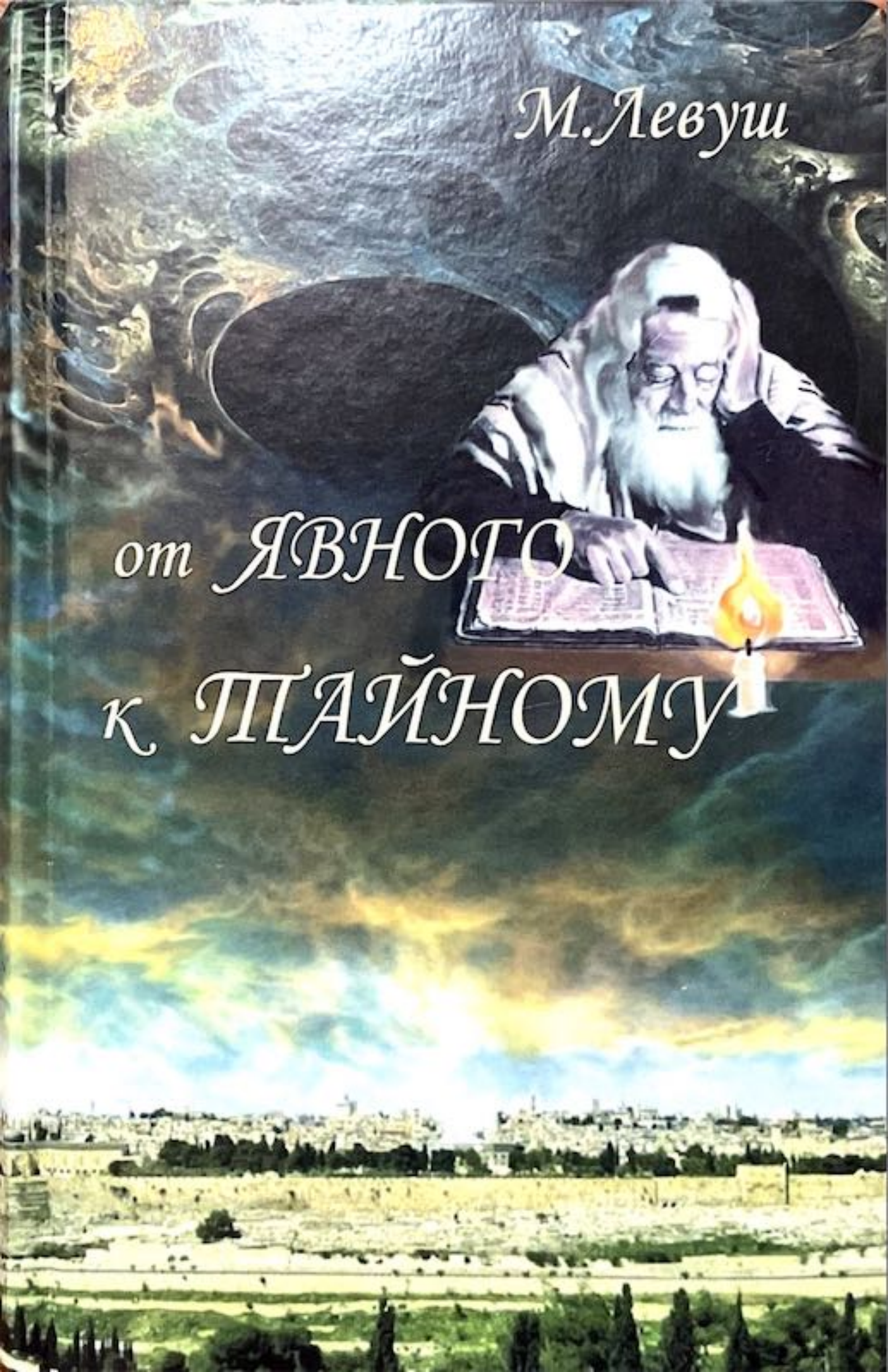
М. Левуш

от ЯВНОГО к ТАЙНОМУ



М. ЛЕВУШ

ОТ ЯВНОГО К ТАЙНОМУ

ИЕРУСАЛИМ
2010

М. ЛЕВУШ

ОТ ЯВНОГО К ТАЙНОМУ

מנגלה לנסתר

Художник Ирина Вискинд

Дизайн и верстка Н. Фарбер

Под редакцией Иты Жительзейф

© 2010 Все права сохранены за М. Левуш

© 2010 All rights reserved by M. Levush

Printed in Israel

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 5

Часть первая

СТАТЬИ 7

Эрев рав 9
Махлокет в творении, в жизни, во мне 23
Соприкосновение с огнём 34
Галут. Его смысл и предыстория 45
Выбери свет! 57

Часть вторая

К статье «Галут. Его смысл и предыстория» 65

Галут в категориях времени и пространства 67
Древо жизни и древо познания 74
Изгнание Шхины 79
Добровольный галут 83
Твёрдое сердце 88
Две Шхины 92
שקר — Ложь 96
Луна. Исраэль и другие народы 102
Урок астрономии 105
Марс 109
Сатурн 112
Снисходительный суд 116
«Сделаем и услышим» 122
Тикун и килкуль 130
Целем Элоким 138
Целем, его тикун и килкуль 143
Вечное сражение 147
Одежда — твой мир 152

Часть третья

К статье «Выбери свет!» 157

Число и реальность 159
Происхождение народов 160
Адам, Ноах, Авраам 165
Авраам и народы 173
Ангелы и люди 185
Евреи и ангелы 187
Ангел Метат 190
Два лица Метата 196
Причина сокрытия 205
Первозданный свет и действительность 209
Свет сада Эден 218
Намёк на мицву 230
Текст Пятикнижия и верхняя Тора 232
Мицва сквозь призму гематрий 238
Строительство дома 243
Даат и нэфеш 246
Цель изучения Торы 256
Тора. Цель творения. Тикун нешамот 269
Тикун нешамот сквозь призму псуким 277
Одежда нешамы. Тора и мицвот 284

Словарь терминов 297

ОТ АВТОРА

Поводом к написанию этой книги послужили статьи И. Когана, опубликованные в журнале «Чёрным по белому». Статьи привлекли моё внимание как своей тематикой, так и нестандартным подходом к раскрытию привычных на первый взгляд концепций. Наряду с этим возникло ощущение, что рамки журнала не позволили автору в полной мере углубиться в рассматриваемые им вопросы. Настоящая книга призвана восполнить этот изъян.

Книга состоит из трёх частей. Первая содержит пять статей, опубликованных в журнале. Разъяснения к статьям «Галут. Его смысл и предыстория» и «Выбери свет!» составляют содержание второй и третьей частей книги. Причина, побудившая остановиться на этих темах, кроется в их актуальности. К тому же изложенные в статьях концепции близки друг другу. С одной стороны, книга состоит из разъяснения идей, высказанных в цитатах из статей (цитаты выделены курсивом). С другой стороны, в рассуждениях я не придерживался жёстких рамок, определённых самой цитатой, поскольку книга не служит комментарием к статьям. Цитата использовалась как отправная точка, отталкиваясь от которой можно раскрыть ту или иную концепцию Торы.

М. Левуш

Книга близка по содержанию к еженедельным занятиям, проводимым автором. Лекции помещены на сайте: www.mlevush.com. Телефон: 02-5823398. Иерусалим.

СТАТЬИ

ЭРЕВ РАВ

Понятие *эрев рав* обычно связывают с исходом из Египта. Инородцы, примкнувшие к евреям (*эрев рав*), сыграли ключевую роль в грехе золотого тельца, трагедии, сопоставимой с разрушением Храма. Исчерпывается ли этим их «вклад» в историю нашего народа? Рамхаль (*515 молитв, симан* 310), раскрывая скрытый смысл *брит милы*, проводит параллель между тремя ступенями в выполнении этой *мицвы* и тремя силами, противоборствующими Исраэлю: Эсав, Ишмаэль и *эрев рав*. Оказывается, *эрев рав* — не историческое прошлое, а явление в жизни евреев из поколения в поколение. А раз так, хотелось бы понять, какие формы оно принимало и каково его обличие в наши дни.

В книге *Зоар* (*Берешит* 25а) обозначены пять разновидностей *эрев рав*. Неожиданно, первую из них представляет собой Амалек. Хотя родословная Амалека восходит к Эсаву, в имени его прослеживается иная связь. Если взять последние две буквы из имен בלעם (Билам) и בלק (Балак) и соединить их, то получится עמלק (Амалек). Оставшиеся буквы образуют самостоятельное слово בבל (Бавель) — место, про которое сказано: «...там смешал *аШем* язык всей земли» (*Берешит* 11:9). Какое отношение Билам и Балак имеют к Амалеку? При чём тут Бавель?

Вторая группа *эрев рав* называется *нэфилим*, что означает «падшие». Читаем в Пятикнижии: «И увидели сыны *Элоким* дочерей человеческих, что хороши они, и брали себе жён, каких выбирали» (*Берешит* 6:2). «Сыны *Элоким*» — кто это? *Зоар* поясняет: сотворив человека, Всевышний захотел поставить его главой над ангелами. Намерение это не всем пришлось по вкусу. Два ангела, Аза и Азаэль, возражали: природа человека наверняка подтолкнет его к греху, а посему недопустимо ему властвовать над нами, непорочными. В ответ Всевышний отправил двух ангелов в нижний мир на проверку. Как конкретно это произошло, *Зоар* не объясняет. Возможно, подобно человеку, одел их души в материальную оболочку. Результат? «Непорочные» моментально впали в разврат, про который в мягкой форме сказано: «...брали себе жён, каких выбирали». От этих двух ангелов произошла вторая разновидность *эрев рав* — *нэфилим* (падшие). О каком падении идёт речь? Очевидно, не о физическом.

Третья группа *эрев рав* — *гиборим* (сильные). Специфика их силы описана в Пятикнижии так: «И сказали они: Давайте построим себе город... и сделаем себе имя...» (*Берешит* 11:4). Строительство города заслуживает похвалы. Но истинное намерение — создание имени — меняет картину: снаружи яблоко красивое, но внутри — червь. А вот как действовали их последователи: «строили синагоги и ешивы, помещали в них свитки Торы, но это не ради Небес, а для того, чтобы создать себе имя» (*Зоар*, *Берешит* 21а). Создавший себе имя, возвысившийся над окружающими, слывёт сильным в народе.

Четвёртая группа — *рефаим*. Видя евреев в беде и имея возможность помочь, они не предпринимают усилий к их спасению. Так же проявляют полное равнодушие к Торе и к тем, кто её изучает, но изыскивают возможность поддерживать неевреев.

И, наконец, пятая группа — *анаким*. Их отличает стремление унизить тех, кто посвящает себя изучению Торы. Интересно, что *гематрия* слова *анак* (ענק) — 220, производная от 22, количества букв алфавита. Каждая буква символизирует определённую силу верхнего мира. Мудрецы учат, что вся Тора «выросла» из этих двадцати двух сил (букв). *Гематрия* указывает, что пятая группа *эрев рав* связала себя с Торой, но связь эта со знаком «минус».

Критерии, приведённые в *Зоар*, явно расходятся с общепринятой концепцией, согласно которой *эрев рав* — это люди, примкнувшие к евреям. Разве Амалек в наших рядах? Наоборот, он заклятый враг, цель которого — уничтожение евреев. Пожертвования на синагоги и ешивы поступают не от присоединившихся в Египте. Люди, равнодушные к спасению евреев и к изучающим Тору, кто они? Если это представители других народов, подобное отношение нельзя вменить им в вину. *Зоар* имеет в виду евреев. Выходит, что *эрев рав* не примкнувшие, как нам видится, но сами евреи. Не странно ли?

Талмуд (*Бейца* 32б) рассказывает о человеке, прибывшем в Бавель из Эрец Исраэль. Обратился он к людям того места, чтобы дали возможность заработать на пропитание. Натолкнулся на отказ. Попросил еду. Натолкнулся на отказ. Талмуд заключает: «Эти произошли от *эрев рав*, нет у них милосердия, присущего потомкам Авраама».

Приведённая история не столь проста, как может показаться на первый взгляд. В самом деле, к кому обратился пришелец? Наверняка, к евреям. Но ведь сказано: «Эти произошли от *эрев рав*». Первое, что приходит на ум: евреи в данном эпизоде — далёкие потомки примкнувших в момент исхода и прошедших *гиюр*. Однако это объяснение не представляется убедительным. Суть человека с точки зрения Торы — его душа. Потомки *геров* признаются евреями, ибо их души сотворены в части верхнего мира, отведённой именно евреям.

Статус человека определяет душа, а не его биологическое происхождение. Но, может быть, алахический статус одно, а тело другое: оно отчасти сохраняет в себе примеси предшественников, живших много-много веков назад? Маловероятно. К тому же, принадлежность Амалека к *эрев рав* никак не вписывается в идею биологической наследственности. Итак, вопрос, каким образом *эрев рав* оказались в числе евреев, остаётся в силе.

Зоар, объясняя истинное происхождение *эрев рав*, не идёт по линии биологической преемственности. Суть иная: «*эрев рав* — это те (души), которые несут в себе отраву, впрыснутую змеем в Хаву» (*Зоар, Берешит* 28б). Эти души, отравленные изначально самой чёрной изо всех созданных сил, проникают в наш народ. Последствия пагубны. Обратим внимание на первые буквы пяти названий *эрев рав*: עמלק — נפילים — גבורים — רפהים — ענקים. Образуют они два слова: נגע רע — язва зла. Высветившийся диагноз впечатляет. Одно дело, когда враг осаждает город снаружи, другое — когда проник внутрь: противостоять ему намного сложнее. Но здесь ещё хуже: язва на теле человека — это болезнь самого человека.

Закономерный вопрос: в чём, собственно, болезнь состоит? Поскольку источник отравы — змей, то, очевидно, понимание содеянного им поможет найти ответ. Трагедия укладывается в одну фразу: Адам был оторван от древа жизни (*эц хаим*) и отправлен в мир, основа которого — древо познания добра и зла (*эц адаат*).

Мы полагаем, что Эден — название сада. Но это не совсем так. Прислушаемся к словам Пятикнижия: «И река выходит из Эдена для орошения сада...» (*Берешит* 2:10). Очевидно, что Эден и сад — не одно и то же. Прообразами их в верхнем мире являются *Шхина* верхняя (для Эден) и *Шхина* нижняя (для сада) (*Зоар, Берешит* 26а). Прообразом реки, орошающей сад, служит часть верхнего мира, способству-

ющая передаче *шефы* (жизненной силы) от *Шхины* верхней к *Шхине* нижней. В саду Эден эту роль выполняет древо жизни. Подобно тому, как кровь питает органы тела, так *шефа* даёт жизненную силу творению. Отсюда и название дерева, обеспечивающего приток *шефы* из мира высокой *кдуши* (Эдена) в сад: древо жизни.

Эц адаат — основа нашего мира — обладает несравненно меньшим уровнем *кдуши*. К тому же, в нём смешаны *тов* (добро) и *ра* (зло). Души, отравленные ядом змея (*эрев рав*), продолжают начатое им: губят *кдушу* и заражают *тов* примесью *ра*. И, как следствие их усилий, разрыв между *эц хаим* и *эц адаат* увеличивается. Вооружившись этой идеей, попробуем разглядеть общий знаменатель пяти разновидностей феномена *эрев рав*.

Амалек. Его духовное происхождение, как было отмечено, восходит к двум историческим персонажам: Биламу и Балаку, а также каким-то образом связано с Бавелем. Известно, что Билам был выдающимся пророком, но, наряду с этим, удовольствия материального мира влекли его с неимоверной силой. Как уживались в нём эти два взаимоисключающих начала? Ари-заль поясняет (*Шаар гилгулим* 29): душа Билама включала в себя часть, наделённую большой *кдушей*. Этим объясняется высота его пророчеств. Тем не менее, другая, темная часть души, а также земные свойства тела диктовали иную линию поведения. Образ дома, наполненного золотом и серебром, маячил перед ним; а сердце не только не прислушивалось к воле Всевышнего, но, наоборот, выбирало дорогу, ведущую к уничтожению избранного Б-гом народа. С человека меньшего ранга и спрос невелик, но ведь Билам отверг высокую *кдушу*, которой был наделён (*эц хаим*), и погрузился душой и телом в «прелести» материального мира (*эц адаат*).

Другой герой истории — Балак. Он возжелал уничтожить Исраэль, народ благословенный, и нанял Билама посеять проклятие. Намерение очевидно: устранить нашу связь с *кдушой* (*браху*) и подключить посредством проклятия к силе зла (*ра*). Иными словами, соединить *ра* и *тов*. Мы видим, что и Билам, и Балак по отношению к Исраэлю действовали как змей по отношению к Адаму.

А теперь о Бавеле — месте смешения языков. Смешение само по себе крайне опасно, и вот почему. Зло в чистом виде для нормального человека неприемлемо. Как поступает чёрная сила? Чтобы проникнуть в сердце, она одевается в одежду *тов*, становится привлекательной. Обширные завоевания *эц адаат* (негативной стороны этого дерева) объясняются именно тем, что здесь *ра* искусно маскируется под *тов*.

Амалек включает в себя три силы: Билам, Балак и Бавель, каждая из которых на свой лад сражается с *эц хаим*, используя при этом тёмную сторону *эц адаат*.

Гиборим (сильные). Источник силы коренится не в приближении к Правителю Неба и земли, а в собственном гипертрофированном «я», вырастающем до небес: «Построим себе город и башню, головою до небес, и сделаем себе имя...». Замена небесного (*эц хаим*) земным, причём в форме, когда *ра* облекается в одежду *тов*: строительство синагог, ешив, но ради своей славы — одна из вариаций наступления *эц адаат*.

Рефаим (легендарные великаны, о которых говорится в Пятикнижии). Родственное по корню слово התרפת (слабеющие). Главное отличие Исраэля от других народов в том, что мы единственные, кто пожелал выполнять волю Всевышнего, выраженную в его Торе. Согласие это обусловлено наличием особой души, предрасположенной к восприятию высокого. Еврейская душа в силу своей природы соединена с *эц хаим*. Однако души других народов созданы в ином месте верх-

него мира. Поэтому их носители далеки от Торы. Еврейская душа, увы, может заболеть болезнью под названием атеизм. Тем не менее, это не уничтожает её сути, она всё ещё хранит свое особое качество. Отсутствие в душе еврейской индивидуальности делает человека нечувствительным к еврейству. Понять нетрудно: разве будет человек, для которого *эц хаим* как другая планета, чувствововать внутреннюю близость к народу, у которого это в крови? Как следствие: безразличие к жизни другого еврея. Другая сторона *рефаим*: равнодушие к бедственному положению изучающего Тору. Есть у *рефаим* (великанов) в руке сила помочь ближнему, но они, не используя её, проявляют слабость. В то же время оказывают поддержку представителям других народов. О чём это свидетельствует? Об ущербности души, лишённой хотя бы отдалённой связи с *эц хаим*.

Анаким. Внутренняя потребность уничтожить Тору присуща той части *эц адаат*, которая ненавидит *эц хаим*. Тупая сила, не ведая того, противится источнику жизни, без которого ей самой нет места на земле.

Наивно полагать, что еврей, обладающий одним из пяти качеств, обязательно из *эрев рав*. Конечно, нет. Человек от рождения находится под пятой *йецер ара*, в арсенале которого намного больше пяти перечисленных проявлений. В чём же тогда разница между *эрев рав* и евреем с одним из этих недостатков? Различие существенное. Душа, испорченная изначально ядом змея, облекается в одну из пяти одежд и в ней шествует по жизни — это *эрев рав*. У еврея не так: избранная душа, увы, получила одежду из магазина некачественных товаров. Другой вариант: обстоятельства привели к порче одежды. Отличие принципиальное: одежду можно выстирать, душу не заменишь.

Царь Шломо учит: «Что было, то и будет, и что творилось, то и будет твориться, и ничего нет нового под солнцем»

(*Коэлет* 1:9). Раши поясняет: «Не появится ничего (нового). Только то, что уже было, что создано в шесть дней сотворения мира». Речь идёт не столько о физической стороне творения (здесь как раз возможно появление нового: вырастает, например, дерево), сколько о его скрытой, невидимой части, о силах, внедренных в мир при его сотворении и определяющих его функционирование.

Столкновение этих двух сил — Исраэль и *эрев рав* — не исключение. В самом начале Пятикнижия можно обнаружить выраженное в неявной форме указание и на Исраэль, и на *эрев рав*. Где оно?

Читаем у пророка: «И вы — овцы мои... человек (Адам) вы. Я — Б-г ваш» (*Йехезкель* 34:31). Речь здесь о евреях, и с какой-то целью Йехезкель назвал нас человеком (Адамом). Талмуд предлагает объяснение: «Вы называетесь человеком, но другие народы не называются человеком» (*Бава меция* 114б). Все народы земли произошли от Адама. В чём смысл особой преемственности у евреев? Не вдаваясь в развёрнутое объяснение, заметим, что ключ к нему в словах самого пророка: «...человек вы, Я — Б-г ваш». Избранность Б-гом выводит нас из общей шеренги и ставит вровень с Адамом, творением рук Самого Творца.

Идея Талмуда используется р. Шимоном для неожиданной подстановки. Сказанное в начале Пятикнижия про Адама он связывает с Исраэль. В частности, запрет: «от *эц адат,* не ешь от него» (*Берешит* 2:17), он интерпритирует так: «Сказано про Исраэль: «От *эц адат,* не ешь от него», так как они — *эрев рав*» (*Зоар*, *Берешит* 26а). Вот, оказывается, стих, в котором зашифровано столкновение двух сил — Исраэля и *эрев рав*. То, что *эц адаат* соотнесён с *эрев рав*, для нас не сюрприз. Остаётся лишь уяснить, что в данном контексте означает еда. Другая проблема: речь идёт о человеке (еврее), живущем не в

саду Эден, а в настоящем мире, основа которого, как известно, *эц адаат*. Разве можно исключить плоды этого дерева из своего рациона?

Каждая из пяти разновидностей *эрев рав* воплощает определённое качество. Качество — часть натуры. Заимствование перечисленных пяти качеств нам запрещено: «От *эц адаат* — не ешь от него». Отличие в том, что Адаму был запрещен любой плод с этого дерева, а нам лишь те, что во владении *ра*. Предложенное объяснение, хоть и является верным, но не затрагивает специфики *эрев рав*. Любого плода из магазина *ра* предписано избегать, но ведь р. Шимон подчёркивает аспект, связанный исключительно с *эрев рав*. Поищем иное объяснение.

«Так сказал *аШем*: Где то разводное письмо вашей матери, которым Я отослал её? …Ведь за грехи ваши проданы были вы, и за преступления ваши отослана ваша мать» (*Йешая* 50:1). Звучит загадочно: что за развод? Какая еврейская мать имеется в виду? *Зоар* (*Берешит* 27б) проливает свет: развод в данном случае указывает на изгнание (*галут*), а мать, которая была отослана вместе с нами, — *Шхина*. Известно, что у *Шхины* несколько имён, одно из них «мать». Идея в том, что *нешамот*, прежде чем оказаться в нижнем мире, некоторое время пребывают во владении *Шхины* (Ари-заль, *Шаар гилгулим*) и с её помощью спускаются сюда. В этом смысле она, образно говоря, играет роль матери. В вотчине *ра* существует аналог *Шхины*, название которому «мать ведьм». В *Зоар* сказано, что *нешамот эрев рав* приходят в мир посредством «матери ведьм».

Понемногу начинает проясняться корень нашего смешения с *эрев рав*. Запрещённые для нас плоды с *эц адаат* — это, в первую очередь, грехи, на которые указывает Тора. И если мы всё же спотыкаемся, то *шефа* (жизненная сила) поступает не к *Шхине*, как задумано изначально, а к её негативному

аналогу, к «матери ведьм», которая, подкрепившись, приводит в нижний мир души *эрев рав*. Таким образом, наши грехи способствуют распространению *эрев рав* на земле. Это объяснение лучше согласуется со словами р. Шимона: «От *эц адат,* не ешь от него, так как они — *эрев рав*». Имеется в виду: не нарушай запреты Торы, — это обернётся усилением *эрев рав*.

Сейчас мы соприкоснулись с одним из скрытых законов функционирования *эц адаат*: грехи народа усиливают тяжесть *галута*. Изгнание *Шхины* влечёт за собой падение уровня *кдуши*. Природа не терпит вакуума: негативная часть *эц адаат*, «мать ведьм», крепнет, *эрев рав* поднимают голову. Приведённый закон — один из главных для *эц адаат*. Ему *эрев рав* обязаны своим местом на земле. В числах это отражено так: *гематрия эрев рав* (ערב רב) — 474, такая же, как у דעת (*даат*).

Натолкнувшись на подобное числовое «совпадение», теряешься в догадках: *эрев рав* и *даат*, что у них общего? Приведённое объяснение ставит всё на свои места: если два явления связаны своими корнями, то в их земном воплощении наверняка будет прослеживаться влечение одного к другому. Грешащий Исраэль создаёт точку соприкосновения с *эрев рав* в мире невидимом. Отсюда естественное стремление душ из *эрев рав* внедриться в нашу среду здесь, на земле. Пример — исход из Египта. Почему именно эти люди покинули Египет, а другие остались? Можно, конечно, сказать: у каждого свои обстоятельства (привычное материалистическое объяснение: бытие определяет сознание). На самом же деле подоплёка их бегства иная: не боязнь погибнуть в Египте, а стремление присоединиться к евреям, присущее определённым душам — *эрев рав*.

Чем их приобщение чревато для нас? Отчасти об этом уже говорилось: рост «язвы зла» отодвигает евреев всё дальше от *эц хаим*, скрадывает *кдушу*. Всмотримся в этот процесс на

примере постигшей народ трагедии: греха золотого тельца. Про людей, приложивших руку к его созданию, говорится: «И сказали они: эти Б-г твой, Исраэль, который вывел тебя из земли Египетской» (*Шмот* 32:4). Раши отмечает, что, поскольку в стихе сказано не «Б-г наш», но «Б-г твой, Исраэль», это явно указывает на отмежевание произнесших эти слова от евреев. Кто же они в таком случае? — *Эрев рав*. Грех золотого тельца имел катастрофические последствия, и вина за него не была искуплена поколением пустыни. Наказание Всевышний распределил между всеми последующими поколениями. В чём особая тяжесть этого греха?

Имя *Элоким* допускает разбиение на две части. Одна включает в себя первые три буквы — אלה, а вторая — последние две. В Танахе подобное разбиение Имени встречается неоднократно. Смысл следующий: первую часть Имени мудрецы соотносят с самим творением, а вторую — с его запредельным корнем. Слово אלה имеет самостоятельное значение — «эти», которое описывает нечто доступное, находящееся в пределах досягаемости.

А теперь вернёмся к словам *эрев рав*: «אלה (эти) Б-г твой, Исраэль...». При чтении слово אלה (эти) не воспринимается как слово, несущее важную информацию. Однако *Зоар* (*Берешит* 1б) усматривает в нём указание на суть греха, а именно: произошло расчленение Имени *Элоким*. Окончание его, которое связано с духовным корнем творения, с источником высокой *кдуши,* здесь отвергнуто. Что осталось? Творение само по себе. Это тоже творение, но рангом ниже. Если из сада Эден изъять *эц хаим*, то сад, конечно, останется, но трансформируется в земной, питающийся от *эц адаат*. *Эрев рав* у горы Синай достиг по сути того же, что змей в саду Эден.

Один из вариантов внедрения *эрев рав* в наш народ: души, отравленные ядом змея, проходят *гиюр*. Произошедшее в

пустыне поучительно. Моше-рабейну не только позволил им бежать вместе с нами, но впоследствии провёл их через *гиюр* (*Зоар*, *Берешит* 25а). Не ведая, что приобщённые души — из *эрев рав*, он невольно преступил запрет: «от дерева познания...» (там же). Подобно тому, как испорченный продукт, попав внутрь, вредит организму, так и *эрев рав*, очутившись под крылами *Шхины*, получили возможность влиять на нашу судьбу изнутри, в отличие от других народов, врагов внешних, используемых Всевышним как орудие против нас, провинившихся пред Ним.

Ошибка нашего учителя повлияла на его судьбу. «И сказал *аШем* Моше: Пойди спустись, ибо развратился народ твой, который ты вывел из земли Египетской» (*Шмот* 32:7). *Зоар* интерпретирует: «Народ твой, который ты вывел» — это *эрев рав*. Последствия? — «Спустись». Ясно, что не физический спуск с горы имеется в виду. Связь с *эрев рав* через *гиюр* повлекла соединение судеб. Моше-рабейну сам теперь вынужден жить в мире, оторванном от *эц хаим*; в концептуальном плане — это *галут*. Таков смысл повеления «спустись». Остаётся возможность, пребывая в *галуте*, питаться от *эц хаим*, но это удел немногих. Главная причина, почему Моше-рабейну не было позволено войти в Землю Обетованную в том, что его судьба даже после физической смерти прочно связана с *галутом* Исраэля. Последствие «язвы зла» на нашем теле — спуск в *галут* со всеми его тяготами и ужасами.

А теперь вернёмся к вопросу: каким образом еврей по происхождению оказывается одновременно принадлежащим и к *эрев рав*?

Известно, что изначально все души каким-то особым образом включались в душу первого Человека. Однако после греха большая часть из них покинула Адама, и наступило смешение, затронувшее всё творение в целом, и души в частности. Душа Каина, например, в значительной части

была поражена ядом змея (*эрев рав*), но другая её часть пришла со стороны *тов* (*Зоар*, *Берешит* 28б). Ари-заль отмечает (*Шаар гилгулим* 20), что возможна ситуация, когда душа праведника имеет в качестве примеси часть души злодея, и, наоборот, душа закоренелого злодея может существовать вместе с частью души праведника, — и всё это в одном теле. Опираясь на этот факт, можно предположить, что в одном человеке может ужиться еврейская душа с примесью *эрев рав*. Если так, то это один из способов их смешения с нами.

Возможен и другой вариант. Неблаговидное поведение еврея обрекает его душу после физической смерти спуститься во владение *ра*. Отделений там много. На одном из них висит табличка: «*эрев рав*». И тогда, по выходе в свет (новое воплощение) душа принесёт с собой заразу *эрев рав*. Получается, что злодей продолжает свою чёрную карьеру и в следующем рождении, но в новой роли — *эрев рав*.

Ну, а если душа спустилась в одну из тёмных комнат, отведённых другим народам? Легко предположить, что при её возвращении она обогатит еврейскую жизнь чертами, которые в природе чуждого нам народа. Подтверждение этой гипотезы находим в *Зоар* (*Берешит* 29а): «Есть *эрев рав* со стороны змея и есть *эрев рав* со стороны народов... Тот, что со стороны змея, наиболее разрушительный».

Есть от чего схватиться за голову и вопросить: где выход? Ответ простой: душа другого — потёмки, не нам разбираться. Колесо истории в ведении Всевышнего, Он разберётся. В книге *Зоар* предсказано, что в конце времён, с приходом Машиаха, *эрев рав* будет стёрт с лица земли. Как? Доживём — увидим. А пока это лишь светлая перспектива. Что нам делать сейчас? Поняв суть *эрев рав* (наступление на *кдушу*, уход от *эц хаим*), его конкретные проявления (пять разновидностей), осознав степень опасности (язвы зла), не откладывая на завтра, приступить к защите. Не требуется от меня стереть

другого человека с лица земли, хотя бы потому, что неясно, кого именно нужно стереть. Защита от змея в современной одежде — это моё персональное движение к *кдуше*, к *эц хаим*. Как? — Выполнять *мицвот* и изучать Тору, но так, чтобы и в том, и в другом содержался хотя бы отблеск *кдуши*. (Что за этим стоит, требует отдельных разъяснений.) И ещё полезно проанализировать черты своего характера: нет ли в них крена в сторону пяти проявлений *эрев рав*. Да, я под одной крышей с *эрев рав* (язвой зла), но я не обречён. Ибо закон в доме таков: усиление «еврея» во мне неминуемо влечёт ослабление позиции *эрев рав*. Не предписано мне устранить другого, но на мне обязанность стать сильным.

МАХЛОКЕТ В ТВОРЕНИИ, В ЖИЗНИ, ВО МНЕ

Махлокот (споры, размолвки, раздоры) существовали всегда. Порою они вызывали накал невиданных страстей. Так на заре человечества спор между Каином и Эвелем закончился для обоих братьев фатально. Людям всегда было и есть что делить. Поэтому *махлокот* неизбежны. Вольно или невольно человек оказывается втянутым в конфликт. Как вести себя в подобной ситуации?

Мы знаем, что бывает спор *лешем шамаим* — во имя Небес, ради истины. Человеку лестно считать, что уж он-то сражается за правду. А как на самом деле? В жизни чёрное и белое перемешаны, разобраться непросто. Личный интерес в споре, а он, как правило, в той или иной мере присутствует, — только преграда на пути к истине.

Оставив в стороне частное, обратимся к общей причине. Мы начнём не с разногласий между людьми, а с тех, что внутри самого человека. В каждом из нас такое разногласие присутствует — таков замысел Творца. «Предписала Высшая Мудрость, что будет человек соединён из двух противоположностей: из *нешамы* (души), разумной и чистой, и *гуфа* (тела), земного и мутного. Так что каждая из них будет склонять в силу своей природы в свою сторону: *гуф* — к материальному, а *нешама* — к разумному. И оказываются они в состоянии

войны между собой...» (*Дерех аШем* 1:3:2). Победа или проигрыш в сражении в руках человека, ведь он наделён правом выбора. Поэтому «в его власти усилить в себе телесность или духовность» (*Санхедрин* 99б). «Если человек следует за тем, что видят его глаза и просит сердце, то *нешама*, вместо того чтобы очистить и возвысить *гуф*, причиняет себе вред и тонет во тьме. И, наоборот, если преодолеет тягу к *ра* (злу) и свернёт с путей суетных на путь Торы и заповедей, *нешама* возобладает над *гуфом* и очистит его» (*Даат твунот* 78).

Человек сотворён по образу и подобию. И, значит, в существовании Самого Всевышнего можно обнаружить два качества, противоположные друг другу и являющиеся прообразами *нешамы* и *гуфа*. Мудрецы отмечают две стороны в Его управлении миром: «освещение лица» и «сокрытие лица». Рамхаль поясняет: «Два эти качества — качество создания светом («освещение лица») и качество создания без света (имеется в виду убавление света, «сокрытие лица») — порождены *тов* — благом Всевышнего и, соответственно, Его сокрытием... *Гуф* и все его пути — плод «сокрытия лица», а *нешама* и её свойства — плод «освещения лица» Всевышнего» (там же).

Нижний мир и бытиё Творца взаимосвязаны. На земле от человека зависит ход сражения между *нешамой* и *гуфом*. Более того, он в состоянии влиять на два качества Всевышнего, являющиеся прообразами *нешамы* и *гуфа*. «Если человек позволяет своему *гуфу* властвовать над *нешамой*, Создатель отвечает ему мерой за меру и скрывает от него Своё лицо. Иначе происходит с человеком, который подчиняется власти *нешамы*. Ему Всевышний открывает Своё лицо, поднимает его так высоко, что он становится подобным ангелам-*серафам*, превосходящим ангелов-служителей» (там же). «Заслужить» *сокрытие лица* несложно: именно так мы, в основном, и живём. Достичь уровня праведности, вызывающего *освещение лица* Всевышнего, — удел единиц. Отчаиваться, тем не менее, не стоит, ибо в *сокрытии лица* есть градация, и мы можем влиять на неё.

Человек подобен не только Творцу, но и творению. Из чего это следует? Ответ простой: человек сотворён *по образу и подобию* Творца. Из Его же бытия произошло и творение, в котором, как и в человеке, нашли отражение Его высокие качества. И поскольку человек и творение имеют один и тот же корень и, к тому же, скроены в согласии со свойствами этого корня (качествами Создателя), то, естественно, они имеют общие черты. *Махлокет* не исключение. Ясно, что конфликт между *нешамой* и *гуфом* определяет линию жизни человека. Подобно этому, *махлокет* внутри мироздания играет ключевую роль в движении человека от Адама до Машиаха.

Суть любой *махлокет* в делении на две стороны, находящиеся в состоянии конфликта. Эта суть возникла во второй день сотворения мира: «...да будет свод посреди вод и будет он разделять между водами» (*Берешит* 1:6). Итак, образование свода означает разделение. В результате его возникли две части: верхние воды и нижние. В каком отношении они находятся между собой: в согласии или противодействии? *Зоар* (*Берешит* 17а) разъясняет скрытый смысл: верхние воды — это сторона правая, *хэсэд* (благоволение), а нижние воды — сторона левая, *гвура* (разделение, закон). Устремления *хэсэда* и *гвуры* не совпадают. Качество *хэсэд* — всепрощение, ниспослание *шефы* (влияния) любому, даже злодеям, не заслуживающим её. *Гвура*, со своей стороны, не даёт ничего лишнего, только то, что заслужил, причём даже праведников наказывает за малейший просчёт. Значит, свод разделил мир на две части, каждая из которых тянет в свою сторону. Второй день — день сотворения *махлокет*.

Ясно, что вода под сводом отстоит от верхней точки творения дальше, чем вода над сводом. Чем дальше от верха, тем меньше света, — это тоже понятно. И поэтому *гвуре* сопутствует сокращение света, и *шефа* посылается ею в ту или иную часть творения в строгом соответствии с тем, сколько той части причитается, не больше. Сокращение света — это конфликт со светом, точнее, с качеством *хэсэд*, которому

присуща щедрость в распространении света. Возможно, по этой причине *гвура* (левая сторона) обозначена в *Зоар* как инициатор *махлокет*.

Сужение света допускает разные степени. На какой-то ступени *сокрытие лица* достигает уровня, отмеренного для формирования *гуфа*. И ещё: сужение света предполагает раздробленность — для одного объекта столько, а для другого столько. *Гуф* представляет собою совокупность органов, идея раздробленности в нем налицо. В этом подтверждение того, что *гуф* порожден *гвурой*. Природа *нешамы* иная — она едина. Попадая в *гуф*, она объединяет разрозненные органы в единую систему — живого человека. В этом смысле она напоминает качество *хэсэд*, *освещение лица*. Оказывается, что одни и те же силы творения, *хэсэд* и *гвура*, вступившие в *махлокет*, являются корнями для *гуфа* и для *нешамы*, определяющими *махлокет* в человеке. Перед нами один из примеров подобия человека Творцу.

К чему приведёт дальнейшее убавление света? Наступает момент, когда его совсем мало, на этом этапе возникает *геином* (ад), вотчина *ра* (зла). В *Зоар* сказано, что Всевышний сотворил *геином* во второй день. *Геином* — производная от *гвуры*.

Всё сказанное позволяет по-новому оценить спор между Корахом и Аароном, который, как будет показано, затронул устои мироздания. Корах — из колена левитов, которому мудрецы соотносят *гвуру*. Аарон — из *коаним*, с ними соотнесён *хэсэд*. Корах посягнул на привилегию *коаним* — совершение жертвоприношений. Как следствие, в верхних сферах *гвура* атаковала *хэсэд*, что согласуется с общим принципом: инициатор *махлокет* — *гвура*. Моше-рабейну связал конфликт между людьми с верхними слоями творения. Там он обнаружил силу, примирившую *гвуру* и *хэсэд*. Значит, и на земле можно прийти к соглашению. Что это за сила? На неё указывает третий день сотворения мира (*Зоар, Берешит* 17а).

Понять это трудно. Но обратимся к простому прочтению текста. «И сказал *Элоким*: Да порастит земля поросль: траву

семяносную, плодовое дерево, дающее плод по виду его...» (*Берешит* 1:11). Чтобы семя дало росток, надо посадить его в землю и поливать водой. Земля, как учат мудрецы, производная *гвуры*, а дождь (*шефа*) — от *хэсэда*. Мы видим, что в третий день два качества — *хэсэд* и *гвура* — перестали конфликтовать, но действовали сообща, так что появились плоды их совместных усилий.

Вернемся теперь к *махлокет* Кораха. *Мекубалим* отмечают, что *нешама* Моше-рабейну происходит от силы верхнего мира, соответствующей третьему дню творения. Зная об этом, Моше попытался привести стороны к согласию. В чём он увидел основу примирения? В том, что в первый день был момент, когда *гвура* и *хэсэд* не конфликтовали. Об этом сказано так: «...да будет свет, и стал свет...» (*Берешит* 1:3). יהי אור (да будет свет) — это про *хэсэд*, ибо אור (свет) — это и есть *освещение лица*. ויהי אור (и стал свет) — это тоже про свет, но здесь добавлена буква ו (*вав*). По форме *вав* напоминает трубочку, по которой свет из высшего мира спускается в нижний. Проводя свет, трубочка в то же время сужает его. А это свойство *гвуры*. Однако в данном случае буква *вав* и יהי אור (стал свет) соединены. Указывает это на то, что *гвура* не конфликтует с *хэсэдом*, но подчинена ему, является его проводником, трубочкой для поступления света.

Получается, что в первый день *гвура* находилась в подчинении у *хэсэда*, во второй день отделилась, встав в оппозицию, а третий день привёл к *тикуну* (исправлению), к достижению согласия. Идея *тикуна* — устранение изъяна посредством установления связи с корнем. Сила третьего дня устранила *махлокет* второго дня, вернув мир к его началу, корню, то есть, к первому дню. Исходя из этого, Моше-рабейну попытался склонить Кораха подчиниться Аарону и ограничиться местом, предписанным его колену законом Торы. Корах же не внял голосу разума, но решил идти в конфликте до конца. Согласно верхней расстановке сил, это означало усиление *гвуры* по отношению к *хэсэду* в их противостоянии. Но чем

дальше от *хэсэда*, тем меньше света несёт в себе *гвура*. А в конце маячит *геином*, где света почти не осталось. Верхний сценарий зримо реализовался в развитии событий на земле: «И раскрыла земля (*гвура*) уста свои и поглотила их и их домочадцев, и всех людей Кораха, и всё имущество. И сошли они со всем им принадлежащим живыми в преисподнюю (*геином* — нижняя точка *гвуры*)...» (*Бамидбар* 16:32).

Зоар указывает на причину упрямства Кораха: «Не захотел Корах примирения в этом споре, потому что не вёл его во имя Небес, не пекся о Славе Всевышнего...». Мысль, на первый взгляд, проста, не из тех, которые заставляют остановиться и призадуматься: а что же имеется в виду? На самом деле, не всё в ней столь очевидно. Когда говорят о споре не во имя Небес, что за этим стоит? Наличие личного интереса, будь то материальное благо или почёт, или желание заработать награду в Грядущем мире, или ещё что-то... Если же единственный движущий момент спора — выяснение истины, тогда этот спор во имя Небес. Таков обычный, вполне приемлемый подход к вопросу. Неясно, правда, при чём тут Небеса, и какое отношение к этому имеет Слава Всевышнего, на которую ориентирует нас *Зоар*.

Обратим внимание на последующие слова цитируемого отрывка: «Ослабил Корах творение...». Земной спор не во имя Небес *Зоар* связывает с негативным воздействием на творение. Спор во имя Небес производит обратный эффект, и мы ожидаем услышать, что он приводит к укреплению творения. Но, вместо этого, говорится о Славе Всевышнего. Как это понять?

Дистанция между Творцом и нами чрезвычайно велика. Чувствами и даже разумом до Него не дотянуться. (Можно испытывать чувства по отношению к Нему, но не чувствовать Его Самого.) Можно ли славить Того, о Ком не имеешь представления? Славить, конечно, можно, но это будут слова, лишённые реального содержания, общие высокие фразы. Например, восхищаться р. Моше Файнштейном нетрудно, но

истинное восхищение переживает тот, кто дни и ночи напролёт изучал *сфарим* этого великого мудреца.

Творец пожелал, чтобы мы славили Его по существу, то есть понимая, что стоит за произносимыми словами. Для этого Он проявил Себя в созданном с этой целью творении и сотворил человека, способного разглядеть Его проявления. Так природа *нешамы* отлична от законов видимого мира. Тем не менее, наблюдая её проявления в *гуфе*, мы отмечаем разницу между человеком и животным, после чего, с полным на то основанием, можем воздать должное *нешаме*. Подобно этому, через творение мы в какой-то степени приближаемся к Творцу.

Каждая вещь или явление на земле имеет прообраз, корень в мире верхнем. В силу этого поступки людей могут влиять на верхний этаж творения. Воздействия являются позитивными или негативными. *Тикун* преобразует соответствующий ему участок так, что тот способен вместить в себя больше света (*шефы*), чем прежде. Приток *шефы* от Всевышнего к этому участку и есть Его проявление в творении, то есть Его Слава. Получается, говоря о *махлокет* во имя Небес, утверждающем Славу Всевышнего, *Зоар* имеет в виду спор, участники которого стремятся прийти к исправлению творения. Это больше, чем добраться до истины. В противоположность этому, *махлокет* не во имя Небес расшатывает творение.

Связать земной спор с его корнем по силам лишь профессионалу в области сокрытого. Однако Рамхаль (*Адир бамаром*), ссылаясь на *Зоар*, отмечает, что одного знания для этого мало. Необходим особый, очень высокий уровень служения Всевышнему. Лишь тогда к человеку приходит сила, связывающая его с Небесами. Моше-рабейну отвечал этим критериям, поэтому он смог за конфликтом людей увидеть битву, развернувшуюся наверху. Не обладающий подобной силой не сумеет вести спор во имя Небес на столь высоком уровне.

Степень воздействия на сокрытое зависит от духовного уровня участников *махлокет*. Чем выше человек, тем

значимее исправление или разрушение. В то же время, каждый из нас находится в поле негативных и позитивных сил, на которое оказывают воздействие наши дискуссии с другими, будь то домочадцы, соседи, сослуживцы, друзья, враги. На каком бы уровне ни шёл спор, следует избегать личного момента в конфликте. Личная заинтересованность в споре сопряжена, как правило, с самоутверждением. Человеку важна его котировка в глазах других. В этом обнаруживается его материальная природа, а она — от *гвуры*. Например, толчком к *махлокет* по вопросу Торы часто служит желание защитить свой взгляд на определённую проблему, не совпадающий с точкой зрения другого. Это вполне допустимо. Но может статься, что через несколько минут дискуссии «свой взгляд на проблему» из-за внутреннего страха предстать в невыгодном свете (или по другой причине) теряет какую бы то ни было гибкость, трансформируется в железную точку зрения, которая дорога человеку, как собственное дитя. Страсти накаляются, и каждый в результате остаётся при своём. В чём польза подобного спора? Пусть его участники и не спустились в *геином*, как Корах, но пары *геином* их, скорее всего, коснулись, от чего определённо пострадал их внутренний мир.

Из сказанного не следует, что споры внутри Торы должны быть лишены эмоциональной окраски. Важно взвесить, чем вызван накал: идеей, которую считаешь истиной, или отстаиванием своей правоты. Грань весьма тонкая, и переступить её ничего не стоит. Вот что по этому поводу сказано в *Зоар* (17б): «Есть два вида *махлокет*: в начале и в конце. И путь *цадиким* таков: начало трудное (агрессивное), а конец спокойный (доброжелательный)». Об этом же говорит Талмуд: «Сказал р. Хия бар Аба: Даже отец и сын, рав и *талмид*, вместе изучающие Тору, становятся врагами друг другу и не сойдут с места, пока не станут любящими друг друга» (*Кидушин* 30б). Агрессивность начала спора не обусловлена личным интересом, поэтому в конце наступает согласие.

Начало *махлокет* продиктовано *гвурой*, а в конце побеждает *хэсэд*. (*Махлокет* с идейными противниками имеет свои правила.)

Полезно во время дискуссии, с кем бы она ни велась, проверить в себе соотношение этих двух сил. Правило это включает и семейные раздоры. Муж, например, обнаружил некий изъян в их (не очень лёгкой) жизни. Причины изъяна, как ему представляется, кроются не в его, но в её природе. Начинается «поиск истины», а точнее, выяснение отношений. Это от *гвуры*, ибо она инициатор спора. Очень возможно, что он прав, и она, увы, несовершенна. Такое бывает. Любопытно, что его задевает не всё множество её недостатков, а только тот, который ущемляет персонально его. Личный интерес подрывает объективность в «поиске истины». По его оценке, он «сражается за правду», на самом же деле подоплека «битвы» иная: стремление отстоять свое право, а точнее — себя самого. Властвует материальное начало, питающее *гвуру*. Ари-заль учил (*Шаар маамарей Рашби*), что поиск истины — во всестороннем взвешивании факторов, влияющих на событие. Объединение разрозненного — свойство *хэсэда*. Отсюда правило: не будь подобен Кораху, веди спор во имя Небес, а именно: стремись не к отстаиванию «своей правды», а, как сказано в *Зоар*, к *тикуну*, учитывающему и твою, и её природу. К этому не придёшь, пока *гвуру* (в себе!) не подчинишь *хэсэду*.

Легко ли это? Всё зависит от внутреннего конфликта между *гуфом* и *нешамой*. Доминируя, *гуф* пробуждает *гвуру*: *нешама* на заднем плане, *хэсэд* — на задворках. Но если *нешама* во главе, а *гуф* подобен гостю, принимающему правила, установленные хозяином дома, тогда уже *гвура* на службе у *хэсэда*. Тогда *махлокет* имеет хорошие шансы прийти к удачному завершению.

Удачное завершение, в чём оно состоит? Сказали мудрецы: «Результат *махлокет* во имя Небес будет устойчивым. Не во имя Небес — устойчивым не будет» (*Авот* 5:17). Результат

— это итог спора. Смысл комментария Рамбама такой: ведущие спор с целью постижения истины придут к истине, и она не исчезнет, но станет всеобщим достоянием — «результат будет устойчивым».

Как объяснить смысл *мишны*, выходя за рамки рациональных представлений? Обратимся к *Зоар*: «*Махлокет* во имя Небес, как *махлокет* наверху: поднимается и не спускается, и существует должным образом. Это *махлокет* Шамая и Гилеля. Всевышний устраняет *махлокет* и соглашается с ними. Это *махлокет* во имя Небес... И так же было при сотворении мира» (*Зоар* 17б). Попробуем разобраться в этом довольно туманном высказывании, проследив смысл каждой его части в отдельности.

«*Махлокет* поднимается»: духовные величины Шамая и Гилеля таковы, что дискуссии между ними находили отклик на верхних уровнях творения.

«Должным образом»: результат изменений наверху — *тикун*.

«Всевышний устраняет»: преобразование верхнего мира в руках Творца, люди — инициаторы изменения.

«Всевышний устраняет *махлокет* и соглашается с ними»: идея, отстаиваемая Шамаем, имеет прообраз наверху, так же и у Гилеля. Спор на земле приводит к конфликту верхних сил. Но поскольку дискуссия ведётся во имя Небес, то участники придут к истине (как писал Рамбам). Так же и в Небесах: противостояние верхних сил перерастёт в согласие между ними. Причём это согласие явится прообразом истины, достигнутой на земле.

«*Махлокет* во имя Небес... и так было при сотворении мира»: всякое усилие во имя Небес в высоком смысле направлено на достижение *тикуна*. Возможность этого была предусмотрена при сотворении мира, когда третий день привёл к согласию между *хэсэдом* и *гвурой*. Сценарий шести дней творения повторяется снова и снова при условии, что *махлокет* ведётся во имя Небес.

Вернёмся к *мишне*. Слова «*Махлокет* во имя Небес — его результат будет устойчивым» приобретают новый смысл. Ведь результат — это преобразование верхнего мира, которое никогда не исчезнет. Возникший там *тикун*, как отмечалось, позволяет Всевышнему утвердить Свою Славу, а она, вне сомнения, вечна.

В противоположность этому, спор, затеянный Корахом, — не во имя Небес – ослабил творение, опустил его в каком-то смысле. Что значит «опустил»? — отдалил *гвуру* от *хэсэда* настолько, что нижняя часть творения — *геином* — вышла на поверхность. Тем самым, слова *мишны* «*Махлокет* не во имя Небес — его результат не будет устойчивым» допускают такую интерпретацию: то, к чему стремились участники спора, наверху успехом не увенчалось, никакого позитивного изменения не наметилось. В этом смысле результата нет. Ущерб, к которому привел такой спор, — ущерб временный, исправимый. Слава Всевышнего вечна, а пары *геинома* навсегда исчезнут.

Мысль *Зоар* имеет прямое отношение не только к великим людям, но и к простым смертным. Каждый из нас в ответе за *махлокет* между *гуфом* и *нешамой*. На нас лежит обязанность вести *махлокет* во имя Небес. Означает это следующее: подчинить *гуф нешаме* во всех его проявлениях. В этом желанный *тикун*. По мере продвижения в этом направлении материальное будет всё больше и больше проникаться духовным светом. Приток света *нешамы* в *гуф* служит аналогом проявления Всевышнего в творении. Тогда, как сказано в *мишне Авот*, результат *махлокет* будет устойчивым, а его основные плоды будут собраны в Грядущем мире. Но если побеждает *гуф*, и духовные достижения близки к нулю, или, ещё хуже, оказываются «в минусе», тогда, как сказано в *мишне*, результата нет. Придётся заново родиться и начать всё сначала.

СОПРИКОСНОВЕНИЕ С ОГНЁМ

Мудрецы говорили, что когда человек покидает этот мир, его спрашивают, всматривался ли он в *Меркаву* (Небесную Колесницу). — В противоположном случае его ждёт река Динур (*Мидраш Мишлей* 10). Постижение *Меркавы* относится к изучению тайной стороны Торы, Кабалы, а река Динур – место потустороннего мира, куда лучше не попадать. На вопрос, следует ли изучать Кабалу, *Мидраш* даёт однозначный ответ: необходимо, ведь, в противном случае, подвергнешься наказанию. Эту же точку зрения отстаивает и р. Хаим Виталь (ближайший ученик Ари-заля) в предисловии к *Эц хаим*.

С другой стороны, сам р. Хаим спрашивает: «Но разве наверху, в саду Эден, не находятся те, кто изучал (только) *Хумаш, Мишну* и т.д.?..» (Ари-заль, *Ликутим*, стр. 3). Откуда р. Хаим знает, что происходит в настоящий момент в саду Эден, оставим в стороне. Однако ему ясно, что там нашлось место и тем, кто при жизни стоял в стороне от тайн Торы. Как это увязать со словами *Мидраша*? Р. Хаим отвечает: «Если была в *нешаме* сила постигать (тайное), но человек не трудился, чтобы постигнуть, тогда наставляют и наказывают его за это» (там же). Если же рассчитал свои силы и сосредоточил усилия на открытом, то наградой ему послужит место в саду Эден.

Бывает, что человек берётся не за своё дело, изучает, скажем, математику. Больших высот он не достигнет, но и вре-

да такое занятие не принесёт. С Торой не так. Её изучению сопутствует целый ряд факторов, влияющих на результат изучения. Например, про знатока Торы, изучающего её из корыстных побуждений, сказано: «...кто использует венец Торы, исчезнет» (*Пиркей авот* 1:12).

Вернёмся к Кабале. Р. Шимон бар Йохай оказался перед дилеммой: открывать или не открывать людям тайное знание, которым он обладал. «Если скажу, узнают *решаим* (злодеи), [и тогда] как будут служить своему Господину? Если не скажу, ученики утратят это [знание]» (*Зоар, Берешит* 11б). Великий *мекубаль* осознавал опасность передачи другим того, что постиг: высокое знание не должно достаться *решаим* – вот его мнение. Всё же причина, выдвинутая р. Шимоном, выглядит странной: «...узнают *решаим* (злодеи), [и тогда] как будут служить своему Господину?». *Решаим* не подчиняются предписаниям Творца и без изучения Кабалы, на то они и *решаим*.

Понять мысль р. Шимона помогут слова Виленского Гаона: «Тора для души, как дождь для земли: взращивает посеянное в ней. Она – эликсир жизни и смертный яд. Тора взращивает то, что в сердце человека. Если в сердце хорошее, она увеличивает страх перед Небесами. А если в сердце пропитанный горечью корень, полынь, оно зарастает болотной тиной» (*Эвен шлема* 1:11).

Болотная тина – атрибут *ситры ахра* (владения зла). Сердце, заросшее болотной тиной, символизирует потерю чувствительности к высокому. И это серьёзная болезнь души. А причина в том, что Тора, в отличие от математики, выводит наружу спрятанное глубоко внутри, о чём сам человек может и не подозревать. Налицо опасность перехода потенциального *раша* в явного. Этого, по-видимому, и опасался р. Шимон. Говоря о *решаим*, он не имел в виду людей, идущих против закона Торы. В настоящий момент они служат своему Господину. Однако при столкновении с тайным Учением тёмное в сердце, возможно, прорастёт. И тогда потенциальный *раша*

трансформируется в явного. Причём для него самого это может произойти незаметно. Ему будет казаться, что он тянется к высокому, приближается к пику духовности. А сердце, заросшее тиной, потерявшее живое восприятие жизни и высокого, он не ощутит.

Опасность при встрече с Кабалой чрезвычайно велика, и её нельзя недооценивать. Вот пример, относящийся к ближайшему окружению Ари-заля, состоявшему из десяти учеников. За несколько минут до смерти учителя один из них, р. Ицхак, приблизился к его постели и спросил учителя: «Что мы должны делать после (твоей смерти)?». Последовал ответ: «Скажи другим (ученикам), ссылаясь на меня, что с этого дня и далее вам не следует заниматься этим учением (Кабалой), потому что вы не понимаете его, как должно понимать, и придёте, упаси Б-г, к отрицанию и потере души. И только р. Хаим Виталь должен заниматься им тихо и тайно». Спросил р. Ицхак: «Разве нет у нас надежды, упаси Б-г?». Ответил Ари-заль: «Если будет у вас заслуга, я приду к вам и буду учить вас». Не понял р. Ицхак: «Как ты придёшь и будешь учить нас после ухода из этого мира?». Ответ был прост: «Не тебе вникать в сокрытое, как я приду к вам. То ли во сне, то ли наяву, то ли в видении…» (Ари-заль, *Шаар гильгулим* 39). Трудно представить себе, каким образом глубоко религиозные люди в результате изучения Кабалы могут прийти к отрицанию и потере души. Но очевидно, что на слова, произнесённые Ари-залем в последние минуты жизни, можно положиться.

Опасность, связанная с изучением Торы, о чём предостерегал Виленский Гаон, относится не только к Кабале, но и к другим разделам, в частности, к Талмуду. Здесь также нужно быть внимательным, чтобы Тора не обернулась для изучающего смертным ядом. Почему же тогда *мекубалим* прежних времён делали ударение именно на скрытой стороне Учения, делясь ею, правда, далеко не с каждым и зачастую в форме завуалированной, намеренно затрудняющей понимание?

«Если выйдет огонь и охватит тернии, и сгорят копны или колосья, или поле, то платить должен произведший пожар» (*Шмот* 22:5). Рамхаль предлагает неожиданное объяснение *пасука* (Рамхаль, *Оцарот, Мишпатим*): «Знай, что тайное, как огонь. Каждый, кто приближается к огню ближе, чем допустимо, из-за сильного жара понесёт ущерб. Так и тайны Торы. Каждому, кто желает приблизиться к ним ближе, чем положено, великая тайна причинит ущерб, ибо знание это чрезвычайно глубокое». Доброта Творца проявилась в том, что наиболее глубокую часть знания Он скрыл от большинства людей. Почему? — Человек, кому это знание не предназначено, получит «ожоги». И это одна из причин, почему р. Шимон не желал открывать тайное потенциальным *решаим*.

Тернии, о которых говорит *пасук*, согласно комментарию р. Йоханана, символизируют именно *решаим* (*Бава кама* 60а). А вот как поясняет этот термин Рамхаль: «Сказано в *Хумаше*: «и охватит огонь тернии». Это относится к овладению тайнами Торы. То немногое, что они узнают, — западня для них. Как огонь встречает на своём пути тернии: огонь небольшой, а пламя вспыхивает большое. Так и тайное в Торе: человеку, который не подготовлен, оно причиняет большое зло. Далее сказано: «и сгорят копны, или колосья, или поле». Это относится к изучению Талмуда, *Мишны* и *Хумаша*. Эти разделы Торы могут изучать люди, к которым не предъявляются столь высокие требования».

Пропустим ту часть комментария, в которой Рамхаль соотносит слова «копны, колосья, поле» с Талмудом, *Мишной* и *Хумашем*, но вникнем в смысл самого утверждения. Мудрецы учат (*Кидушин*): изучающий Тору должен делить свой день между тремя областями учения — *Танахом*, *Мишной* и Талмудом. Фраза: «и сгорят копны, или колосья, или поле» указывает, что у человека, негодного для изучения Кабалы, но, тем не менее, взявшегося за это, пострадают или вовсе прекратятся занятия Талмудом, *Мишной* и *Хумашем*. Тому,

кто преступил указание мудрецов о необходимости изучения открытой части Торы, предстоит поплатиться за это. Ведь человека, покинувшего этот мир, спросят не только о его исследованиях в области *Меркавы*. В Высшем Суде, вероятно, проявят интерес к тому, как обстояло дело с явными разделами Торы — Талмудом, *Мишной* и *Хумашем*.

Но дело не сводится к наказанию в будущем. Отрезав себя от света Торы, содержащегося в *Танахе, Мишне* и Талмуде, человек наносит непоправимый ущерб своему внутреннему развитию. Ари-заль придавал большое значение изучению Талмуда, считая его корнем постижения Торы. Р. Хаим Виталь приводит слова своего учителя, что без упорного и постоянного изучения Талмуда с необходимыми при этом *каванот* (устремлениями) невозможно постигнуть тайную часть Торы (Ари-заль, *Шаар руах акодеш*, стр. 35). Сам Ари-заль при изучении Талмуда давал шесть объяснений в рамках доступного знания, а седьмое — согласно скрытой стороне Торы (там же).

Вернёмся к комментарию Рамхаля. Заканчивает он его так: «Слова «платить должен произведший пожар» сказаны о раве, который учил тайному в Торе тех, кто не предназначен для этого. Он виновен в разжигании пожара. Но тот, кто учил тайному знанию людей, предназначенных для этого, о таком человеке сказно: «поднимает из праха бедняка» (*Теилим* 113:7), ибо он поднимает Исраэль из *галута*».

Человек, обучающий Кабале всех интересующихся, полагает, что совершает благое дело, поднимает слушателей на уровень, которого достиг сам. Из приведённых комментариев видно, что такой учитель допускает ошибку, за которую поплатится и он сам, и его ученики. Что побуждает его к просветительству, к ликвидации безграмотности? Намерения, скорее всего, возвышенные. Но одно дело намерение, а другое — истинная причина. И она, как выясняется, не лежит на поверхности. Посмотрим, как к этой проблеме подходит *Зоар* (*Идра раба* 128а).

Прежде чем посвятить избранных учеников в сокровенную часть Торы, р. Шимон посчитал нужным дать наставление: «Ходящий сплетником открывает тайну, а верный духом скрывает дело» (*Мишлей* 11:13). Сплетник разносит тайны других по белому свету, на то он и сплетник. Поэтому первое слово *пасука* «ходящий» ничего нового к концепции сплетника не добавляет. Более того: а если человек не идёт к другому, но сидит у себя дома, принимая гостя, и делится с ним интереснейшей информацией, разве он перестаёт быть сплетником? Вопрос: для чего в *пасуке* употребляется слово «ходящий»?

Для ответа на этот вопрос р. Шимон использует вторую часть *пасука*: «верный духом (*руах*) скрывает дело», то есть он не сплетничает. Душа, как известно, состоит из трёх частей: *нэфеш, руах* и *нешама*. Поскольку вторая часть *пасука* говорит про *руах* (дух), естественно считать, что и первая относится к этой части души. Рамхаль (*Адир бамаром*, стр. 83) поясняет: «*Нэфеш* и *нешама* стоят на местах, а все движения — от *руаха*». Речь, разумеется, не идёт о физических перемещениях. Слово «ходящий», казавшееся лишним, в действительности несёт смысловую нагрузку: в сочетании со словом «сплетник» оно указывает на причину, превращающую человека в сплетника. *Руах* подталкивает к сплетне. Таким образом, *Мишлей* в скрытой форме показывает, что *руаху* присущи два состояния: негативное — приводящее к сплетне, и позитивное — способствующее сохранению тайны. Объясняется же это тем, что *руах* может быть устойчивым или разбалансированным. Дисбаланс *руаха* — болезнь души. Вот что говорит в связи с этим р. Шимон: «Слово, услышанное им (сплетником), бродит в нём, подобно щепке на (поверхности) воды, пока она не будет выброшена наружу. В чём причина? — *Руах* неустойчив. Но про человека, у которого *руах* устойчив, сказано: «верный *руах* скрывает дело». Намерение р. Шимона очевидно: вскрыть перед учениками причину, толкающую человека на разглашение тайн Торы в местах неподходящих.

Рамхаль сравнивает «сплетника-кабалиста» с человеком, чей организм не принимает пищи. Еда не усваивается, но в виде рвоты выбрасывается наружу. Так же, если душа не способна усвоить высокое знание, впитать его в себя, происходит выброс наружу. Непосвящённым кажется, что они пьют из высокого источника, но в действительности не так: достаётся им, мягко говоря, суррогат.

Перейдём от учителя к ученику. Каким условиям должен удовлетворять человек, «приближающийся к огню»? Если кому-то кажется, что для изучения Кабалы требуется особенно высокий уровень праведности, то это не так. Тора в целом и Кабала в частности передана людям, не ангелам. Р. Хаим Виталь (Ари-заль, *Ликутим*, стр. 3) в этой связи приводит *мидраш*: «Царь взял себе двух слуг, чтобы они носили ему воду. Одному дал ведро треснутое, другому — целое, а награда обоим одинаковая, но при условии, что сердце обращено к Небесам» (*Ваикра раба* 19:2).

Царь в этом *мидраше*, конечно же, Всевышний. Вода, которую носят, как известно, символизирует Тору. Вода доставляется Ему. Что стоит за этим? — Тора изучается ради Небес, а не из корыстных побуждений. Р. Хаим поясняет: сердце, о котором говорит *мидраш*, — это душа человека, ибо она соединяет его с Небесами. Ведро треснутое — сердце, подверженное проникновению *клипот* (сил зла), имеющих к нему доступ. Сердце (душу) нужно связать с Небесами, чтобы оградить себя от проникновения чёрной силы.

Итак, Кабалу могут изучать не только совершенные праведники, которых *мидраш* сравнивает с ведром целым, но и люди с изъянами. Однако необходимым условием является устремление сердца к Всевышнему, причём не на словах, не только в искреннем желании быть близким к Нему, но и на деле, в повседневности быть ориентированным на Небеса. А если этого нет, и сердце устремлено к земному в многочисленных его проявлениях, то сила зла, почуяв высокое,

воспользуется тем, что ведро треснутое. Через трещину она доберётся до сердца. Отсюда опасность потери души.

Другое условие: об эффективном изучении Кабалы без изучения Талмуда не может быть и речи. Об этом уже говорилось со ссылкой на мнение Ари-заля. Аналогичным образом высказывается Рамхаль.

Помимо двух отмеченных условий: устремления сердца к Небесам и изучения Талмуда, есть ещё одно обстоятельство, которое следует учитывать желающему приблизиться к огню. Обратимся к комментарию *Зоар* (*Берешит* 55б) на *пасук*: «Это книга поколений Адама...» (*Берешит* 5:1). По одному из объяснений речь идёт о книге, которую Всевышний передал Адаму через ангела רזיא"ל (Разиэл). Книга посвящалась тайнам скрытой мудрости, на что указывает имя ангела: «раз» означает «тайна». Собрались вокруг Адама ангелы, желая узнать сокровенное. В этот момент предстал перед Адамом другой ангел по имени הדרניא"ל (Адарниэл) и сказал: «Адам, Адам, скрой славу твоего Господина (тайну этой книги), так как не разрешено ангелам узнать славу твоего Господина, но только тебе одному».

Во-первых, что в обнаружении славы Всевышнего? А во-вторых, известно, что ангелы ежедневно воздают Ему хвалу. Как тогда понять *Зоар*?

Корень всего мироздания — Всевышний. Отсюда моментально следует, что Ему присуще качество объединения всех сил, составляющих творение. (Так корень дерева в определённом смысле содержит в себе всё дерево.) Качество это входит в понятие *аШем эхад* (Б-г один, един). Человек сотворён по Его образу и подобию. Ему, на его, естественно, уровне, свойственно качество объединения разрозненного в целое. Свойство это позволяет воспринимать мир не локально, не каждое создание и явление само по себе, но в целом, то есть познать, что всё созданное подчинено единому началу, Ему одному. И это путь раскрытия славы Творца. Природа ангелов

иная: они лишены силы объединения, которой наделён человек (Рамхаль, *Клалей питхей хохма вадаат* 6). В силу этого истинная слава Творца для них непостижима. И хотя им хотелось заглянуть в книгу, переданную Адаму, это не входило в план Всевышнего: каждый воспевает Его славу в соответствии со своим уровнем. Тайное — не для ангелов. Поэтому Он послал Адарниэла с приказом скрыть от них книгу. Одна из причин нам понятна: Всевышний позаботился об ангелах, не подпустил их слишком близко к огню.

Спустимся с Неба (из сада Эдена) на землю. У качества соединять разрозненное в целое два аспекта: внешний и внутренний. Внешнее соединение учитывает внешнюю схожесть; внутренее соединение основано на улавливании внутренних связей. Например, два человека похожи чертами лица — это внешнее сходство; чертами характера — это ближе к внутреннему; душами — это сходство внутреннее.

Ангелы превосходят человека по чувствительности к *кдуше* (святости), ведь они лишены физического тела. Однако, если сравнить душу обычного ангела с *нешамой* человека, то выиграет последний. Своим происхождением ангелы обязаны внешней части творения, в то время как души людей составляют его внутреннюю часть. Ангелам наверху, как мы узнали из *Зоар*, закрыт доступ к тайной стороне мироздания. Так и на земле. Людям, не наделённым способностью соединять разрозненное, опираясь на внутреннее видение вещей, лучше стоять в стороне от тайного Учения.

* * *

Рамхаль в самом начале своего комментария к *Идра раба* приводит выдержку из *Зоар*, где предсказывается время, когда Исраэль почувствует вкус *эц хаим* (древа жизни) — и это книга *Зоар*. Эта книга поможет народу выйти из *галута*. Дожили ли мы до этого момента или нет — сказать трудно. Тем не менее, влияние *Зоар* на умы людей растёт.

Если предсказание *Зоар* начало сбываться, то Небеса помогут изучающим *Зоар*, и их число будет расти. Второе обстоятельство налицо: количество людей, обращающихся к Кабале, увеличивается. Что касается первого, то это трудно проверить объективно. Звучит парадоксально, но наряду с беспрецедентным падением духовности, поднимается сила диаметрально противоположная: тяга к *кдуше*, к глубинному пониманию. И это закономерно, ведь мудрецы говорили: «В день разрушения Храма родился Машиах».

В каждом событии обнаруживаются две стороны: плюс и минус. *Ситра ахра* не остаётся в стороне, ей тоже хочется ухватить пирог с царского стола. Используя знамение времени, тягу душ к высокому, она без труда находит многих, чьи сердца походят на треснутые сосуды, но не устремлены к Небесам. От потребности быть возвышенным до высокой жизни далеко. Подобно бабочке, летящей на горящую свечу, люди устремляются к тайному и получают ожоги, а то и теряют души (Рамхаль, *Адир бамаром*, стр. 73).

На службе у *ситры ахры* «новые кабалисты», которых *Зоар* называет «кабалистами-сплетниками». Намерения хорошие: они хотят вывести безграмотных из *галута*, напичкав их высокими терминами. Однако желание хорошего и результат, к которому приходят, разнятся, как белое и чёрное. Конечно, во всяком явлении встречаются исключения, и читатель поспешно может отнести себя к их числу. Предпочтительнее всё же подойти к себе критически, и сделать это не откладывая, немедленно, чтобы избежать расплаты: не проиграть жизнь, а заодно и будущее.

Но как быть со знамением времени? Ведь если высокое витает в воздухе, им очень хочется воспользоваться. Однако есть Кабала, а есть её плоды. Сердцевина — для немногих, но плоды могут быть поданы гостям к столу. И все-таки, угощая ими непосвящённых, следует быть предельно осторожными.

Правильно будет делиться со слушателями концепциями, которые затрагивают основы жизни, питают душу, излагая их на глубоком уровне, почерпнутом из *Зоар*. Не просто правильно, но необходимо — в этом знамение времени. При этом следует учитывать силу слова. Мы не сознаём, что слово, тем более произнесённое на священном языке, оказывает воздействие на происходящее за кадром. Кабалистическая терминология в устах неподходящих — вещь не безобидная, она служит пищей для *ситры ахры*. Через неё та получает доступ к сердцевине. И это то, чего опасались и старались избежать *мекубалим* всех времён. Ведь учитель, который учит тайному в Торе тех, кто не предназначен для этого, виновен в разжигании пожара. Но верно и другое: если знание тайного в умелых руках, то о таком человеке сказано: «поднимающий из праха бедняка», ибо он поднимает Исраэль из *галута*».

ГАЛУТ. ЕГО СМЫСЛ И ПРЕДЫСТОРИЯ

Праведнику Даниэлю в ночном видении были открыты четыре эпохи, четыре испытания, через которые предстояло пройти нашему народу. Явились ему во сне четыре зверя, каждый из которых олицетворял суть одного из испытаний. Последний из зверей представляет для нас особый интерес, ибо отражает *галут*, в котором евреи оказались после разрушения второго Храма. Изгнание растянулось на многие века и до сих пор не завершилось.

Даниэль свидетельствует: «Потом увидел я в видении ночном, что вот, четвёртый зверь — страшный и ужасный, и очень сильный, и большие железные зубы у него. Он пожирает и дробит, а останки топчет ногами...» (*Даниэль* 7:7). Неужели это действительно описание нашего времени? Предсказание Даниэля не ограничивается трагедией погромов, холокоста, но включает и внутренние процессы жизни евреев в *галуте*. И если то, что с нами происходит, не видится в столь мрачном свете, то причина не в ошибке предсказания, а в искажённом взгляде на сопутствующее *галуту* внутреннее разрушение.

Разрушения эти разнообразны. Каждое имеет свою причину, а то и несколько. Однако за всем стоит главная — суть *галута* в целом. И нельзя добиться подлинного успеха в

решении локальной проблемы, игнорируя главное. Выяснение сути *галута* и того, что с нею связано, — предмет нашего разговора.

Первый *галут* восходит к заре человечества: «И выслал его (Адама) *аШем Элоким* из сада Эден...» (*Берешит* 3:23). Наказание, понесённое Адамом, в точности отвечало его преступлению. Вероятно, было не просто протянуть руку и сорвать плод с *эц хаим* (дерева жизни). И человек пошёл на поводу у змея, вкусил плод от *эц адаат тов в'ра* (дерева познания добра и зла). Последствия оказались катастрофическими как для него самого, так и для его потомков во всех последующих поколениях. Суть в том, что своим действием Адам отделил *эц адаат* от *эц хаим*. Эта мысль нуждается в разъяснении.

Зоар (*Берешит* 35б) приводит два *псуким*: «...от всякого садового дерева можешь есть. И от дерева познания добра и зла, не ешь от него...» (*Берешит* 2:6-7). Смысл одного *пасука* противоречит смыслу другого. Первый предписывает еду с любого дерева, а второй вводит запрет на одно из них. *Зоар* поясняет: «Разрешил (Всевышний) ему (Адаму) всякое дерево (в частности, *эц адаат*), если будет есть вместе (с *эц хаим*), ибо мы видим, что Авраам ел, Ицхак, Яаков и все пророки ели и жили».

То, что праотцы и пророки снимали плоды с *эц адаат* удивления не вызывает, ибо дерево это является духовным прообразом существующего мира и, по сути, его корнем. Но как они при этом вкушали плоды от *эц хаим*, растущего в саду Эден, — это уже загадка. Однако не будем забывать, что, как *эц хаим*, так и *эц адаат*, никогда, ни во время Адама, ни сейчас, не являлись и не являются физическими деревьями. Еда от них представляет собою *шефу*, нечто исходящее от этих духовных сторон творения.

Последствия действия выходят за рамки видимого мира. Выполнение *мицвы* или прегрешение, да и вообще любой поступок, слово, мысль, — всё это оказывает неуловимое глазом влияние на внутренний мир человека. Похоже на

привычную для нас еду: продукт, попадая внутрь, абсорбируется организмом. Так и совершённое действие оседает внутри. Еда с *эц адаат* — это поступки, слова, мысли, совершаемые в рамках законов, диктуемых духовной сущностью, именуемой *эц адаат*. *Шефа*, приходящая от этого дерева, отвечает тому, что происходит на земле.

Идея *Зоар* в том, что еда от *эц адаат* не была запрещена Адаму. Но она дозволена только в сочетании с *шефой*, идущей от *эц хаим*. Духовный уровень Авраама, Ицхака, Яакова и пророков позволял им это. На практике это означало следующее: материальный мир, в котором они пребывали, служил для них оболочкой, отражающей главное — духовное начало, волю Творца мироздания.

Вот один из примеров: на пути в дом Лавана Яаков даёт обет: «Если Б-г будет со мною и сохранит меня на этом пути, которым я иду, и даст мне хлеб, чтобы есть, и одежду, чтобы одеться...» (*Берешит* 28:20). Рамхаль комментирует: он попросил хлеба и одежды, самое необходимое, но даже когда праведники просят необходимое, их устремления сводятся к *тикуну* (усовершенствованию) духовных светил верхнего мира (Рамхаль, *Оцрот*, стр. 26). Далее Рамхаль описывает место, отведённое духовной сущности хлеба и одежды в верхних светилах. Открыв для себя это, понимаешь, в чём на самом деле состояла суть обета Яакова. Живя на земле, в мире, основой которого служит *эц адаат*, он был тесно связан с *эц хаим*.

Адаму было предписано следовать такой дорогой: «От всякого дерева можешь есть». Однако еда с *эц адаат* как такового ему была запрещена: «...не ешь от него, ибо в день, когда станешь есть от него, смертен, смертен будешь». *Зоар* поясняет: «...это дерево — дерево смерти. Каждый, берущий с него отдельно, умирает, ибо яд смерти принял, поскольку отделил его от *эц хаим*» (там же). Проясняется суть первого и вместе с этим любого последующего *галута*: удаление от *эц хаим* с сопутствующей этому духовной смертью. С Адамом так и произошло. В тот самый день верхняя часть его души

покинула тело (*Гинзей Рамхаль*, стр. 130). Утрата части души равносильна частичной духовной смерти.

Слово «смертен» упомянуто дважды. *Зоар* поясняет, что предсказание касалось не только Адама, но также евреев, а именно: разрушения двух Храмов. Разрушению первого Храма сопутствовало отдаление верхней *Шхины*, а разрушению второго Храма — отдаление нижней *Шхины* (*Зоар, Берешит* 26а). Поскольку *пасук* адресован одновременно и Адаму, и нам, то, очевидно, суть нашего *галута* та же, что и изгнания первого человека: отдаление от *эц хаим*, духовное умирание. Поэтому *Зоар* и говорит об удалении *Шхины*, которая на языке мудрецов называется *сад аШем* и является аналогом сада Эден (*Зоар, Берешит* 27а).

Не вступает ли концепция отдаления *Шхины* от Исраэля в противоречие с известным положением, что *Шхина* сопровождает наш народ в *галуте* (*Зоар, Берешит* 27б)? На самом деле, и то, и другое верно. Мудрецы сравнивают *Шхину* с луной. Во всех своих фазах луна пребывает на небосводе и сопровождает народ в *галуте*, символом которого является ночь.

Затемнение части луны можно интерпретировать как «ущерб» *Шхины* в некоторых её аспектах. Мысль эта находит подтверждение в происходящем в нижнем мире: *галут* Исраэля отмечен духовными взлётами и падениями, причём общая тенденция — постепенная утрата духовности. Но ведь верхний *галут*, *галут Шхины*, отражает земные процессы. Зрительный образ: серп луны становится всё тоньше.

Приведённое рассуждение звучит правдоподобно и принимается за чистую монету. Тем не менее, мысль, что *Шхина* хотя бы в одной своей части лишилась *кдуши*, является абсурдной по той простой причине, что Она представляет собою одну из форм существования Всевышнего. Можно ли допустить, что Он в каком-то из своих качеств лишён *кдуши*? Разумеется, нет. Тогда в чём смысл термина «*Шхина* в *галуте*»?

Дело в том, что наше усердное служение придаёт силу Творцу, как сказано: «Дайте силу *Элоким...*» (*Теилим* 68:35). Грехи, увы, также не проходят бесследно. Они прибавляют силу чёрной стороне творения, именуемой *ситра ахра* (дословно: другая сторона, сторона, противоположная *кдуше*). По закону, установленному Высшей Справедливостью, из-за грехов евреев *ситра ахра* получает право на дополнительное питание. Возникает опасность, что вследствие наших многочисленных прегрешений *ситра ахра* растучнеет чрезмерно, что приведёт к расшатыванию, а затем и разрушению мироздания. Печальный пример — потоп, обрушившийся на землю в поколении Ноаха. Необходимо прибегнуть к тому, что ограничит питание *ситры ахра*. Механизм, осуществляющий это, носит название «сокрытие лица». У Всевышнего нет «лица» в общепринятом смысле. Попробуем уяснить, что стоит за этим термином.

Обратим внимание на человека. Самая живая часть тела — это лицо. Именно там *нешама* (душа) проявляется больше всего. Этим объясняется отличие лиц праведников от лиц остальных людей — они озарены духовным светом. *Шхина* — это часть Его бытия, наиболее к нам приближенная. *Шефа* от Неё поступает в творение. В этом смысле *Шхина* по отношению к творению и есть Его «лицо». И тогда *сокрытие лица* Всевышнего означает сокращение потока *шефы*, исходящей от *Шхины*. Всё созданное, в том числе и *ситра ахра*, получает при этом меньше питания. И теперь разрушение, производимое тёмной силой, не столь велико. Это в нашу пользу. С другой стороны, поскольку световой поток, излучаемый *Шхиной*, ослабевает, уровень нашей духовности снижается. Расплачиваться за сносное существование в этом мире приходится ослаблением связи с высокой духовностью. Отдаление от *эц хаим* — суть *галута*.

Но что происходит со *Шхиной*? Разве она, упаси Б-г, утратила *кдушу*? Конечно, нет. Просто Она действует в ином режиме, том, что подходит для *галута*. Царь Шломо, имея в

виду *Шхину*, выразил это так: «Не смотрите на Меня, что я почернела...» (*Шир аширим* 1:6).

Вернёмся к двум противоречивым, на первый взгляд, высказываниям: *Шхина* «отдалилась» и, в то же время, «сопровождает» нас в *галуте*.

Прежде всего следует учесть, что термины: «отдалилась» и «сопровождает» применительно к *Шхине* не являются категориями физического мира. Употребляются они лишь как иллюстрация нематериальных процессов. Итак, непосредственное соприкосновение с *Шхиной* исключено. Связь с Нею опосредованная: через *шефу*, воспринимаемую творением. Убавление потока *шефы* рассматривается как удаление *Шхины*. Но поскольку *шефа*, хотя и в меньшей мере, до нас всё же доходит, мы вправе говорить, что *Шхина* сопровождает нас в изгнании. Интересно, что это означает.

Вся история народа имеет прообраз, восходящий к жизненному пути праотцев: Авраама, Ицхака, Яакова. *Галут*, как легко заметить, связан с Яаковом. Двадцать лет жизни проведены им в стране Лавана, а заключительные семнадцать — в Египте. Эти изгнания были предварены пророчествами. Перед первым изгнанием сказано: «И вот, Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда бы ты ни пошёл...» (*Берешит* 28:15). Перед вторым сказано: «...не бойся сойти в Египет, ибо народом великим Я сделаю тебя там. Я сойду с тобою в Египет...» (*Берешит* 48:3-4).

Условия, в которых народ оказался в рассеянии, увы, далеко не благоприятные. Опасность как духовного, так и физического уничтожения возникала снова и снова. Беспрецедентно, чтобы на протяжении веков народ, не имеющий своей земли, гонимый, сохранился физически и духовно. Обещание Всевышнего — «сохраню тебя везде, куда бы ты ни пошёл» — не утратило силы. И в наши дни нужно твёрдо верить, что, несмотря на все ухищрения *ситры ахра*, Он не изменит Своему слову и отыщет способ защитить Свой народ.

Подтверждение находим в Пятикнижии: «И сказал Б-г Ноаху и сыновьям его: Вот, я устанавливаю союз Мой с вами и с потомками вашими после вас... и не будет больше истреблена всякая плоть водами потопа... И сказал Б-г: вот знак союза... Радугу Мою дал Я в облаке...» (*Берешит* 9:8-12).

Радуга — явление физического мира — служит, как сказано в *пасуке*, знаком, символом. Что этот символ обозначает? — *Зоар* поясняет: *Шхину* (*Зоар, Ноах* 72б). Радуга в облаке — символ *Шхины* в окружении *клипот*, атрибутов *ситры ахра* (*Гинзей Рамхаль*, стр. 93).

Другое воплощение *Шхины* — это ковчег, в котором спасся Ноах. В момент потопа *ситра ахра* получила почти абсолютную власть над миром. Воды потопа смели всё живое. *Шхина* (ковчег) защитила лишь семью праведника, а также животных, вступивших под его покровительство и вошедших в ковчег. После потопа на власть *ситры ахра* было наложено ограничение. Полного разрушения больше не произойдёт. Но будет *галут* — разрушение частичное. В изгнании нет материального воплощения *Шхины* — ковчега, но присутствует Её символ — радуга (*Рамхаль*, там же).

Всякий союз предполагает партнёрство двух сторон. Союз со Всевышним тоже отвечает этому правилу. Талмуд (*Бава кама* 38а) отмечает: изначально предусматривалось, что потомки Ноаха будут следовать семи *мицвот*, ранее данных Адаму, на которые указывает трактат *Санхедрин* (56б). Тогда Всевышний свёл бы до минимума влияние *ситры ахра*. И, значит, следование семи *мицвот* внесло бы в жизнь стабильность. Однако народы земли не справились со своей ролью. И тогда Всевышний взял Себе другого союзника, возложив на него выполнение шестисот тринадцати *мицвот*. Теперь от добросовестного служения евреев зависит стабильность жизни, а там, где обнаруживается наша слабость, *ситра ахра* набирает силу. Облако, обволакивающее радугу, становится плотнее, перерастает в тучу. Световой поток, излучаемый

Шхиной, ослабевает. Тем не менее, как установлено союзом, полного разрушения никогда не произойдёт. Народ сохранится как физически, так и духовно.

Но не только возможностью сохраниться мы обязаны Всевышнему. Ведь о *галуте* сказано: «...народом великим Я сделаю тебя там» (*Берешит* 48:3). Причастность к великому греет душу, укрепляет достоинство. Однако удержимся от соблазна и лучше попробуем понять, в чём состоит величие Исраэля.

Из всех народов только Исраэль мудрецы поставили рядом с первым человеком. Вникнем в это сравнение. В Талмуде сказано (*Хагига* 12а), что голова Адама достигала неба. Наивно полагать, что Талмуд повествует о физическом гиганте. Размер тела и человеческая значимость — категории разные. Духовный рост Адама определял высоту его действий. Их последствиями являлись преобразования верхнего мира, который здесь обозначен как небо. Не случайно упомянута голова. Известно, что в ней как бы гнездится *нешама* – верхняя часть души. Она-то и связывает нас с небесами.

У духовного величия две стороны. Позитивная — возможность произвести *тикун* (исправление, усовершенствование) на верхних этажах творения. Негативная — опасность привести творение в состояние дисбаланса. Первородный грех – явное тому подтверждение.

Сравнение Исраэля с Адамом указывает на величие народа. На горе Синай Всевышний даровал Тору, наделив нас силой воздействия на верхние миры. Отведав запретный плод, Адам отделил *эц адаат* от *эц хаим*, что является, как было выяснено, сутью *галута*. И теперь наша задача — осуществить *тикун*, исправить содеянное первым человеком. А именно: используя Тору, соединить два дерева и тем самым покончить с *галутом*. Окончательное избавление от власти *ситры ахра* возможно лишь после установления всех необходимых *тикуним*. Работа в этом направлении выявляет величие народа, как сказано: «народом великим Я сделаю тебя там...». Где – там? В *галуте*. Истинный смысл пребываня в изгнании — духовно состояться. Как? Предпринимая шаги по выходу из изгнания.

Насколько применима эта концепция к нашему поколению? Проблема в том, что наш духовный рост по сравнению с предками явно ниже. Достаточно ли его, чтобы влиять на мироздание? Распространяется ли на наше время предсказание: «народом великим Я сделаю тебя там»?

Скрытое знание отмечает у человека 613 органов (нефизических), равно как в творении 613 основных узлов. Грех Адама определил власть *ситры ахра* над *эц адаат* в целом. Из места начального пребывания её влияние распространилось на все 613 частей человека, равно как и на 613 частей творения. И теперь вместо одного глобального *тикуна* приходится исправлять многочисленные участки творения.

С людьми произошло нечто похожее. *Нешама* первого человека уже не включала в себя все остальные *нешамот*. Многие из *нешамот* в тот момент пали — спустились во владение *ситры ахра*. Их так называемая одежда обрела примеси *клипот*. И теперь, в соответствии с приобретённым загрязнением (у каждого оно своё), *нешаме* необходим *тикун*.

Налицо раздробленность, которая с поколениями лишь возрастает. Соответственно, восстановление проходит по многочисленным каналам. Причём у каждого поколения своя уникальная цель. Специфика нашего времени — господство бездуховности. Поверхностное восприятие мира проявляется абсолютно во всём. Такая поверхностность возникает как следствие оторванности от корня, начальная причина которой кроется в образовании разрыва между *эц адаат* и *эц хаим*. Тьма *галута* пропорциональна степени разрыва.

Вспомним видение Даниэля: «...четвёртый зверь страшный и ужасный, и очень сильный и большие железные зубы у него. Он пожирает и дробит, а останки топчет ногами...» (*Даниэль* 7:7). Противостоять подобной силе трудно, тем более, что действовать приходится в условиях мрака бездуховности,

близкого к кромешному. При недостатке питания даже высокой *нешаме* трудно распрямиться, достичь своего подлинного роста. Однажды Ари-заль сказал своему ученику р. Хаиму Виталю, что если бы *нешама* р. Хаима пришла в мир в эпоху *танаим* (мудрецов Торы времён *Мишны*), она по своему росту была бы в ряду первых из них. Наше поколение несравненно ниже, чем поколение Ари-заля. Мрак скрадывает силу *нешамы,* и потому возникает сомнение в возможности влияния на мироздание.

Тем не менее, от служения Всевышнему мы не освобождены, и на наше поколение тоже возложена обязанность осуществлять *тикуним*. Каналы, которые необходимо прочищать, многочисленны, но их духовный уровень не столь велик. Расчищать приходится самые нижние этажи творения. Продвижение к свету при нынешних условиях на один шаг является *тикуном*, возможно, не меньшим, чем продвижение на сто шагов для людей, живших пару сотен лет тому назад.

Из всего сказанного может показаться, что *тикун*, доставшийся нашему поколению, доверен исключительно высоким *нешамот*. В каком-то смысле это действительно так. Однако на смысл происходящего можно посмотреть под иным углом. Помимо *галута*, в котором оказался народ в целом, имеет место индивидуальное изгнание.

Человек сотворён по образу и подобию. Это означает, в частности, что его устройство отражает процессы, царящие в творении. Отрыв от *эц хаим*, отдаление *Шхины*, Её своего рода погружение в *клипот*, — всё это прослеживается в каждом из нас. *Нешаму* можно считать аналогом *Шхины*, её соединение с телом — *Шхина* в *галуте*. Одежда каждой *нешамы* подвержена влиянию сил добра и зла (*ейцер тов* и *ейцер ара*), а грехи ведут к загрязнению одежды. И это аналог облака, обволакивающего радугу — *Шхину*. Чем больше духовное загрязнение, тем плотнее облако, и свету труднее пробиться через него. Концепция *галута* налицо. И это — индивидуальное изгнание.

Как отмечалось, смысл *галута* в выходе из него. Суть исхода — приближение к *эц хаим*, к установлению связи со своей собственной *нешамой*. Очищение одежды достигается благодаря изучению Торы и выполнению *мицвот*. И это тот *тикун*, который по силам каждому, независимо от роста его души. В свою очередь, успех *тикуна* пропорционален качеству служения.

Рецепт прост. Почему же он не действует, и мы лишь погружаемся в *галут* вместо того, чтобы приблизить время избавления?

Ночь, символ *галута*, — время, отведённое сну. В молитве перед сном мы произносим: «В руку Твою отдаю на хранение *руах* мой» (*Теилим* 31:6). Слова «в руку Твою отдаю» означают, что во сне душа приближается к Творцу. Ари-заль (*Эц хаим* 8:5) поясняет, что не вся душа спящего, покидая тело, поднимается наверх, но лишь та её часть, которая именуется *руах*. Нижняя же часть души — *нэфеш* — остаётся внутри. Таким образом, духовное состояние спящего ниже, чем у бодрствующего. Ослабление высокого позволяет низкому поднять голову. Таков закон. Тёмные силы, посланники *ситры ахра*, учуяв возможность подкрепиться, овладевают спящим. Питание, на которое они претендуют, конечно же, от *кдуши*, от *нэфеш*, которая остаётся в спящем. В чём выход? «*Нэфеш* и её силы запираются и скрываются внутрь сердца...» (там же). Ари-заль сопоставляет сокрытие *нэфеш* внутри сердца с Ноахом, спасавшимся от потопа в ковчеге. Разрушительные воды потопа, бушевавшие вокруг, он сравнивает с негативными силами *тумы*, овладевающей спящим. *Нэфеш*, укрывшаяся в сердце, предоставляет телу меньше *шефы*. Жизненная сила спящего идёт на убыль. Это ли не аналог *галута*? Человек спит. Но ведь такова наша жизнь: то, что нам представляется бодрствованием, в плане духовности — спячка.

Именно так *галут* представлен в Пятикнижии. Предсказанию об изгнании: «знай, что пришельцами будут потомки

твои в земле не своей...» (*Берешит* 15:13) сопутствует сон: «крепкий сон напал на Авраама...». Сон и *галут* поставлены рядом. Этот сон-*галут* для человека высокой духовности представляется кошмаром, как сказано: «...и вот ужас и тьма великая падает на него».

Рано или поздно сон кончится. По свидетельствам пророков, Всевышний выведет народ из *галута*. Однако, как сказано в Талмуде, исход будет не из лёгких. Четвёртый зверь в видении Даниэля будет стоять до последнего. Но стоит ли отдавать себя на заклание *ситре ахра* и продолжать спать, послушно приближаясь к развязке? Не правильнее ли пробудиться по своей воле и осуществить свой личный исход?

Современный *галут* создал атмосферу поверхностности. Её дух поразил все без исключения аспекты жизни. Он умудрился проникнуть даже в сокровенный раздел Торы — Кабалу. Уход от поверхностности, от, пусть правильного, но штампа — это отдаление от *ситры ахра* и приближение к *эц хаим*. Но путь требует определённости и уже очерчен еврейскими мудрецами: изучение Торы, выполнение предписаний, хорошие дела. При этом нужно связать себя с внутренней стороной жизни, с внутренним пониманием Торы, с внутренней стороной *мицвы*. Когда душа, ищущая высокое, находится на правильном пути, она получает помощь свыше и обретает высоту.

ВЫБЕРИ СВЕТ!

События давно минувших дней всплывают приятными или не совсем приятными воспоминаниями. Порою, спустя годы, они повторяются и проживаются вновь и вновь. Война Маккавеев с греками из их числа.

В книге *Зоар* встречаем упоминание о семидесяти ангелах и ещё четырёх, расположенных над ними. За числом 70 стоят народы земли, в то время как число 4 относится к четырём царствам, которые Всевышний в ночном видении представил праведнику Даниэлю (*Даниэль* 2:31-45). Это Вавилон (времён Невухаднецара), Персия (история *Пурима*), Греция (история *Хануки*) и Эдом (начиная с римского владычества и по сей день).

Ангелы никуда не исчезли. Изменилась лишь форма их вмешательства в земные события. Мы, евреи, не имеем персонально приставленного к нам ангела, но живём среди народов, ходящих под семьюдесятью, которые, в свою очередь, находятся в зависимости от четырёх. Таким образом, ни одно из четырёх царств не растворилось в прошлом. «Греки» (не тот, конечно, народ, но выражаемая им идея – эллинизм) продолжают испытывать нас. Форма современного противостояния эллинизму исключает применение оружия. Но как одержать победу? Об этом и пойдёт речь.

Завуалированное указание на четыре испытания находим в Пятикнижии, причем в самом начале текста, что подчеркивает значимость этих испытаний.

«Земля была пуста и хаотична и тьма над бездною» (*Берешит* 1:2). Слова «пуста», «хаотична», «тьма», «бездна» относятся к четырём силам верхнего мира (четыре ангела – их воплощение) и, тем самым, к четырём земным противостояниям. Слово «тьма», третье в списке, мудрецы относят к грекам.

Неожиданное сопоставление, якобы фальсификация истории. Нам известно, что эллинизму сопутствовал расцвет науки, искусств, философии, культ красоты, в частности, красоты и гармонии тела. Разве не так? Проблема не нова. Посмотрим, как она разрешена в самом Пятикнижии.

Антипод тьмы — свет. Тьма и свет не индифферентные силы. Они связаны одна с другой, как «плюс» и «минус», противоборствуют, стремятся уничтожить одна другую. Не случайно в Пятикнижии тьма и свет соседствуют: вслед за упоминанием греков («тьма») читаем: «И сказал *Элоким*: Да будет свет!..» (*Берешит* 1:3). Возникает предположение: чтобы осилить эллинизм (тьму), достаточно соединить себя со светом, о котором говорит Тора, со светом, творившим мироздание.

Звучит логично и заманчиво, но, в то же время, утопично. Ведь прямо сказано (*Мидраш раба* 3:6), что первозданный свет был спрятан Всевышним для *цадиким* (праведников), — он осветит их жизни в Грядущем мире. С другой стороны, р. Янай объясняет, что слова «да будет свет» относятся к деяниям *цадиким* (*Мидраш раба* 3:8). Они находят отклик в верхнем мире и даже достигают запредельного света. Если так, то проблема не столь уж неразрешима. На самом деле, со спрятанным за семью замками можно установить связь, причём двустороннюю.

Сказал р. Шимон: «*Мицвот*, данные Всевышним Исраэлю, все в Торе в общем виде записаны» (*Зоар, Берешит* 11б). Комментаторы поясняют: *мицвот*, разбросанные по всему

Пятикнижию, намёками обнаруживаются в самом начале текста («в общем виде записаны»). В частности, *мицва* любви к Творцу — «И люби *аШем*, своего Б-га, всем сердцем твоим, и всею душою твоею...» (*Дварим* 6:5) — скрытым образом отмечена в третьем *пасуке*: «да будет свет» (*Зоар*, там же).

Перед нами один из способов приблизиться в какой-то степени к свету первого дня творенья — достаточно выполнить *мицву* любви к Всевышнему! Такова теория. На практике же, если мы спросим религиозного еврея: «Ты любишь Б-га?», то получим ответ: «Разумеется». Но вопрос, поставленный иначе: «Связан ли ты со светом, творившим мир?», вызовет недоумение, даже подозрение, что в вопросе скрыт какой-то подвох. Несоответствие между тем, чему учит Тора, и действительностью всегда вызвано ошибочным пониманием того, что имеет в виду Тора.

Попробуем вникнуть в идею, выдвинутую р. Шимоном. Зададимся вопросом: что общего между любовью к Всевышнему и тем первичным светом? Рамак в этой связи приводит слова царя Давида: «Мир будет милостью (*хэсэд*) построен» (*Теилим* 89:3). Можно принять идею, что свет и *хэсэд* связаны, — оба строили мироздание, но причём тут любовь, о которой говорит р. Шимон?

Три понятия: свет, *хэсэд*, любовь в пояснении Рамака поставлены в один ряд. Что их объединяет? Свет заполняет все точки отведённого ему пространства. Суть *хэсэда* — дать от себя другому, причём максимально. Мы видим, что эти понятия связаны не только как сотворившие миры силы, но и по существу: каждому присуще свойство давать без ограничений. Лишь ограниченность объекта, принимающего свет или *хэсэд*, может положить им предел. Любовь из той же категории: суть её в сближении, при котором, в первую очередь, отдаёшь, а не берёшь. (Известный пример, иллюстрирующий эту идею: утверждение «я люблю рыбу» свидетельствует не о любви к рыбе, а о желании доставить удовольствие себе

любимому, проглотив объект «любви».) Подлинная любовь требует самоотдачи. Теперь понятен комментарий Рамака: *хэсэд* необходим для выявления внутренней связи между любовью и светом.

Вернёмся к словам р. Шимона: корень любви к Всевышнему в духовном свете, с которого всё началось. Ясно, что плод связан с корнем. Отсюда следует, что успешное выполнение этой *мицвы* позволит приблизиться к желанному свету и, тем самым, одолеть тьму, распространяемую греками.

Выполнение *мицвы*, как правило, предполагает совершение конкретных действий. Любить человека или работу — это понятно. Любовь проявляется и раскрывается в поведении по отношению к тому, к чему в этом мире можно приблизиться, связать себя с ним. Но как быть с любовью к Всевышнему? Что я могу предложить Творцу? Отвечая на этот вопрос, Талмуд предлагает решение: построй синагогу. Почему именно синагогу? Может, железную дорогу или, скажем, больницу?

В строительстве железной дороги или больницы много плюсов, но отсутствует элемент *кдуши*. Синагога — дом молитвы. Основное назначение молитвы — привлечь в этот мир *кдушу* из верхнего «колодца». Как животное идёт к водопою, так и определённая часть верхнего мира поднимается ещё выше, принимает от Него *шефу* (влияние, своего рода питание) и, возвращаясь на прежнее место, делится ею с оставшимися внизу. Сказанное — упрощённое описание ежедневного процесса, инициируемого нашей молитвой. Природа Творца нематериальна, суть её — *кдуша*. Приближая к нижнему миру *кдушу*, антипод материальности, мы в определённом смысле сближаемся с Ним. Сближение — суть любви. Учитывая это, Талмуд советует, как выразить свою любовь: построй синагогу.

Но это ли имеет в виду р. Шимон, указывая на связь любви к Всевышнему с первоначальным светом? Отчасти, да. Свет этот, являющийся одним из Его проявлений, построил мир, одно из назначений которого — служить вместилищем *кдуши*. А ты построй синагогу. Похоже.

Однако суть сближения всё же не в том.

Человек — соединение души и тела. Так и в Творении: есть внутренняя часть — души людей, и внешняя — ангелы и другие силы, образующие «древо творения» и обеспечивающие его чудесное функционирование. Внутренний аспект света сотворил души. *Хэсэд* тоже делится на внешний и внутренний. Конкретные действия: благотворительность, посещение больного, — проявления внешнего *хэседа*. Пример внутреннего *хэсэда* — роль души по отношению к телу. От души к телу переходит жизненная сила. Это ли не *хэсэд*, причём не локальный, затрагивающий отдельные органы, — ведь жизненная сила питает всё тело! Так свет распространяется во всём отведённом ему пространстве.

Рав (учитель) учит *талмида* (ученика). Какой это *хэсэд*? По-видимому, внутренний, ведь происходит подпитка души. Не умаляя значения внешнего *хэсэда*, согласимся: внутренний *хэсэд* иного качества и, в силу этого, выше.

Поскольку любовь в родстве со светом и *хэсэдом*, она тоже допускает разделение на внутреннюю и внешнюю. Одно дело, когда человек построил синагогу — место, притягивающее *кдушу*. Другое дело, когда его собственная душа постоянно сориентирована на *кдушу*.

Разве не этому учит Тора? «Люби *аШем*, своего Б-га, всем сердцем твоим и всей душою твоей». Внутренняя любовь к Творцу, устремление души оживляет выполнение *мицвот*, возвышает каждое действие. Напоминает миссию души, когда жизненная сила проникает в каждый орган. Внутренная любовь и внутренний *хэсэд* почти близнецы.

Внутренняя любовь вызывает естественное движение души к внутреннему свету. Следует это из того, что природа света-*хэсэда*-любви одинакова. Одновременно с этим, внутреннее тянется к внутреннему, а внешнее — к внешнему. Поскольку внутренний свет создал именно души, то любящий Всевышнего возвращает душу к её корню.

Указание на два типа любви встречается у р. Элиэзера: «Есть тот, кто любит Его, потому что богат, долго живёт, окружён детьми, дана ему власть над врагами, дела его складываются, и из-за этого он любит Его..» (*Зоар*, *Берешит*). Но что если Всевышний обратил к человеку *дин* (суд), и у того начались неприятности? Будет ли он по-прежнему любить Творца? Если да, то любовь его совершенна: любит и когда хорошо, и в невзгодах, причём второму типу р. Элиэзер отдаёт предпочтение, считая его главным. Любовь к Всевышнему — производная первоначального света. Уже в корне намечено разделение на две стороны. Р. Элиэзер объясняет: «Свет сотворения мира вышел, а затем был спрятан. Когда был спрятан, проявился суд...» (там же). Свет исходный символизирует отсутствие изъяна, благополучие. А тот, что остался после сокрытия, свет этого мира, олицетворяет качество *дин* (суд). Если любовь к Всевышнему выдерживает проверку реальностью, в чьей основе *дин*, то эта любовь совершенна.

Задумаемся, не противоречит ли подход р. Элиэзера результату, к которому мы до этого пришли? Суть внутренней любви — тяга души к *кдуше*. Р. Элиэзер про эту сторону не упоминает. Его критерий иной: может ли человек при неблагоприятных обстоятельствах любить Того, кто их послал. Попробуем обнаружить связь между нашим подходом и мыслью р. Элиэзера.

Приведу пример, который, по-видимому, каждого убедит, согласуясь с его личным опытом. Известно, что качество молитвы зависит от того, как складывается день. Сопутствовала удача или наконец-то понят трудный отрывок из Талмуда (тоже удача) — молитва пройдёт на подъёме: благодарность Всевышнему, рождённая в сердце, придаст вдохновение. А если наоборот: бизнес катится вниз, поссорился с домочадцами или иная неприятность, — как тогда? Скажется ли это на молитве? Скорее всего, да. Что произошло? Молитва — связь с *кдушой*, в ней выражена любовь к Творцу. Получается,

вчера любил, а сегодня — нет? — Абсурд. Тогда как объяснить метаморфозу? Ответ таков: нижняя часть души человека, именуемая *нэфеш*, состоит из двух частей. Нижняя (животная душа) тесно связана с окружающим миром. Верхняя часть *нэфеш* называется разумной, человеческой; именно она способна улавливать *кдушу*. Если заботы дня или неприятности занижают высоту молитвы, значит, животная душа главенствует, заслоняет разумную, а в ней источник подлинной тяги к Всевышнему. Концепция внутренней любви и идея р. Элиэзера по сути одно и то же. Верность Творцу в пору невзгод (критерий р. Элиэзера) — проверка близости к Нему, проявление внутренней любви.

Но если верхняя *нэфеш* спит, не освещая нижнюю часть, что произойдёт? Пища нужна, и в этом случае животная душа получит подкрепление исключительно извне: наука, поэзия, живопись, спортивные состязания, кинофильмы и так далее, — вот её удел. По отношению к внутреннему свету это — тьма. Соседство тьмы и света в тексте Пятикнижия перекликается с устройством человека: две составные части его *нэфеш* — животная и человеческая — соседствуют друг с другом. Конфликт тьмы и света, противостояние греков Исраэлю в человеке, представлен противоборством двух частей его *нэфеш*. Вопрос в том, какая из них возьмёт верх.

Изданные греками декреты представляли угрозу *кдуше*. Запрет распространялся на изучение Торы, *брит милу*, соблюдение *Шабата*, празднование Новомесячья. (Дни еврейских праздников отсчитываются от начала нового месяца, который в прежние времена устанавливался *Санхедрином*. Запрет на объявление нового месяца — удар по всем праздникам.) Всё перечисленное связывает нас с *кдушой*. Их изъятие — погружение в духовный мрак. Становится понятным, почему именно третье царство Тора сравнивает с тьмой. Эллинизм содержал в себе особенность, которой другие три испытания

лишены. Его идеи питали животную душу человека, а декреты устраняли подпитку сверху, сажали человеческую душу на голодный паёк. Кажется, и вполне искренне, что светло. Но освещен лишь нижний (не человеческий) этаж. Наверху же — кромешная тьма.

Над нами, евреями, живущими в XXI веке, не довлеют греческие декреты. Изучение Торы, еврейские праздники, *брит мила* — всё доступно. Достигаем ли мы *кдуши*? Реальность такова, что мы её теряем, причём катастрофически быстро. Чем насыщается животная душа? Увлечения наукой, искусством или чем-то ещё (каждый знает, что ему близко) создают иллюзию интенсивной духовной жизни.

Заблуждение в том, что внутреннее подменяется внешним. Без включения человеческой души не поднимешься высоко. Как быть? Как разогнать тьму, связав себя со светом, творившим мир и поддерживающим его? Один из способов, согласно сказанному выше, — любить Всевышнего всем сердцем и всей душою. Мы выяснили, что значение этой любви неизмеримо больше, чем казалось. Очень непросто воплотить это предписание в жизнь, но на каждом из нас лежит обязанность использовать данные Б-гом силы, чтобы не стоять на месте, двигаться в этом направлении!

ГАЛУТ. ЕГО СМЫСЛ И ПРЕДЫСТОРИЯ

УТОЧНЕНИЯ ПОНЯТИЙ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

И если то, что с нами происходит, не видится в столь мрачном свете, то причина не в ошибке предсказания, а в отсутствии истинного взгляда на внутреннее разрушение, сопутствующее галуту.

ГАЛУТ В КАТЕГОРИЯХ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

Бытующее представление о *галуте* — как об изгнании из Земли обетованной — далеко от истинного понимания того, что такое *галут*. Явление это не географическое, и не исчерпывается перемещением из страны в страну. Суть его — духовное смещение. О нём пойдёт речь.

Один из фундаментальных законов материального мира устанавливает связь между тремя величинами: расстоянием, временем и скоростью. Материальный мир, как известно, в той или иной степени отражает духовные законы творения. Категории расстояния, времени и скорости в духовном мире тоже играют первостепенную роль.

Начнём с расстояния. Понятие это в привычном для нас мире определяет отдалённость одного места от другого, то есть расстояние — это пространственная характеристика. В Пятикнижии зафиксирован исторический момент заселения территорий, когда всё земное пространство предстало как совокупность отдельных земель. «И был [на] всей земле один язык и речи единые» (*Берешит* 11:1). Раши поясняет: «Священный язык (иврит)». Не желало то поколение быть «рассеянным по лицу всей земли», и, чтобы этого избежать, замыслили строительство города и башни. Однако злой замысел был расстроен Всевышним: и «рассеял *аШем* их оттуда по лицу

всей земли» (*Берешит* 11:8). Общий для всех язык остался в прошлом, теперь в каждой из земель народ говорил на своём собственном языке.

У каждого народа есть своего рода душа, с которой тесно связан язык.Также земля, в которой люди селятся, обладает душой. А за всем этим стоит ангел-покровитель, поставленный над этой землёй и над этим народом. Этот ангел является духовным прообразом, корнем привычных для нас понятий «место», «территория». (Согласно учению мудрецов, любому явлению нижнего мира соответствует корень в мире незримом. Корень этот есть форма существования данного явления в верхнем мире.) Таким образом, пространство в мире верхнем описывается понятием «ангел».

После благополучного избавления праотца Яакова от Лавана, в момент вступления в землю Кнаанскую его встречают ангелы. «И сказал Яаков, увидев их: Стан *Элоким* это. И нарёк он имя месту тому *«Маханаим»* (*Берешит* 32:2). Название места *«Маханаим»* — это форма множественного числа от слова «*махане*» – стан. Выходит, что не один стан ангелов присутствовал в том месте. Раши комментирует: «Два стана: (ангелы) за пределами земли, пришедшие с ним сюда, и (ангелы) земли Исраэля, вышедшие ему навстречу». Итак, ангелы связаны с территорией. Создается впечатление, что они зависят от места. На самом же деле ангелы определяют суть этой части пространства, и не только главный ангел-покровитель, а всё их множество. Одни в подчинении у главного, другие от него не зависят.

Концепция времени издавна привлекала внимание людей, и, в особенности, философов. Тора говорит о времени в самом начале: семь дней творения, деление суток на ночь и день. Оставим в стороне механическое представление о времени как о череде секунд, минут, часов, дней, недель, месяцев и лет. Попробуем проникнуть в духовный аспект этого понятия.

Стиль жизни нашего века разительно отличается от того, как люди жили, скажем, двести лет назад. Такие институты, как семья, работа, социальные отношения, государство и про-

чее, существовали издавна, но они постепенно претерпевали изменения. Приходится слышать: «Время не то, нельзя применять к человеку стандарты столетней давности...». Стоит за этой фразой простая идея: духовное содержание жизни изменилось, время теперь иное. Духовное состояние мира — это собственно то, что определяет суть времени. Меняется духовное содержание — меняется время.

Мир, в котором мы живём, представляет собою проекцию верхнего мира на нижний уровень творения. Происходящее внизу, как учат мудрецы, является следствием состояния и соотношения так называемых духовных светил верхнего мира. Разве не об этом говорит *пасук*: «И содеял *Элоким* два великих светила: светило великое для правления днём и светило малое для правления ночью, и звёзды» (*Берешит* 1:16)? Не о физических солнце и луне повествует Тора, хотя бы из-за того, что те никакой властью не наделены. *Элоким* создал две силы, две области верхнего мира, чей свет (*шефа*) влияет на силы нижней части творения. Влияние это означает власть над миром. Великое множество сил, которое являет собою определённую часть творения, получило название «день». Царём этого множества *Элоким* назначил солнце — духовное светило, являющееся, на самом деле, аспектом Его собственного бытия. Ночь — тоже великое множество сил творения, пересекающееся с первым, и царицей над ним назначена луна (не физическая, разумеется).

Временные характеристики — «день» и «ночь» — Тора связывает с состоянием духовных светил, которых, как и звёзд, несметное множество. Солнце и луна — главные. От каждого из них и от их взаимодействия зависит, какого типа день и ночь проживает творение. Меняется соотношение светил — меняется духовное содержание сил (то есть законов) нижнего мира, определённых как день и ночь. День и ночь приобретают иную окраску. Это и есть изменение времени: сегодня мир не такой, как сто лет назад. Чем больше изменение наверху, тем разительнее перемены в нижнем мире.

Семь дней творения (а день суть категория временная) – не что иное, как семь основных светил верхнего мира, определяющих состояние творения. Одно соотношение семи светил создаёт будний день, другое приводит к изменению времени: наступает *шабат*. (Такая концепция времени изложена Рамхалем в *Адир бамаром*, стр.107.)

В формуле, связывающей три величины — расстояние, время и скорость, первые две носят объективный характер. Эти категории вне человека. Однако третья величина — скорость непосредственно с ним связана и зависит от приложенного им усилия. В духовных сферах место и время также существуют вне человека. Так сущность места, как было выяснено, определяется ангелами. Ангелы самостоятельны, они вне человека. Время как конкретное соотношение светил тоже вне человека.

Внешнее во многом определяет лицо нашей жизни. Пребывая в *галуте*, народ перемещался из одной земли в другую. Новая страна — новые порядки, иной уклад жизни. Но суть не в этом. Каждый раз приходилось подстраиваться под нового ангела-покровителя — силу, по существу, враждебную. Не следует забывать, что праотцы народов, в среде которых мы оказывались, строили башню головою до небес с намерением сразиться со Всевышним. Сознательно или неосознанно их потомки идут тем же путём, и, как следствие, их ангелы-покровители приобретают тёмную окраску. В силу этого, земли, которым они покровительствуют, теряют связь со светом. Оборачивается это тем, что духовный климат мест нашего пребывания препятствует духовному становлению.

Другой параметр *галута* — время. Духовный рост Адама обернулся против него и его потомков: грех повлиял на основы мироздания, и верхний мир претерпел качественные изменения. Солнце, луна и звёзды — все духовные светила теперь проявляются по-другому: в режиме *галута*. При этом общая тенденция не в нашу пользу: света остаётся всё меньше, тиски *галута* сжимаются.

Оба параметра — место и время — накладываются друг на друга. Нечто наподобие сравнения: лампочка с абажуром. Изменение накала лампочки — это смены времени. Другой цвет абажура — как перемена страны. А в реальности возникает результирующая двух компонентов: силы (точнее, слабости) света и абажура — среды, в которую свет заключён.

В физическом законе движения время и расстояние, хотя и находятся вне человека, но от него зависят. Прибавление скорости повлияет на проходимое расстояние, также и время пребывания в пути уменьшится. Наблюдается ли подобный эффект в мире духовном?

В Торе читаем: «И сотворил *Элоким* человека по образу Своему...» (*Берешит* 1:27). Создавший время и пространство влияет на них по Своему усмотрению. Сотворённый по Его образу и подобию в какой-то степени наделён этим свойством. Силу воздействия на верхние светила (то есть на категорию времени) народ получил в дар на Синае. То же относится и к месту. Ангелу-покровителю какого бы то ни было народа мы не подчинены. Незыблемые предписания Торы определяют наш образ жизни, отличный от того, что вокруг. Они-то по сути и формируют место нашего пребывания. Кстати, об этом прекрасно осведомлены наши недруги: «И сказал Аман царю Ахашверошу: Во всех областях царства твоего есть один народ, рассеянный среди народов и обособленный, и законы у него иные, чем у всех народов...» (*Эстер* 3:8).

Повлиять на проходимое расстояние и на затрачиваемое время нетрудно. Произвести изменение в духовной сфере намного сложнее. Одного усилия тут недостаточно. Необходимо овладеть средством, позволяющим дотянуться до скрытого. Инструмент, как известно, получен на Синае. А дальше всё зависит от того, насколько Тора в нас укоренилась. Ослабление связи с нею приводит к сужению светового потока, излучаемого светилами (фактор времени), и, одновременно с этим, возникает зависимость от чуждого ангела-покровителя

(фактор пространства). Добровольное подчинение среде сопровождается сближением с нееврейским окружением.

Эта закономерность не скрыта и от *ситры ахра*. Поэтому Тора для неё — главный враг, и Пятикнижие приводит эпизод, в котором это подчёркнуто. Из всех народов земли наиболее ярким выразителем *ситры ахра* является Амалек. Именно он пытался воспротивиться получению Торы, когда мы приближались к Синаю: «И пришёл Амалек и воевал с Исраэлем в Рефидиме...» (*Шмот* 17:8). Названия мест в Пятикнижии всегда несут смысловую нагрузку. Слово רפידים (Рефидим) состоит из двух частей: רפ (слабый) и ידים (руки). Таким образом, место сражения с Амалеком в духовном плане означает «слабые руки». Рамхаль поясняет: там, где Тора слаба в наших руках, поднимает голову Амалек (*Гинзей Рамхаль*, стр. 107). Объяснение этому содержится в *пасуке*: «...голос — голос Яакова, а руки — руки Эсава» (*Берешит* 27:22). В терминологии мудрецов голос Яакова связан с изучением Торы. *Мидраш* поясняет: когда голос Яакова слабеет, тогда руки Эсава набирают силу (*Берешит раба* 65:20).

Отмеченный закон прослеживается в эпизоде войны с Амалеком: «И было, когда поднимал Моше руку свою, одолевал Исраэль, и когда он опускал руку свою, одолевал Амалек» (*Шмот* 17:11). Моше, как известно, олицетворяет Тору. Её сила в данном описании соответствует рукам, устремлённым вверх, в мир *кдуши*. А слабость, наоборот, соответствует опусканию рук. Внизу царит *ситра ахра*, руки Эсава обретают силу.

Опущенные руки символизируют отрыв *эц адаат* от *эц хаим*. И чем ниже руки, тем сильнее *галут*. Руки, подвластные *ситре ахра*, свидетельствуют о глубокой пропасти, разделяющей два дерева. Но следует помнить, что руки второстепенны. Истинная причина — слабость Торы. Если оружие, полученное на Синае, теряет силу в наших руках, о каком серьёзном воздействии на время и пространство может идти

речь? А поскольку в духовном мире вакуум исключён, то инициатива переходит к *ситре ахра*, в руки Эсава, время и пространство подпадают под пяту Амалека.

Известное изречение мудрецов гласит: поступки праотцов – знак сыновьям. Смысл в том, что основные перепитии в истории народа как предвестники обнаруживаются в жизнеописании Авраама, Ицхака и Яакова. Вот один из примеров: «И сказал *аШем* Авраму: Иди себя ради с земли твоей и от происхождения твоего...» (*Берешит* 12:1). Отступим от простого прочтения текста и посмотрим на *пасук* глазами *Зоар* (1:78а). Всевышний дал нашему праотцу Аврааму силу постижения духовной сущности различных земель. Исходя из этого, он мог соотносить ангелов верхнего воинства с землями, с которыми те были связаны: ангела-покровителя — с его землёй. От Авраама не было сокрыто также и знание об ангелах, приставленных к светилам и связанных с категорией времени. Расположение звёзд в момент прихода человека в мир во многом влияет на черты характера, определяет наклонности и, тем самым, задаёт начальные условия всей линии жизни. Уместно сравнение с происхождением: воспринятое от предков становится частью природы, отправной точкой всего последующего.

Теперь *пасук*: «...иди себя ради с земли твоей и от происхождения твоего» получает новую интерпретацию. Он содержит повеление выйти за рамки привычных для Авраама категорий пространства («иди с земли твоей») и времени («от происхождения твоего»), подняться над ними, соединившись с духовной сущностью земли Исраэля. Земля эта отмечена как центр для всех прочих земель. Её прообраз в верхнем мире – сад Эден. Приход в неё в духовной сфере означает исход из духовного *галута*, и он сопряжён с преобразованием духовных сфер — пространства и времени.

Однако за всем стоит главная причина — суть галута...

ДРЕВО ЖИЗНИ И ДРЕВО ПОЗНАНИЯ

Суть *галута*, как отмечалось в статье, состоит в отрыве *эц адаат* от *эц хаим*. Возникает ощущение, что узнав это, мы проникли в нечто сокровенное. Так ли это? Можем ли мы связать эту достаточно абстрактную идею с тем, что мы уже знаем? А если этого не сделать, то вся концепция не будет рабочей, как бы зависнет. Различить в реальности преломление идеи можно лишь тогда, когда ясна сама идея. Для этого необходимо чётко осознать, что представляют из себя *эц хаим* и *эц адаат*, в чём суть их соединения, а в чём суть их разрыва. Кроме того, очень важно умение соединить мысль с конкретной ситуацией, что требует определённого таланта души. Именно души, ибо речь идёт о способности посмотреть на происходящее изнутри, суметь оторваться от внешней стороны жизни.

Можно исколесить весь мир и даже побывать в космосе, но так и не встретить ни *эц адаат*, ни, тем более, *эц хаим*. Где почерпнуть информацию о них? Достоверный источник — это Тора. Однако требуется затрата больших внутренних усилий, чтобы добраться до этого скрытого знания. По мере изучения постепенно проявляются детали этих «деревьев», и со временем, при условии, что приходит помощь сверху, фрагменты складываются в цельный образ, на который уже можно опереться. Попробуем подобрать несколько крупиц великого знания.

Царь Навухаднэцер прожил далеко не ординарную (даже для царя) жизнь. Одним из самых ярких её событий оказался сон, в котором перед царём предстал огромный идол, отражавший, ни мало ни много, *эц адаат* (*Тикуней Зоар* 97а). Четыре части идола — голова из чистого золота, грудь и руки из серебра, чрево и бёдра из меди, голени из железа – символизируют четыре царства: Бавель, Парас и Мадай (Ахашверош, события Пурима), греческое господство (история Хануки) и, наконец, царство Эдома (от разрушения второго Храма и по сей день). Каждый из металлов — золото, серебро, медь, железо — символизирует определённую духовную сущность, отвечающую конкретной эпохе. Четыре царства — это четыре испытания, через которые евреи проходили и проходят. Вся история человечества сводится по своей сути к истории избранного народа, ибо остальные события на верхние миры не оказали сколь-нибудь существенного влияния и прошли почти незамеченными. А за всей истинной линией развития истории стоит, как выясняется, духовная сущность, именуемая *эц адаат*. Четыре эпохи служат раскрытием этой сущности в нижнем мире.

Что представляют собою ветви этого так называемого дерева? Оказывается, это всё небесное воинство — ангелы. Попытаемся понять, что стоит за этим сравнением. Нижний мир является завершающей ступенью творения. Все предыдущие ступени подготавливают его возникновение. Уместна параллель с фруктовым деревом, главное назначение которого — давать плоды. Плоды образуют последнюю ступень в структуре дерева, а предшествующая им — ветки. В творении ступень, предшествующая завершению, отведена ангелам. Таким образом, сравнение ангелов с ветвями *эц адаат* оправдано.

В физическом мире различают две стороны: правую и левую. У *эц адаат* они выглядят так: левая сторона дала приют нечистой силе — ведьмам, бесам и их сподручным, – всему, что убивает. На правой расположились ангелы, несущие жизнь. Ещё один штрих: корни *нешамот эрев рав*, включающие в себя *тов* и *ра*, произошли именно от этого дерева. Всё перечисленное упомянуто в *Тикуней Зоар* (97а).

Если жизнь наша протекает в рамках *эц адаат*, то *эц хаим* — как бы другая планета. Путь к нему, как учат мудрецы, насчитывает пятьсот лет. Эти пять веков — не годы, к которым мы привыкли. Время, как было выяснено, определяется состоянием духовных светил. А первородный грех привёл к их изменению, причём, значительному. Образовавшаяся разница является временной характеристикой, которую мудрецы оценивают числом 500. Не 400 и не 600, а именно 500. Как они пришли к этому числу?

Седьмой день творения к работе Всевышнего ничего не добавил. Как сказано: «...и отдыхал в день седьмой от всей работы Своей» (*Берешит* 2:2). Шестой день ознаменовался созданием человека. Одно из главных отличий его от всех остальных существ прослеживается в пророчестве Йехэзкэля. В первой главе его книги описана *меркава*, в которой отражены общие идеи мироздания. Увидел пророк «подобие четырёх живых существ, и вид их подобен человеку». Далее идёт описание этих существ, охватывающих четыре стороны света, то есть творение в целом. Про лица сказано так: «И образ лиц их: лицо человека и лицо льва — справа у четырёх, и лицо быка — слева у четырёх, и лицо орла у четырёх» (там же, 1:10). Присутствие человека в каждом из них объяснимо тем, что человек — создание собирательное по отношению ко всему сотворённому. Следует это из того, что день его создания — шестой день творения — представляет собою силу, вобравшую в себя предшествующие пять дней. Животные тоже были созданы в шестой день. И, значит, они должны быть существами собирательными, как и человек. В чём же отличие? Объяснить можно так: человек сотворён по образу и подобию *Элоким*, который включает в Себя все силы, участвовавшие в создании миров. Животные этого образа лишены. Они возникли благодаря действию собирательной силы (шестой день), но на том этапе сила эта ещё не проявилась в полной мере. Поэтому животных, в отличие от человека, нельзя отнести к категории целого, они лишь часть целого.

Итак, шестой день, как и седьмой, в плане разнообразия сил творения ничего нового не привнёс. Однако каждый из первых пяти дней по-своему индивидуален, а в совокупности они порождают всё множество сил, образующих мироздание. Отведав плод *эц адаат*, Адам отодвинул это дерево от *эц хаим* на пятьсот лет. Это означает, что каждый из первых пяти дней был повреждён, и, как следствие, всё множество духовных светил претерпело изменение. Наступила новая эпоха — время *галута*. Для исправления греха, для соединения двух деревьев необходим *тикун* всего, что было повреждено. Эта работа обозначается числом пятьсот, по числу дней творения.

Помимо понятия времени, в описании творения участвует понятие пространства. В нём видная роль, как было выяснено, отведена ангелам. В *Зоар* (1:21а) отмечено, что главный из ангелов (его имя מטט) располагается у *эц хаим*. Расстояние между ним и остальными составляет 500 *парсот* (*парса* — древняя мера длины). То же число 500 относится и к светилам (концепция времени), и к ангелам (концепция пространства).

Грех Адама привёл к отдалению *эц адаат* от *эц хаим*. Как располагались эти деревья по отношению друг к другу до того, как Адам вкусил запретный плод? Как известно, *эц хаим* занимало центральное место: «*эц хаим* в середине сада» (*Берешит* 2:9). Настораживает, что *эц адаат* располагалось там же: «Но от плода дерева, что в середине сада,.. не ешьте от него...» (*Берешит* 3:3). Середина в данном случае не есть величина физическая, конкретное место, но категория духовная. *АШем* — один и единственный; народ Исраэля — избранный и единственный из всех народов; земля Исраэля — центр относительно других земель. В физическом мире, пренебрегая погрешностью, можно согласиться с тем, что оба дерева находились в центре, но в сфере духовной двоякость середины (центра) исключена. Где же в действительности находилось *эц адаат*?

Вопрос представляется трудным, однако подсказка ответа кроется в самой природе человека. *Мекубалим* сравнивают душу с *эц хаим*, а её одежды — с *эц адаат*. Ангел добра (*ейцер тов*) и ангел зла (*ейцер ара*) не властны над душой непосредственно, но имеют прямой доступ к её одежде. Преобладание одного из них над другим определяет качество одежды. Она бывает чистой или грязной. Ари-заль (*Шаар руах акодеш*, стр.20) поясняет, что если в человеке правит *ейцер тов*, то одежда имеет *двекут* (прилепление) с душой, но в случае, когда власть переходит к *ейцер ара*, одежда попадает в зависимость от *клипот*, сущностей, пришедших от *ситры ахра*.

Описанный механизм впервые стал действовать в саду Эден. Пойдя на поводу у змея, Адам позволил *ситре ахра* овладеть одеждой его души и, одновременно с этим, распространить своё влияние на *эц адаат*. *Двекут* между душой и её одеждой, существоваший до греха, ушёл в прошлое. Та же участь постигла *эц хаим* и *эц адаат*. Вначале оба дерева располагались в центре сада, но этот единственный центр имел два аспекта: внутренний — *эц хаим* и внешний — *эц адаат*. После греха мир распался. *Эц адаат* покинуло духовный центр творения (*эц хаим*) и сместилось в нижний мир, заняв в нём центральное положение. Адам, вкусивший запретный плод, был вынужден последовать за *эц адаат*. Так начался всеобщий *галут*.

«И выслал его (Адама) аШем Элоким *из сада Эден...»* (*Берешит 3:2*)

ИЗГНАНИЕ ШХИНЫ

«Сказал р. Элазар: «Неизвестно, кто кого изгнал. То ли Всевышний изгнал человека, то ли иначе» (*Зоар* 1:53б). Прямое прочтение не оставляет и тени сомнения: конечно, Всевышний изгнал человека из сада. Если исходить из приведённого выше перевода, так и есть. Но если присмотреться к оригиналу, где сказано: ויגרש את האדם, то и в самом деле может возникнуть вопрос. Первое слово ויגרש означает «и изгнал». Кто именно изгнал, не указано. Напрашивается прочтение: Всевышний изгнал. Кого? — את האדם (человека). При этом частица את не несёт самостоятельной смысловой нагрузки и при переводе опускается. Если же рассматривать её не как частицу, а как отдельное слово, обозначающее «нечто», то допустимо толкование: ויגרש (и изгнал) את (нечто) האדם (человек). Вопрос, беспокоивший р. Элазара, основан на том, что частица את может означать одно из имён *Шхины*. И возникает сомнение: то ли Всевышний изгнал человека, то ли человек изгнал *Шхину*.

Идея неожиданной связи *Шхины* с непереводимой, как правило, частицей את раскрыта Ари-залем (*Ликутим*, стр. 54). Слово את образовано первой (א) и последней (ת) буквами алфавита. Условно можно считать, что оно включает в себя все буквы, от первой до последней. Буквы Торы в верхних

мирах представляют собою своего рода световые потоки, творившие мироздание. Их сочетания закодированы в словах Торы, представляющих собою комбинации букв. Разнообразные комбинации световых потоков (букв верхней Торы) дают жизнь силам мироздания. *Шхина*, являющаяся нижним уровнем в бытии Творца, служит корнем творения. А в корне заложено в потенциале всё, что от него происходит. Итак, своим многообразием мир обязан *Шхине*. Одновременно с этим, творение порождено буквами Торы. Означает это, что *Шхину* можно представить как сочетание верхних букв. Естественно считать, что частица את, включающая все буквы, служит одним из обозначений *Шхины*.

Вдумаемся, возможно ли второе прочтение *пасука*, предлагаемое р. Элазаром: и изгнал *Шхину* человек. Всё былое величие Адама бледнеет перед силой *Шхины*. Разум противится идее р. Элазара.

Шхина далеко, вернее, Она в другом измерении. А человек близко, и он сотворён **по образу и подобию**. В его создании также участвовали все буквы Торы. «И под кожей моей вырезано это, и из плоти моей я вижу Б-га (*Элока*)» (*Иов* 19:26). Слова, адресованные Иовом своим обвинителям: Элифазу, Билдару и Цофару, понять трудно. Во-первых, как глаз может проникнуть в то, что скрыто под кожей? Но даже если Иов разглядел, то что же он увидел? Что стоит за словом «это»? Во-вторых, Иов допустил явную ошибку. Каждому понятно, что Б-г не в плоти у человека.

Посмотрим, как Ари-заль (*Шаар руах акодеш*, стр. 20) разрешает эти вопросы. «Знай, что *гуф*, *нэфеш*, *руах* и *нешама* сотворены при помощи двадцати двух букв Торы, как известно тому, кто изучает книгу *Ецира*». *Нешама* располагается внутри *руаха*, тот — внутри *нэфеш*, а она — внутри *гуфа*, который, в свою очередь, покрыт кожей. Это покрытие напоминает небосвод, покрывающий всё, что расположено над землёй.

Ари-заль продолжает: «И вот, у каждой души (*нешама*, *руах*, *нэфеш*) существует одежда, в которую она одета. Вследствие греха Адам смешал *тов* (добро) и *ра* (зло)». Теперь не только *тов*, но и *ра* стали атрибутами одежды. Однако праведник посредством изучения Торы и выполнения *мицвот* очищает одежду души от примесей *ра*. И тогда свет души получает возможность преодолеть кожный покров и выступить наружу. «Двадцать две буквы (оказываются) на наружной части кожи, как звёзды на небосводе. Происходит это в каждом органе и, в особенности, на лбу человека» (там же).

Возможен иной сценарий: «У *решаим* (злодеев) тёмная одежда покрывает *нэфеш* и *руах*... А *нешама* не входит в них совсем. И нет у них (у *нэфеш* и у *руаха*) силы пробить их одежду, чтобы проступить на коже снаружи». В отличие от них, у большого знатока Торы и особенно у того, кто изучает *хахмат эмет* (Кабалу), «Тора скрывает прегрешения, которые он совершил, и они не проступают буквами на лбу, если это прегрешения незначительные. Но если это грехи серьёзные, они открываются написанными на лбу» (там же). Объяснение таково: свет Торы у такого человека настолько велик, что не позволяет искажённой из-за греха букве пробиться наружу. Только в случае, если проступок серьёзен, буквенное отражение разрушения выражено знаком на лбу.

Другая непонятная часть в изречении Иова: «из плоти моей я вижу Б-га (*Элока*)». Ари-заль комментирует: «Световые потоки (буквы) в душе пробивают плоть человека, чтобы выйти на кожу снаружи. Тогда можно увидеть *нешаму* (буквы, от неё идущие), называемую *Элока*.., так как *нешама* приходит от Имени *Элока*». Всё становится на свои места: не самого *Элока* (Б-га) увидел Иов, но его посланников: буквы *нешамы*, её световые потоки, пришедшие в нижний мир как производные этого Имени.

Подведём итог. От действий человека зависит, проникает ли свет его души в мир или блокируется из-за загрязненной

одежды. Перенесём это правило на творение, приняв во внимание, что душа в человеке подобна *Шхине* в творении. Человек своими действиями способен поставить барьер световым потокам, которые *Шхина* излучает в нижние миры. И тогда происходит, условно говоря, изгнание *Шхины* из творения. Отсюда и толкование: «И изгнал *Шхину* человек».

Интересно, что приведённый комментарий и прямое прочтение *пасука* взаимосвязаны и указывают на звенья одной цепочки: сначала преступление Адама, как следствие — изгнание *Шхины,* затем сам Адам отправлен в *галут*. Выстроенная цепочка относится не только к первому человеку, но и к любому из его потомков. В каждом из нас есть душа с её одеждой. От поступков, слов и мыслей зависит, расширяем ли мы свет души или сужаем его, освобождаемся от *галута* или, наоборот, изгоняя собственную душу, всё явственнее погружаемся в его мрак.

ДОБРОВОЛЬНЫЙ ГАЛУТ

Первое в истории изгнание (*галут*) – изгнание из сада Эден – произошло помимо воли Адама. Трудно представить, чтобы человек по собственной воле отправился в изгнание. Тем не менее, подобное возможно, и в Пятикнижии такой феномен описан. Давайте на эпизод строительства Вавилонской башни посмотрим глазами *Зоар* (1:74б – 75а).

«И был [на] всей земле один язык и речи единые. И было: продвигаясь с востока, они нашли долину на земле Шинар и поселились там» (*Берешит* 11:1-2). Люди добровольно изменили место своего пребывания. Но это ещё не *галут*. Иногда человек перемещается из одной страны в другую. Однако вдумаемся в смысл их передвижения, откуда они ушли и куда пришли. «И было: продвигаясь с востока, они нашли долину на земле Шинар...». Отвлечёмся от географии — восток, земля Шинар — и углубимся в смысл этих названий. Слово קדם (восток) имеет и другое значение: «прошлое, древность». Часть слова שנער (Шинар) — נער — означает «юноша». Древность ассоциируется с прочностью, устойчивостью, ей присущ оттенок вечности, ведь она связана с корнем. Юность, напротив, вызывает ощущение чего-то неустоявшегося: бурлящие внутри силы ищут своего выхода. Так глагольная форма слова נער означает: «встряхивать, взбалтывать». Начинает

вырисовываться духовная сторона движения тех людей: уход от места предшествующего, от корня, с целью совершения некоего преобразования, скорее всего, революционного.

Комментарий Раши это предположение подтверждает: «Вступили в сговор и сказали: «Отчего Он выбрал Себе высшие сферы? Взойдём же на небеса и сразимся с Ним». Передвижение с востока явилось для них не просто отходом от предков, от своего духовного начала, но и конфликтом с Ним. Юноша вступил в конфронтацию с силой, его породившей.

Подобное толкование предлагает *Зоар* (1:75б). Первый *пасук*: «И был на всей земле один язык и речи единые» несёт информацию о месте, которое те люди покинули. Концепция единства, подчёркнутая в нём, отражает связь с единым началом, с Творцом мироздания. Они ушли оттуда, от древнего корня, от Всевышнего. Намерение их сердца *Зоар* объясняет так: «ушли оттуда, от власти Всевышнего к власти другой». Мысль эта согласуется с *гематрией*. Числовое значение слова שנער (Шинар): 300 + 50 + 70 + 200 = 620, как и у слова כתר (корона): 20 + 400 + 200 = 620. Корона — символ власти. Оказывается, дело не ограничивалось бунтом против правления Всевышнего. Злой замысел предусматривал установление иной формы власти. К чему же на самом деле они стремились?

О направлении пути можно судить по конечному пункту назначения. Сказано: «...они нашли долину» (*Берешит* 11:2). *Зоар* обращает внимание: «не сказано: увидели долину, но нашли долину». Не следует думать, будто люди переходили с одного места на другое, пока не натолкнулись на то, что им подходит. Они целенаправленно искали место, предназначенное для осуществления их замысла. При этом дело не ограничивалось поиском подходящей территории. Предметом поиска в первую очередь являлась определённая часть духовного пространства, которая представлена в тексте словом «долина». Это то, что они нашли. И конкретное место, завершившее их путешествие, по всей вероятности, отвечало этой духовной сущности.

Какую концепцию отражает здесь слово בקעה (долина)? Оно может означать «щель», а его глагольная форма בקע означает «рассекать, отсекать». Теперь слова *Зоар* «ушли оттуда, от власти Всевышнего к власти другой» звучат яснее. Цель перемещения не в отдалении, а в отделении. Разница принципиальная. Отдаление несёт в себе оттенок ослабления зависимости, в данном случае, от ига Всевышнего. Отделение — это отрыв, переход в другой лагерь. Какой? *Зоар* даёт ответ: во владение *ситры ахра*.

Чтобы добраться до нужного места, используют средство передвижения: самолёт, поезд или, на худой конец, верблюда. У *ситры ахра* арсенал широкий. Чем именно воспользовались те люди? Это приоткрывает *пасук*: «И спустился *аШем* видеть город и башню, что строили сыны человека» (*Берешит* 11:5). В словосочетании «сыны человека» слово האדם (человек) начинается с буквы ה, назначение которой привнести определённость. Не какой-то человек, но вполне конкретный. Кто он? Адам.

Первый грех Адама, как известно (Ари-заль, *Ликутим*, стр.39), включал в себя *авода зара* (поклонение чужим богам). В результате возникла щель между *эц адаат* и *эц хаим*. Люди того поколения пошли по пути, проторённому предком, и поэтому называются сынами человека (Адама). *Авода зара* служила им средством построения нового мира, оторванного от предшествующего. Правда, разница между Адамом и строителями Вавилонской башни велика. Адам не предполагал, что его поступок повлечёт изгнание, и впоследствии в содеянном раскаялся. Строители башни использовали *авода зара* умышленно, чтобы порвать с корнем мироздания. Их *галут* был преднамеренным.

Любое прегрешение создаёт стену между человеком и Всевышним. Но *авода зара* отрывает от Творца. Грань довольно тонкая, и распознать её можно, лишь уяснив суть этой формы греха. Р. Шимон описывает *авода зара* как служение

ангелам, приставленным к солнцу, луне, звёздам, а также ангелам владения *ситры ахра*, нечистой силе: бесам, ведьмам (*Тикуней Зоар* 97а). Всевышний сотворил два воинства: ангелов *кдуши* и ангелов *тумы* (нечистую силу). И те, и другие понадобились Ему для реализации Его великого замысла. Оба воинства, в конечном счёте, подчинены Его воле. Цель *авода зара* в том, чтобы за счёт служения тому или иному ангелу или бесу принудить последнего к действию, отвечающему желанию человека. *Шефу* (питание) ангел (или бес) по-прежнему получает от Всевышнего. Однако приобретённая жизненная сила служит не для выполнения Высшей Воли, но для исполнения желания человека, его земного желания. В этом состоит отрыв ангела от Высшей Власти. Подобное не наблюдается в других прегрешениях. Там суть в воздвижении преграды, стены, блокирующей проникновение света. Здесь – создание щели. Закономерно, что место, найденное теми людьми — בקעה (долина), означает также щель.

Перечитаем комментарий Раши: «Вступили в сговор и сказали: «Отчего Он выбрал Себе высшие сферы? Взойдём же на небеса и сразимся с Ним». Небеса здесь — область пребывания ангелов. Цель сражения — подчинить небесное воинство воле человека. Средство, ведущее к этому, — *авода зара*.

У пытливого читателя может возникнуть вопрос: то, как событие представлено в Пятикнижии, говорит о нововведении: отыскали особое место, произвели строительный материал, который там не был известен. А за всем их начинанием стоит *авода зара*. Как это согласовать с фактом, что *авода зара* практиковалась и в предшествующих поколениях?

Разрешить эту проблему помогает сам текст. Их замысел отчасти был продиктован опасением, выраженным в *пасуке*: «...сделаем себе имя, чтобы не рассеяться по лицу всей земли» (*Берешит* 11:4). Рассеяние всё же, вопреки их воле, произошло. И оно осуществлялось по принципу: народ селится

в таком месте, духовная сущность которого отвечает именно этому народу. Отправной точкой разделения служили ангелы-покровители народов тех земель. Люди того поколения противились рассеянию, они не хотели служить отдельным ангелам, как практиковалось до них. Долине, обнаруженной ими, не дано названия. Причина в том, что имя придаёт объекту конкретность: это и ничто другое, тогда как при обобщении нет названия, Их цель состояла в привнесении в творение силы, равнозначной центру *кдуши*, но со стороны *ситры ахра*.

Зивугу (взаимодействию) между Всевышним и *Шхиной* они задумали противопоставить нечто похожее, но почерпнутое из арсенала *ситры ахра*. Именно так трактует *Зоар пасук*: «И сказали они: Давайте построим себе город и башню...» (*Берешит* 11:4). Город — аналог *Шхины*, а башня — аналог Всевышнего. Не будем уточнять, каким образом этому сопоставлению отвечают буквы слова עיר (город) и מגדל (башня), но примем мысль *Зоар* как данность: в план тех людей входило создание *тикуна ситры ахра*, назначение которого привнести в творение аналог *зивуга* Всевышнего и *Шхины*. Если бы замысел им удался, то отделение от корня творения произошло бы не в каком-то конкретном направлении (локальная *авода зара*), но в центре. Место, найденное ими, долина, не имеющая конкретного названия, удовлетворяло их начинанию. Речь шла о создании своего рода столицы *галута*.

ТВЁРДОЕ СЕРДЦЕ

Всегда полезно видеть, как в природе человека преломляется абстрактная идея, связанная с творением. Изучим комментарий р. Аба (*Зоар* 1:76б) на *пасук*: «Слушайте Меня, крепкие сердцем, далёкие от *цдаки*» (*Йешайа* 46:12). Крепостью сердца обладают как *цадиким*, так и *решаим*. К кому из них обращается Всевышний? Окончание *пасука* проясняет: люди, далёкие от *цдаки*, безусловно, не входят в категорию праведников.

Р. Аба говорит: «Насколько тверды сердца *решаим*! Они видят тропинки и пути Торы, но не всматриваются в них. Сердца их тверды, и они не вовращаются в *тшуве*. Таких называют אבירי לב (крепкие сердцем)». Термин *абирей лев* в данном контексте не относится к тем, кто не сведущ в Торе и по незнанию идет по кривому пути. Речь идёт о тех, кто знает, но не принимает близко к сердцу: не всматривается в тропинки и пути Торы. Твёрдость сердца не позволяет великому учению проникнуть внутрь, стать наставником на жизненном пути.

Термин אבירי לב образован двумя словами: אביר (крепкий) и לב (сердце). Слово אביר, в свою очередь, допускает разбиение на две части: אבר и букву י, причём אבר имеет самостоятельной значение — орган тела, а букву י часто соотносят с *хахмой* (одним из аспектов разума). *Хахма*, как учат мудрецы, привносит жизненную силу. Соединение אבר и י говорит об органе жизнеспособном, сильном.

Органов в теле много, но сердцу отведена особая роль, дающая право считаться центром системы. Соседство двух слов — אביר (сильный) и לב (сердце) — наводит на мысль, что сердце приобрело силу от органов: их сила его укрепила. Отдельные части системы создали центр. С другой стороны, сила сердца, его жизненность может определяться небесами, приходить извне. Посмотрим, как р. Аба объясняет конец *пасука*: «далёкие от *цдаки* — это отдаляющиеся от Торы». Связь между *цдакой* и Торой весьма неожиданная. Но примем во внимание, что на Синае народ получил Тору как подарок. Так же и теперь: человек, её постигающий, знает, что успех иногда приходит за счёт его собственных усилий, но порой, когда разум не в состоянии преодолеть преграду, помощь приходит из иного источника как подарок. На этом основано сравнение Торы с *цдакой*. В случае с Торой поддержка приходит извне, от Всевышнего. Получаемое сверху питание от сердца передаётся органам тела, сообщая им дополнительную жизненную силу. *Решаим* подобная трансформация духовной энергии неведома. Их сердца получают поддержку только от органов тела, от источника приземлённого.

Так, например, строители башни. Овладела ими идея создать свой центр мироздания, своего рода сердце. Большая *хахма* открывала доступ к незримым участкам творения. Однако скрытые силы, попадая к ним в руки в отрыве от Всевышнего, теряли высоту, «заземлялись». Сердце, создаваемое при их посредстве, — подстать строительному материалу. А башня получалась крепкой, ибо *хахма*, вложенная в кирпичи, придавала ей силу.

Перечитаем слова р. Аба: «Насколько тверды сердца *решаим*! Они видят тропинки и пути Торы, но не всматриваются в них...». Знание есть, но не проникает внутрь. В чём причина? Твёрдое сердце. Каковы последствия? Внутренний мир נער (юноши) ищет реализации вовне, стремится подогнать мир под свои мерки. Твёрдое сердце трансформируется в башню, чья функция — быть новым центром творения, подобно сердцу. А стоит за всем этим злая сила — *ситра ахра*. Сначала она

овладевает сердцем человека, превращая его в твёрдое, противящееся проникновению высокого света. Но этого мало. Теперь, помимо самого человека, ей хочется завоевать для себя почётное место в творении, его сердцевину. И вот руками людей *ситра ахра* строит себе Вавилонскую башню.

Одно дело не впустить Тору в сердце, не сделать её путеводителем по жизни, но совсем другое — загореться абсурдной идеей вступить в сражение с Тем, Кто всё сотворил. Ведь речь не идёт об атеистах, неосведомлённых о происходящем за кулисами. Понять такой феномен крайне трудно.

Зоар в качестве объяснения приводит *пасук*: «А *решаим* — как море изгнанное, когда утихнуть не может оно, и извергают воды его ил и грязь» (*Йешайа* 57: 20). Р. Хию беспокоит форма, в которую пророк облёк свою мысль. Он спрашивает: «Разве море бывает изгнанным?» и сам же находит ответ: «Да, когда море выходит из своего естественного состояния и идёт без кормчего, тогда оно изгнано со своего места» (*Зоар* 1:75б).

Бушующее море и величие его естественного состояния столь разительно отличаются друг от друга, что воспринимаются как два разных мира. Один соединяет в себе первозданную мощь и гармонию, и р. Хия описывает его как естественное состояние моря, то, каким Творец его создал. Другой, освободившийся из-под власти Великого Кормчего, олицетворяет смятение. Это мощь, несущая разрушение, вместо гармонии — мечущиеся массы воды, стихия, угрожающая жизни. Какой грех вызвал подобную метаморфозу? Второе состояние моря по отношению к начальному, увы, как наш мир в сравнении с садом Эден. А это *галут*. Слово «изгнание», показавшееся вначале неуместным в сочетании с морем, привносит концепцию *галута*. Сравнивая *решаим* с бушующим морем, пророк открывает, насколько велик их *галут*.

Слова пророка Йешайи и комментарий р. Хии допускают иное прочтение. *Мекубалим* отмечают, что в верхнем мире есть два моря: одно подчинено *кдуше*, а другое находится во

власти *ситры ахра*. Они представляют собой два мира, разделённые пропастью, то есть идея щели (*бика)* доведена до предела. Второе море в сравнении с первым — крайняя форма *галута*, стихия *решаим*, у которых с *ситрой ахра* установлен тесный контакт. Отражено это в словах: «А *решаим* — как море изгнанное».

Р. Хия предлагает зрительный образ: «Подобно морю, *решаим* отходят от естественного состояния, они, как пьяные, лишены *тикуна*, отдалились от пути прямого и ходят путями кривыми». Причину их образа жизни, напоминающего поведение пьяного, р. Хия объясняет отсутствием внутреннего покоя, обусловленного их злыми делами. Кривые поступки приводят к дисбалансу внутренней природы, что, безусловно, сказывается на последуюших действиях. Человек умный, приняв изрядную дозу алкоголя, теряет способность мыслить здраво. Опьянение меняет его внутреннее состояние, погружает в совершенно иной мир, далёкий от его естества. Между ним в настоящем и в прошлом — пропасть. Так и *раша* может обладать сильным разумом, однако греховная линия поведения трансформировала внутренний мир подобно алкоголю. И теперь два мира существуют параллельно. В одном (внешнем) проявляется высота разума, но в другом (внутреннем и главном) — полная беспомощность, и созидательное начало в нём близко к нулю. Там, где главная роль отводится разуму сердца, — лишь метания, побуждаемые желаниями тела и животной души. Его мысли, слова, поступки извергают, как сказано в *пасуке*, «ил и грязь». Р. Хия, говоря о сердце *раша*, использует два эпитета: глупое и безумное.

Люди поколения рассеяния посягнули на власть Творца мироздания. Объяснение кроется в двойственности их природы. С одной стороны, ей присуща *хахма*, которой можно только позавидовать. С другой стороны, глупое, злое и твёрдое сердце видит мир не таким, каков он в действительности. Пьяный может пойти в атаку на кого угодно. Глупое сердце полагает, что и над Всевышним можно одержать верх.

«Разрушению первого Храма сопутствовало отдаление верхней Шхины, *а разрушению второго Храма – отдаление нижней* Шхины» (*Зоар, Берешит* 26а)

ДВЕ ШХИНЫ

Верхняя и нижняя *Шхины* представлют собою два уровня бытия Всевышнего. Нижняя являет собою уровень Его существования, наиболее приближенный к творению. Верхняя — корень для той сферы Его бытия, которая имеет непосредственное отношение к созданию миров и их последующему функционированию. Она как бы корень для корня.

Ясно, что обе *Шхины* играли ключевую роль в сотворении миров. *Хахамим* сравнивают Их роль с ролью матери в рождении ребёнка. Значимость *Шхины* при возникновении мироздания и его функционировании отражена в тексте Торы. Буква ב, с которой начинается описание сотворения мира, указывает на обе *Шхины*. На чём основано это сопоставление? *Шхина* — нижний уровень в бытии Творца — одновременно является верхним по отношению к творению. Отсюда *шефа* поступает в созданные миры. Но прежде чем *шефу* отдать, её следует собрать. Одна из функций *Шхины* — вместить в себя *шефу*, излучаемую всем множеством верхних светил. В этом смысле Она напоминает дом, одно из назначений которого быть местом для вещей, необходимых в быту: мебели, посуды и т.д. Запись буквы ב в соответствии с её произношением означает слово בית (дом). Да и сама форма буквы ב напоминает сосуд с отверстием, назначение которого — вмещать в себя нечто. Впоследствии содержимое сосуда может быть использовано по назначению. Таким образом, форма этой буквы и произно-

шение её написания дают представление о функциональном назначении *Шхины*. В дополнение к этому, числовое значение ב (2) указывает на наличие двух *Шхин*: верхней и нижней.

В духовной иерархии верхняя *Шхина* располагается на несколько порядков выше нижней. Так, первый Храм по уровню *кдуши* заметно превосходит второй. *Зоар* связал разрушение Храма с отдалением *Шхины*. Два разрушения — два отдаления. Итак, в *галуте* обнаруживаются две стороны. Одна — *галут* высокого начала, другая — того, что рангом ниже.

Вот несколько примеров. Пример первый: человек объединяет в себе *нешаму* (душу) и *гуф* (тело). *Гуф*, впитывающий свет *нешамы*, отличается от *гуфа* животного. Тем не менее, *кдуша гуфа* несравненно меньше, чем у *нешамы*. Это напоминает соотношение между двумя *Шхинами*. Отсюда две стороны в личном *галуте*: *галут нешамы* и *галут гуфа*. Суть у них одна — потеря *кдуши*, но форма выражения, естественно, разная. У *нешамы* ослабление связи с высоким началом приводит к смещению устремлений. Животная душа диктует приоритеты, и для неё на первом месте то, что ценится в этом мире: деньги, власть, почёт, науки, искусства и т.п. Всё это само по себе допустимо, однако уход с головой в ту или иную область представляет собою по сути ту или иную форму *галута*.

У *гуфа* своя специфика *галута*. Измена *кдуше* влечёт за собою полное подчинение материальному началу. Незамедлительно инициатива переходит к *ситре ахра*, и разного рода вожделения берут верх.

Пример второй: Тора включает в себя *мицвот* и изучение Торы. Соотношение между ними, как между *гуфом* и *нешамой*. Отсюда два направления *галута*. *Галут* в плане *мицвот* означает, что служение Всевышнему потеряло жизненность, увяло. Виленский Гаон сравнивает *мицву*, выполненную по привычке, с потухшей свечой. *Галут*, в котором оказалось изучение Торы, выглядит иначе. После греха положение Адама и его потомков резко меняется: «...проклята земля для тебя, в скорби будешь есть от неё во все дни жизни твоей. И шип, и репей взрастит тебе. В поте лица твоего есть будешь хлеб...»

(*Берешит* 3:17-19). Виленский Гаон поясняет, что проклятие относится, в частности, к изучению Торы. Одно из оснований таково: постижение Торы — это как «еда хлеба». Овладение Торой сопряжено с большими трудностями («в поте лица твоего...»). Логические противоречия, возникающие на пути, свидетельствуют об отсутствии ясного видения. Изъян в постижении выходит за рамки изучения конкретного материала: слабеет свойственная Торе сила совершенствовать человека. Негативные последствия этого процесса пагубно сказываются как на творении, так и на людях. Проклятие, настигшее потомков Адама, — не пустые слова.

Помимо позитивного преобразования — влияния и участия в разного рода *тикуним*, у Торы есть особенность, на которую указывет трактат *Бава батра* (8а): Тора защищает *талмидей-хахамим* (знатоков Торы) от посягательств врагов. Свойство это неожиданным образом отразилось в законе: знатоки Торы освобождались от денежного налога, взымаемого с остальных жителей города для строительства крепостной стены. Если бы в городе жили только *талмидей-хахамим*, город не подвергался бы опасности. Нет осады — зачем расходовать деньги на сооружение стены? Но всё это справедливо при условии, что Тора сильна. Снижение уровня овладения Торой подрывает её защитную функцию. С усилением *галута* Торы необходимость в оружии возрастает.

Пример третий: в Торе различают два раздела. Первый сводится к изучению законов и выполнению *мицвот*. Второй постигает скрытое: как именно Всевышний раскрыл Своё бытие, как Он управляет мирами, каково устройство творения и человека, каков скрытый смысл *мицвот*. *Галут* наложил отпечаток как на ту, так и на другую стороны изучения Торы. Отчасти об этом уже говорилось выше. Однако существует и другой аспект, ещё не затронутый, относящийся, в первую очередь, к тайной стороне Учения.

Основным источником для постижения Кабалы является учение р. Шимона бар Йохайя (Рашби) и его ближайших учеников, которое записал р. Аба. Книга *Зоар* и другие произве-

дения, составленные р. Аба, крайне трудны для постижения. Трудность усугубляется формой, в которой Учение изложено. Изучающий сталкивается с текстом, который либо совершенно непонятен, либо допускает разные интерпретации, но при этом неясно, это ли автор имел в виду. В результате стремящемуся проникнуть в тайное Учение приходится с опаской подходить к существующим комментариям. Далеко не всегда дающий объяснение сам понимает, о чём идёт речь. Возникают смысловые искажения. При этом непонимание скрытого смысла порой приводило к резкому противостоянию тайному Учению у ряда признанных мудрецов. Вот что пишет в связи с этим Рамхаль: «Я намерен разъяснить тебе высказывания Рашби, против которых люди заносчивые выдвигают бессмысленные претензии и искривляют пути, пороча святыни Господни, которые ему дороги как святое святых. Знай же, что оскорбительно приписывать святому Исраэля, Рашби, подобные дурные и чуждые помыслы. Если его слова неясны, то это проистекает из глубины замысла, а святой путь недосягаем для нашего разума. Однако все они ясны для понимающего и прямы для сведущих» (*Гинзей Рамхаль*, стр. 117).

Из приведённой цитаты видно, какую боль вызывали у Рамхаля ложные комментарии. Забота о чистоте Торы побуждала его освещать скрытый смысл тех аспектов Кабалы, которых он, в противном случае, не касался бы. Вот ещё одна выдержка из той же книги Рамхаля, где он обращается к читателю: «Итак, я отклонился от моей темы, но следует глубже разъяснить тебе высказывание и устранить сомнения и трудности, возникшие у тебя. Ты уже понимаешь, что подход святого Рашби чрезвычайно далёк от того, что думали люди с грубым сердцем и лишённые разума. В то время как все его слова суть святое святых, и в них действительно нет ничего кривого и извилистого».

Причину ложных объяснений и неприятия концепций Рашби Рамхаль видит в изъянах сердца и разума. Вызвано ли это *галутом* или представляет собой явление самостоятельное, не зависящее от него? Попробуем выяснить это.

שקר (ЛОЖЬ)

У сотворения мира есть предыстория. Повествуя о ней, *Зоар* (1:2б) описывает, как каждая из букв представала перед Всевышним с просьбой, чтобы именно с неё начинался текст Пятикнижия. За этим скрывалось желание стать ключевой в творении. У каждой буквы была своя мотивировка, но все они, за исключением буквы ב, получали обоснованный отказ. Буква ש была отклонена по следующей причине: «...буквы фальшивые берут тебя к себе, чтобы ты была с ними. Не хочу Я творить мир, используя тебя (в качестве ключевой), чтобы не упрочился שקר (ложь), если возьмут тебя буквы ק и ר». Слова *Зоар* непонятны. Буквам ק и ר дана негативная оценка, и с этим трудно согласиться. Ведь каждая из двадцати двух букв в верхнем мире представляет собою своего рода световой поток, участвовавший в сотворении мира. Световые потоки — не что иное, как аспект бытия Всевышнего, в котором, конечно же, нет и крупицы фальши. Для выяснения того, что *Зоар* на самом деле имеет в виду, обратимся к комментарию Ари-заля (*Шаар маамарей* Рашби, стр. 41).

Первое, на что следует обратить внимание: соседство букв в алфавите не случайно, но свидетельствует об их тенденции действовать сообща. Так, буквы ק, ר и ש стоят рядом, и в приведённой выше цитате сказано, что буквы ק и ר берут ש к себе, чтобы она была с ними. Такая закономерность

прослеживается и в строении человека. Как миры строились при помощи букв Торы, так и различные пласты в человеке: *нешама, руах, нэфеш* и *гуф*, — каждый из них представляет собою сочетание букв. Тот, кто знаком с восточной медициной, знает, что палец на ноге связан с горлом. Тем не менее, ухо и нос, соседствующие с горлом, влияют на него и зависят от него сильнее, нежели палец. Поэтому, если у человека болит горло, он обращается не к ортопеду, а к отоларингологу.

Итак, соседство букв ק, ר и ש указывает на связь между ними. Чтобы понять её, уясним скрытый смысл каждой из них. В свитке Торы буква ש выглядит как три буквы ו (вав), сходящиеся в одной точке. Это указывает на три основных качества Всевышнего — *хэсэд, дин* и *рахамим*, при помощи которых Он управляет миром. Точка, в которой три буквы *вав* соединяются, символизирует нижний уровень в бытии Творца, являющийся, в свою очередь, корнем созданного Им творения. Если говорить о распространении *шефы*, то ש принимает её из верхнего источника и по трём каналам — *хэсэд, дин* и *рахамим* — привносит в корень, из которого творение возникло. Оттуда *шефа* нисходит в мироздание.

Буква ק — средняя буква в слове שקר. Ари-заль отмечает общее в её написании и в написании буквы ה. Составная часть ה — это палочка, напоминающая букву ו (вав). Если её вытянуть, то ה преобразуется в ק. Эта трансформация делает её непохожей на все остальные буквы. В слове, её содержащем, она уходит под строчку, независимо от того, какое место ей отведено: в начале слова, в середине или в конце. В плане духовном это символизирует спуск вниз с одного уровня на другой, непосредственно за ним следующий. Бытиё Творца представлено многими уровнями, так что переход от одного к другому претерпевает множество стадий. Когда очередь доходит до нижнего из них, следующий спуск осуществляет переход от Творца к творению. Отличие на этой ступени качественное, ибо до сих пор не было места примесям *ситры ахра*, но при соприкосновении с творением неминуемо возникает контакт с

негативной силой. Так же и в человеке: переход от души к телу сопряжён с активным вмешательством *ситры ахра*. По мере спуска в рамках творения со ступени на ступень *ситра ахра* набирает силу. Вытянутая вниз ножка буквы ק открывает негативной силе доступ к ней, усиливая фальшь буквы ק.

В Пятикнижии сказано: «Это порождения небесные и земные при сотворении их...» (*Берешит* 2:4). Слово בהבראם (при сотворении их) в свитке Торы имеет необычное написание: буква ה выделяется размером, она меньше остальных букв. Раши комментрует: «буквой ה сотворил Он их (небо и землю)...». *Мекубалим* расшифровывают: Имя *аШем* (י-ה-ו-ה) охватывает всю часть Его бытия, непосредственно относящуюся к сотворению мира. Последняя буква Имени — ה — служит корнем мироздания, и поэтому в слове בהבראם она отличена размером.

Выходящее из корня воплощает заложенный в нём потенциал. В этом смысле корень равнозначен тому, что обнаруживается на поверхности. Так, буква ה сопоставима со всем мирозданием. Человек, созданный по образу и подобию, идентичен творению. Таким образом ה равнозначна человеку. Поскольку своим написанием ק связана с ה, возникает предположение, что ק также имеет отношение к человеку. Действительно, если расписать букву ק как она прозносится, то возникнет слово קוף (обезьяна) — существо, своим внешним видом и отчасти манерой поведения напоминающее человека. Сходство, разумеется, чисто внешнее. Внутренний мир у них разный: у человека — душа, а у обезьяны — животное подобие души. Так, буква ק, написание которой соотнесено с обезьяной, отличается от буквы ה, относящейся к человеку. Она символизирует переход от бытия Всевышнего, наполненного *кдушой*, к творению, чья *кдуша* по отношению к Творцу ничтожна. Учёные какое-то время полагали, что человек произошёл от обезьяны. С точки зрения Торы оказывается как раз наоборот: в символике духовных процессов обезьяна (ק) произошла от человека (ה). Каким образом? Посредством утраты *кдуши*.

Рассмотрим третью букву — ר. Если ק является трансформацией ה, то ר по форме напоминает ד. Их смысловое различие и их сходство прослеживается в словах אחד (один) и אחר (другой). Первые две буквы в них — א (1) и ח (8) — указывают на первые девять уровней в общем описании бытия Всевышнего, а нижний, десятый уровень, обозначен здесь буквой ד (что является одним из его возможных обозначений). Если идти сверху вниз, со стороны *кдуши*, то слово אחד (один) объединит в себе все десять уровней и станет характеристикой Всевышнего: *аШем* אחד (один). Но если идти к нему снизу, не со стороны *кдуши*, то ד трансформируется в ר и возникнет слово אחר (другой), то есть это другой способ приближения к десятому уровню.

При таком подходе слово אחר (другой) становится составной частью термина «боги другие». Дело в том, что Имя *Элоким*, обозначающее, в частности, десятый уровень, используется двояко: либо как Имя Б-га, либо как название богов других, — в зависимости от того, с какой стороны приближаться к десятому уровню. Эта концепция основана на том, что два дерева — дерево *кдуши* и дерево *ситры ахра* — имеют симметричные структуры, как сказано: «это против этого создал *Элоким*» (*Коэлет* 7:14). В каждом из них присутствуют десять уровней. Буквы ד и ר имеют похожую форму, поскольку обе соотносятся с десятым уровнем, ד — у дерева *кдуши*, а ר — у симметричного ему дерева *ситры ахра*.

Каким образом буква ר попала в руки *ситры ахра* и ей в услужение? Обратимся к Пятикнижию. Наш учитель Моше молил Всевышнего, чтобы Он показал ему Свою Славу. Последовал ответ: «... лица Моего ты видеть не можешь, ибо человек не может видеть Меня и остаться в живых.., [но] ты увидишь Меня сзади, а лицо Моё не будет видимо» (*Шмот* 33:20, 23). «Сзади» означает сторону другую (אחר), где *кдуши* меньше, чем со стороны «лица». Уменьшение *кдуши*, как мы видим, есть необходимое условие для передачи *шефы* тому, кто находится ниже, — в данном случае от Всевышнего к Моше.

Этот закон носит общий характер и приложим ко всему бытию Всевышнего. На любом Его уровне различимы две стороны:

передняя (лицо) и тыльная (другая). Открытие каждого уровня для последующего осуществляется посредством тыльной (другой) стороны. Буква ר — последняя в слове אחר (другой) — символизирует этот переход. Подмеченное относится также к спуску с десятого уровня бытия Творца в творение. На этом этапе ר входит в область присутствия *ситры ахра*. По мере дальнейшего снижения влияние *ситры ахра* возрастает. Питание, получаемое ею от ר, используется для уничтожения *кдуши*.

Проясняется причина, по которой буквы ר, ק и ש соседствуют в алфавите: ש передаёт *шефу* десятому уровню бытия Творца, после чего та поступает в творение; ק и ר тоже связаны с переходом *шефы* на более низкий уровень. Однако между ними есть различие: ק и ר предрасположены к снижению уровня *кдуши*, тогда как ש нет. И хотя поступление *шефы* от десятого уровня в творение также сопряжено с убавлением *кдуши*, это происходит не ввиду особенности ש, а потому что само творение ограничено. Нельзя налить много в малый сосуд.

Учитывая особенности букв ר, ק и ש, *Зоар* (1:2б) даёт совет: «Тот, кто хочет сказать ложное, должен предпослать ему основу истинную, а затем установить ложь». Буква ש здесь представляет сторону истины, а ק и ר — от *ситры ахра*. Для чего им понадобилась ש? *Зоар* отвечает: «чтобы (ложь) утвердилась, берут они к себе букву ש, и образуется קשר (узел)» (там же).

Наивно полагать, что *Зоар* учит ловкому обману. Идея преподнесённого урока — показать, за счёт чего ложные концепции завоёвывают место под солнцем. Зерно истины придаёт им устойчивость. На это и указывает одна из комбинаций букв ש, ר, ק: קשר (узел). Узел является признаком устойчивого соединения. Речь сейчас идёт не о преднамеренном обмане, а о чистосердечных заблуждениях, возникающих при объяснении сложных вопросов Торы. Последствия подобных ошибок пагубны как для комментаторов, так и для тех, кто знакомится с их комментариями. Серьёзное предупреждение неумелым толкователям содержится в Талмуде: знатокам Торы,

допускающим просчёты по ошибке, вменяется в вину, как если бы они совершили их преднамеренно (*Бава меция* 33б).

В чём причина неумышленных просчётов? Объяснений несколько. Одно из них вытекает из анализа слова שקר (ложь). Суть в том, что буквы ק и ר по мере спуска утрачивают *кдушу*, вступают в контакт с *ситрой ахра*. Так и человек, теряя связь с *кдушой*, неминуемо в той или иной форме позволяет злой силе проникнуть внутрь. Образующиеся внутренние затемнения служат барьером для истины. Как следствие, толкования Торы развиваются в ложных направлениях. А поскольку в них высокие идеи (от буквы ש) сопровождаются замысловатыми логическими построениями, то предлагаемый товар пользуется большим спросом. Сказывается комбинация букв ש, ר, ק, при которой возникает קשר (узел), символизирующий собою прочность. И, на самом деле, объяснение выглядит весьма убедительным. Лишь специалист распознает в нём другое сочетание тех же букв: שקר (ложь).

В действительности не всё столь однозначно. Различные факторы в жизни отрывают человека от истины или, наоборот, приводят к ней. Однако именно степень связи с *кдушой* во многом определяет успех постижения истины. А начиная с определённой ступени, этот фактор играет первостепенную роль.

Первый отрыв от *кдуши* произошёл в саду Эден. *Галут* начался оттуда. По мере его усиления чувствительность к *кдуше* снижается, разум грубеет, люди всё более отдаляются от истины. К чему это приводит? Последствия катастрофические. Осознать их помогают буквы слова אמת (истина), являющегося антиподом слова שקר (ложь). Первая буква в нём — א. Ари-заль (*Маамарей Рашби,* стр. 49) поясняет, что א, по сравнению с остальными буквами, отражает внутреннюю сторону световых потоков. Не случайно дарование Торы на Синае началось с א. Ведь Тора представляет внутреннюю часть творения, как бы его душу. Если из слова אמת изъять א — душу, то останется מת (мертвец). Душа, как известно, является носителем *кдуши*. Ложные объяснения, вызванные утратой *кдуши*, приближают духовную смерть. שקר отнимает жизнь.

ЛУНА. ИСРАЭЛЬ И ДРУГИЕ НАРОДЫ

С луной сравнивают не только *Шхину*. Так р. Шимон сын Пази сравнивает луну с нашим праотцом Яаковом (*Хулин* 60б). Эту же мысль высказывает р. Леви, ссылаясь на р. Йоси сына Элии (*Мидраш раба* 6:3). Противоречия, на самом деле, нет: Яаков и его потомки имеют прямое отношение к *Шхине*. А то, что один объект (например, луна) символизирует разные понятия (*Шхина* и Яаков), — явление нередкое.

Поскольку луна в лице Яакова символизирует евреев, может показаться, что другие народы к *Шхине* отношения не имеют. С другой стороны, в Талмуде сказано: «Моше просил, чтобы *Шхина* не пребывала с другими народами» (*Бава батра* 15б). Если предположить, что народы мира с *Шхиной* никоим образом не связаны, то молитва Моше лишена смысла. Действительно, стоит ли просить о расторжении заведомо несуществующей связи или о предотвращении того, что не может возникнуть? Судя по всему, народы мира имеют определённое отношение к *Шхине*. Но тогда почему луна, символизирующая *Шхину*, уподобляется лишь Яакову? Посмотрим, как решает возникшую проблему Рамхаль (*Гинзей Рамхаль*, стр. 112-113) в его комментарии на *Зоар* (3:281б).

Рамхаль предлагает различать два аспекта. Есть луна как таковая, и есть её движение по небосводу. Первый аспект связан лишь с Исраэлем, ко второму имеют отношение не только

евреи, но и все народы земли. Применительно к *Шхине* это выглядит так: с *Шхиной* как таковой связан лишь наш народ, в то время как к Её свойству меняться имеют отношение все. Концепция эта требует разъяснения.

У пророка сказано: «Я *аШем*, Я не изменился» (*Малахи* 3:6). *Пасук* сообщает, казалось бы, известный факт: Всевышний неизменен. Но задумаемся над словами пророка. Говорят они, на самом деле, о том, что та часть существования Всевышнего, которая называется Именем *аШем*, неизменна. А что можно сказать о другом аспекте Его бытия, который описывается другим Именем? Рамхаль объясняет: «Нет изменения в Нём Самом, так как корень *кдуши* никогда не изменится, но есть изменение в плане (Его) движения и правления» (*Гинзей Рамхаль*, стр. 112). К внутренней сути *Шхины*, которую Рамхаль отождествляет с корнем *кдуши*, имеет отношение только Исраэль. Что касается свойства *Шхины* меняться, которое реализуется в управлении творением, то тут есть место для всех.

Пониманию сложной идеи помогает её иллюстрация. Видимый образ *Шхины* — луна. Сама по себе луна неизменна, неважно, видим мы её или нет, полная она или ущербная: она может быть освещённой полностью или частично, и сила освещения меняется ото дня ко дню. Так же и *Шхина* посылает в творение больше или меньше света. Если света больше, то говорится, что Всевышний открывает Своё лицо, если света меньше, Он как бы скрывает его. Время, как было выяснено, есть не что иное, как состояние духовных светил, в частности, *Шхины*. Изменение их состояния определяет течение времени. Полная луна, когда лицо Всевышнего открыто, символизирует время, благоприятное для Исраэля. Чем тоньше серп луны, тем мы слабее, а для народов земли это знак их возвышения. Время идёт. Сегодня один из народов на гребне волны, завтра другой.

Духовное состояние евреев напрямую связано со светом (*шефой*), излучаемым *Шхиной*. Если мы не на должном уровне, то *шефа*, которая по замыслу предназначена нам, переходит к другим народам, нашим потенциальным или реальным врагам. Их временная лояльность или терпимость к евреям с лёгкостью сменяется агрессивностью, а для нас — гонениями. По сути, у них роль бича в руках Всевышнего, Кто, подобно отцу, наставляет сбившегося с пути сына. Таким образом, в плане управления миром народы земли действительно имеют отношение к *Шхине*, не к Её сути, а лишь к свойству менять излучение.

Мудрецы говорят о связи между изменениями *Шхины* и состоянием древа познания добра (*тов*) и зла (*ра*). Связь эта настолько тесная, что *Зоар* (3:281б) сравнивает луну с древом познания: «Луна — это [древо познания] *тов* и *ра*. *Тов* — её светлая сторона, а *ра* — тёмная. Из-за того, что она объединяет *тов* и *ра*, по ней ведут счёт Исраэль и сыны Ишмаэля. Когда страдает её светлая сторона — плохой знак для Исраэля, когда страдает её тёмная сторона — плохой знак для Ишмаэля». Как уже отмечалось, изменение луны касается как Исраэля, так и других народов. Однако вызывает удивление, почему от всех народов отличен Ишмаэль, в то время как Талмуд говорит о семидесяти волках и одной овце — о семидесяти народах и Исраэле.

УРОК АСТРОНОМИИ

Мудрецы называют четыре главные силы, действующие в творении: Исраэль, Эсав, Ишмаэль и *Эрев рав*. Тот или иной народ в ту или иную эпоху становился воплощением силы Эсава или Ишмаэля, или одновременно обеих. Из сказанного в *Зоар* может показаться, что Ишмаэль, наряду с Исраэлем, имеет, хоть и тёмную, но всё же свою долю в луне (*Шхине*). Но это заблуждение: Ишмаэль — не часть луны. Рамхаль поясняет: Ишмаэль связан только с изменением луны, с её движением по небосводу.

Итак, Ишмаэль связан с луной, но остаётся неясным место Эсава на небосводе. Хотя Ишмаэль и Эсав — дети праведников, тем не менее, как объясняет Рамхаль, две верхние силы, называемые этими именами (верхний Ишмаэль и верхний Эсав), произошли от *ситры ахра*. Наличие двух сил обусловлено двумя различными проявлениями *ситры ахра*. Первое проявление есть следствие самого создания этой силы на стадии, которая называется *геином* (ад). Другое проявление *ситры ахра* связано с захватом *кдуши*. В чём тут суть и в чём разница между вторым и первым?

Привычные зримые образы помогают осознать сложные духовные концепции. *Геином*, как известно, ассоциируется с огнём, уничтожающим то, чем ему удаётся овладеть. А зрительным образом захвата *кдуши* служит ущербная луна, когда с уменьшением её светлой части, символизирующей *кдушу,* затемнение увеличивается.

Талмуд сообщает, что *геином* возник во второй день сотворения мира (*Псахим* 54а). А в *Зоар* сказано, что *геином* происходит от солнца (*Зоар* 3:281б). Не противоречит ли одно другому, ведь, согласно Пятикнижию, солнце появилось в четвёртый день творения? Противоречия, разумеется, нет. Следует лишь уяснить, что семь дней сотворения мира не вписываются в привычное для нас представление о времени. Два факта — происхождение *геином* от солнца и второй день — *Зоар* включает в одно предложение, как свидетельство того, что автор проблемы не усматривает.

Объяснить можно так. Первый аспект *ситры ахра* — уничтожающий огонь — является её сутью и соотнесён со вторым днём. Выразителем его служит Эсав, точнее, сила скрытого мира, называемая этим именем. Второй аспект — затемнение света — не является сутью, но свойством злой силы, созданной в четвёртый день творения. Его воплощением служит сила, именуемая Ишмаэль.

Приведённая концепция созвучна Пятикнижию. Так, в момент, когда наш праотец Ицхак осознал, что *браха*, которую он намеревался дать Эсаву, досталась другому сыну: «...вострепетал Ицхак трепетом весьма великим...» (*Берешит* 27:33). Раши, ссылаясь на *Мидраш Танхума*, поясняет, что потрясло Ицхака: «...увидел, как *геином* разверзся под ним (под Эсавом)». К тому же стремление Эсава расправиться с Яаковом ассоциируется с уничтожающим огнём — признаком *геинома*. В противоположность этому, свойство луны соединять в себе светлую и тёмную части свидетельствует о точках соприкосновении Исраэля и Ишмаэля. В частности, как говорит Рамхаль (*Гинзей Рамхаль*, стр.112), у Ишмаэля есть *брит мила*, и он проживал на земле кнаанской. Эсав же не имеет *брит мила*, и место его пребывания — вне земли *кдуши*. В то же время Рамхаль отмечает, что, по сути, Ишмаэль не имеет *кдуши*, он отстранился от концепции единства Всевышнего в том виде, в каком ей следуем мы, переиначил её на свой лад. У Эсава не так: ему свойственно стремление проникнуть в *кдушу* и уничтожить её.

Суть *галута*, как известно, — отдаление *эц адаат* от *эц хаим*. Сопряжено это с ослаблением света *кдуши*. С этой точки зрения *галут* — это противостояние Исраэля и Ишмаэля, а не Исраэля и Эсава. Это совпадает с тем, что Ишмаэль произошёл от египтянки. Египет — первый *галут*, в котором мы оказались. Исход из Египта и приход к горе Синай, когда народ в духовном плане поднялся на ступень, сравнимую с Адамом в саду Эден, отвечает соединению *эц адаат* с *эц хаим*, завершению *галута*. Грех золотого тельца, подобно греху Адама, ознаменовал начало нового *галута*.

Хотя сила, стоящая за Эсавом, не является сутью *галута*, она, тем не менее, нашла в нём для себя значимое место. Достаточно сказать, что последнее из четырёх испытаний, выпавших на нашу долю, носит название «царство Эдома», за которым стоит Эсав.

Свет луны уменьшается, возрастает, потом снова убывает и опять увеличивается. То же самое можно сказать о её затемнении. Судьба евреев имеет свои взлёты и падения, как и у других народов. Вспомним слова *Зоар*: «Когда страдает светлая сторона [луны] — плохой знак для Исраэля, когда страдает её тёмная сторона — плохой знак для Ишмаэля» (3:281б).

Причина наших взлётов и падений давно известна: всё упирается в уровень служения Всевышнему. Но что влияет на благополучие или провал других народов? Отчасти об этом мы уже говорили. В случае нашего падения *шефа*, предназначенная евреям, переадресуется «стае волков», что, естественно, приводит к их укреплению. Формы при этом разные, но кончается тем, что «страдает светлая сторона луны» — Исраэль. А что если другие народы действуют неподобающим образом? По замыслу Творца, каждому народу отведено своё место, которое Он поддерживает, направляя туда необходимую *шефу*. Если же действия народа выходят за рамки дозволенного и, как пишет Рамхаль, «...корень народа прибавляет в *туме* (в духовной нечистоте), из-за *тумы* народа он теряет *шефу*, идущую от *кдуши*, и это страдание ущербного (о котором сказано в *Зоар*)» (*Гинзей Рамхаль*, стр. 113). В связи

с этим *Зоар* приводит слова пророка: «...пропадёт мудрость мудрецов его (этого народа) и разум разумных его исчезнет» (*Йешайя* 29:14). Согласно *Зоар*, мудрость любого народа приходит сверху, от духовного корня этого народа. Загрязнение корня влечёт духовную глупость. Но это сказывается не на научных достижениях: конечно же, они впечатляют.

Таким образом, отдаление *эц адаат* от *эц хаим* — *галут* — пагубно отразилось не только на евреях, но и на других народах. В условиях, когда *ситра ахра* получила власть, устоять нелегко. У нас есть Тора, и у тех, кто следует её предписаниям, в руках действенное оружие, позволяющее в какой-то степени устоять. Другие народы обречены. Рамхаль пишет, что по первоначальному замыслу «...все земли должны были быть чистыми, а также и ангелы-правители над ними. Когда же потомки Адама извратили свои пути, всё смешалось, мир стал ущербным, ангелы-правители уклонились в сторону нечистоты, и земли стали нечистыми... Когда же они пребывали в состоянии совершенном, а также, когда они обретут совершенство в грядущем, они избавятся от нечистоты, будут чистыми, но не святыми, как свята добрая земля, которую *аШем* навечно даровал Своему народу Исраэлю» (*Гинзей Рамхаль*, стр. 150). Главное действующее лицо *галута* — Исраэль. В центре всеобщего очищения, о котором говорит Рамхаль, окажется наш народ, лик луны преобразится, и в конце концов исполнится предсказание пророка: «И будет свет луны, как свет солнца, и свет солнца станет семикратным, как свет семи дней, в день, когда *аШем* исцелит народ Свой от бедствия и рану его от удара излечит» (*Йешайя* 30:26).

Известно, что всё имеет прообраз в верхнем мире. Для нашего народа — это луна, с которой другие связаны лишь косвенно. Хотелось бы узнать, какие духовные светила служат корнями для Ишмаэля и Эсава. Ответ находим в *Зоар* (3:281б): Маадим (Марс) для Эсава и Шабтай (Сатурн) для Ишмаэля. Понятно, что ответ не явился плодом научного исследования. Пришёл он благодаря постижению духовных сущностей верхнего мира. *Лашон акодеш* (иврит) в силу своей природы позволяет проникнуть в тайное. Воспользуемся этим, чтобы понять скрытый аспект этих планет.

МАРС

Первые три буквы названия מאדים (Марс) — это מ, א и ד. Их соединение образует слово אדם (красный), что совпадает с цветом Марса. Красный цвет символизирует *гвуру*, то есть воинственность. У Эсава она воплощена в стремлении уничтожить Яакова. Красный цвет сопровождает Эсава с рождения, как сказано: «И вышел первый красный...» (*Берешит* 25:25). Другое «совпадение»: последнее из четырёх царств мудрецы связывают с Эсавом. А название, данное ему, – Эдом (אדום), что означает «красный».

Зверя, представляющего сущность этого царства, Даниэль описывает так: «Потом увидел я в видении ночном, что вот, четвёртый зверь — страшный и ужасный, и очень сильный, и большие железные зубы у него. Он пожирает и дробит, а останки топчет ногами» (*Даниэль* 7:7). Описание весьма красочное. Легко представить себе, что зверь, Эсав, поднялся в мир из *гейном*. Это совпадает с мыслью Рамхаля: корень Эсава — *гейном*.

В слове מאדים помимо букв מ, א и ד, указывающих на *гвуру*, присутствуют ещё две буквы — י и м. Рамхаль не поясняет, какова их смысловая нагрузка. Однако, опираясь на известную концепцию мудрецов, можно предложить объяснение, согласующееся с комментарияем Рамхаля. Дело в том, что сочетание этих букв образует слово ים (море). Ари-заль, объясняя значение букв алфавита (*Ликутим*, стр. 65), видит

в этом море, упомянутое у пророка: «И Ты выбросишь в море все их грехи...» (*Миха* 7:20). Можно ли бросить грех в море? Конечно, нет! Ари-заль объясняет, о чём на самом деле идёт речь. Начинает он с буквы נ, которая, будучи поставленной в конце слова, по форме напоминает змея после полученного им проклятия: «...на чреве твоём будешь ходить» (*Берешит* 3:14). Отсутствие ног сделало змея похожим на вытянутую верёвку, чему соответствует форма буквы ן. И хотя в слове נחש буква נ не похожа на верёвку, тем не менее, помещённая в начале слова, она, по мнению Ари-заля, не только отражает факт проклятия, но и подчёркивает его силу. Ведь в проклятии змей был выделен из остальных: «За то, что ты сделал это, проклят ты из всего скота и из всего животного полевого» (*Берешит* 3:14). Другая ассоциация с буквой נ: Ари-заль обращает внимание на замысел Амана, потомка Эсава. Из всех возможных способов расправиться с праведником Мордехаем Аман выбрал дерево высотой в пятьдесят локтей. Примечательно, что ствол дерева выглядит как буква ן, а *гематрия* этой буквы — 50, как высота дерева.

Вернёмся к необычному морю (ים), в которое сбрасываются грехи. Нетрудно предположить, что змей имеет к нему непосредственное отношение: кто, как не он, провоцирует грех. Буква ן, символизирующая змея, занимает девятое место при отсчёте с конца алфавита, в то время как обе буквы, составляющие слово ים, стоят на соседнем десятом месте: י — десятая по счёту от начала алфавита, מ — десятая, если вести счёт от конца. Числовое сопоставление указывает на близость «греховного» моря и змея.

Ари-заль (и не только он) трактует греховное море как нижнюю часть творения. Там *геином* — вотчина *ситры ахра*, место, куда Всевышний отправил проклятого змея. «Несмотря на то, что [змей] был отброшен [глубоко вниз], он не был уничтожен полностью (не был полностью изгнан из части творения, расположенной выше моря, вне *геином*). Он (змей) существует как бич [наказывающий], а человек своим грехом поднимает его из пучины моря. Иногда его топят праведники, а иногда его [из моря] поднимают злодеи» (*Ликутим*, стр. 65). В приведённой

цитате описано, по существу, противостояние Яакова и Эсава. Когда мы сильны, Эсав слаб, змей погружается в морскую пучину. На поверхность его поднимают наши грехи.

Итак, в названии планеты מאדים (Марс) отражены два начала: *гвура*, представленная буквами מ, א и ד, а также греховность, на которую указывают последние две буквы י и ם. Соединение этих двух начал определяет негативную силу, разрушающую творение и человека. Имя её — Эсав.

Согласно этому объяснению, буквы слова מאדים отражают негативные процессы: агрессивную *гвуру* и греховное море. Однако можно, опираясь на идеи мудрецов, дать иное объяснение, когда те же буквы выступают носителями позитивных сил.

Легко подметить, что из первых трёх букв слова מאדים состоит слово אדם (человек). Какую смысловую нагрузку несут оставшиеся буквы י и ם? *Зоар* (1:2a), объясняя Имя אלהי-ם, отделяет его окончание (י и ם) от начала слова (אלה). *Мекубалим* поясняют, что при таком разбиении Имени אלה обозначает Человека верхнего мира. А раз так, напрашивается параллель в построении двух слов: אלהי-ם и מאדים. Их начальные части символизируют человека, а окончания просто совпадают. Известно, что буквы י и ם в Имени אלהי-ם отражают запредельный корень, из которого возник Верхний Человек, место беспредельной *кдуши*. Сопоставление слов מאדים и אלהי-ם наводит на мысль, что окончание ים в слове מאדים также указывает на высокое в человеке, на его *кдушу*. Предположение это находит подтверждение в Кабале. *Мекубалим* отмечают существование трёх морей. Нижнее расположено во владении *ситры ахра* — греховное море, о котором шла речь. Другое море принадлежит миру *кдуши*. Третье море — тоже в мире *кдуши*, но гораздо выше. Обозначается оно буквами י и ם, взятыми от Имени אלהי-ם. Исходя из этого, מאדים сопоставим как с греховным человеком — Эсавом, так и с Человеком *кдуши*. Противоречия нет. Нередки случаи, когда слова либо в *гематрии*, либо в буквах схожи, но выражают диаметрально противоположные понятия. В нашем случае מאדים, обозначающий Эсава, восстаёт против מאדים, символизирующего Верхнего Человека, *ситра ахра* — против *кдуши*.

САТУРН

Сатурн — планета, соотнесённая с Ишмаэлем. Название שבתאי (*Шабтай*) наводит на мысль, что Ишмаэль имеет какое-то отношение к שבת (*шабат*). Но уже отмечалось, что к *кдуше Шхины* ему доступ закрыт. Попробуем разобраться в этом несоответствии.

Читаем в Пятикнижии: «И содеял *Элоким* два великих светила: светило великое для правления днём и светило малое для правления ночью...» (*Берешит* 1:16). Сначала луна обозначена как светило большое, а затем как малое. Говорит это о свойстве духовного светила уменьшаться. В видимом мире этот закон получил подтверждение: освещённая часть луны становится меньше. *Ситра ахра* не упускает возможности воспользоваться уменьшением света и захватывает территорию: увеличивается неосвещённая часть луны. В действиях захватчика возможны две линии поведения: либо уничтожение врага, либо его изгнание. Какая из них здесь присутствует?

Как известно, концепция дающий-принимающий — одна из самых фундаментальных, и обнаруживается не только в творении, но и в существовании Всевышнего. Солнце и луна — один из примеров. У солнца роль активная, оно излучает свет, в то время как луна пассивна, она лишь принимает направленный на неё свет. При этом теневая часть луны свидетельствует о том, что восприятие света не проходит гладко, а встречает

сопротивление. Однако, поскольку луна по отношению к свету пассивна, то речь не идёт об уничтожении света, о действии активном. Противодействие здесь принимает форму распространения темноты, — свет постепенно сходит на нет. По аналогии с этим, усиление Ишмаэля (теневой стороны луны) не влечёт за собою уничтожение света (Исраэля), но лишь оттесняет его. Это захват территории, принадлежащей свету.

В человеке этот процесс выражается в том, что свет *кдуши* уступает место притязаниям животной души. Внутреннее уходит на задний план, в то время как внешнее, поверхностное звучит в полный голос. Аналог тому: на сцене — *эц адаат*, за кулисами — *эц хаим*. Разве не в этом сущность *галута*?

Место Эсава принципиально иное. מאדים (Марс), как сказано в *Зоар*, — это производная от солнца, играющего активную роль в излучении света. Поэтому у Эсава, в отличие от Ишмаэля, связь со светом активная. Однако проявляется она со знаком минус. Эсав — агрессор, стремящийся уничтожить *кдушу*. Буквы слова מאדים, как мы убедились, это подтверждают.

Изложенная концепция об изгнании света или его уничтожении — роль Ишмаэля и роль Эсава — относится к расстановке сил в скрытых мирах. Что касается действий как таковых, бывает, что потомки Ишмаэля убивают евреев, а потомки Эсава прогоняют нас с насиженных мест. То, как с нами поступают, нам, естественно, небезразлично. Но чтобы понять происходящее и попытаться предотвратить неблагоприятное развитие событий, желательно знать врага в лицо и разобраться, с какой силой имеешь дело, в чём специфика духовной угрозы: то ли это *галут*, то ли духовное уничтожение, или, что бывает нередко, обе силы действуют сообща.

Одним из примеров служит противостояние грекам, третьему царству. Главное оружие врага — эллинизм, утверждающий систему ценностей, чуждую Торе. И в наше время нередко встречаются люди, придерживающиеся *мицвот*, но при этом подверженные влиянию эллинизма. Значит, Ишмаэль

как сила всё ещё не изжит. Насаждая эллинизм, греки издали целый ряд декретов, направленных на уничтожение *кдуши*. В их числе: запрет на *брит мила*, на празднование *шабата* и *Рош ходеш* (начала месяца), запрет на изучение Торы. В этих декретах чувствуется рука Эсава.

Вернёмся к несоответствию между названием *Шабтай*, в котором прослеживается связь Ишмаэля с *шабатом*, и истинной ролью Ишмаэля по отношению к свету. Читаем в Пятикнижии: «А день седьмой — *шабат* — для *аШем*... Не делай никакой работы ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя,.. чтобы отдохнул раб твой и рабыня твоя, как ты» (*Дварим* 5:14). Оказывается, соблюдение *шабата* затрагивает не только еврея, но и его раба. Рамхаль предлагает такую интерпретацию: «...даже *клипот* (арсеналу *ситры ахра*) следует соблюдать *шабат*» (*Гинзей Рамхаль*, стр.114). Раб в этом *пасуке* символизирует *клипот*, когда они подчинены *кдуше*. В терминах планет это звучит так: Сатурн в услужении у луны. Рамхаль поясняет свою мысль: это не означает, что *Шабтай* имеет долю в *кдуше*, такое исключено. Смысл же в том, что исчезает противостояние, — Ишмаэль не препятствует проникновению света, чему соответствует зрительный образ: луна полная, без затемнения. А это символ *шабата*.

Такова расстановка сил наверху. Но в мире видимом седьмой день для Ишмаэля рабочий. Задача еврея — свести на нет противостояние Ишмаэля в седьмой день. Достигается это не за счёт принуждения потомков Ишмаэля к отдыху. Предписание *пасука*, обязывающее дать отдых рабу, относится к хозяину. Тора предписывает справиться с Ишмаэлем в себе, то есть лишить *клипу* её силы. По сути это выход седьмого дня из *галута*. *Шабат* становится праздником, отвечающим происходящему в этот день в верхнем мире.

В объяснении названия *Шабтай* Рамхаль остановился лишь на первой части слова, отражающей концепцию *шабата*. О второй части, состоящей из букв א и י (*гематрия*

– 11), он здесь не упоминает. Однако в другом комментарии Рамхаль раскрывает смысл этой *гематрии*. И сказанное там созвучно тому, что мы уже узнали о *Шабтайе*.

Мудрецы, обсуждая концепцию совершенства, связывают его с числом 10. Например, творение возникло посредством десяти речений. Другой пример: за шестью тысячелетиями существования мира последует кардинальное преобразование – седьмое тысячелетие. Но и это ещё не всё. На достижение абсолютного совершенства будет затрачено ещё три тысячи лет. В общей сложности десять ступеней, десять тысяч лет.

Может показаться, что если к י (10) присоединить א (1), то совершенство не пострадает, а только выиграет. Но это не так. Рамхаль поясняет, что стремление прибавить к совершенству единицу свидетельствует об изъяне в том, кто намерен это сделать. Ведь совершенство предполагает полноту, так что дальнейшее расширение теряет смысл. К примеру, если человек при всём богатстве хочет ещё больше разбогатеть, он явно не удовлетворён своим достатком. По шкале мудрецов он не признаётся богатым. Истинно богатым считается тот, кто удовлетворён тем, что имеет.

Таким образом, добавление א (1) к י (10), символизирует, пусть минимальное, но «усовершенствование совершенства», а это уже изъян. Так и полная луна не нуждается ни в каком добавлении. Попытка прибавить к ней нечто свидетельствует об отсутствии совершенства, об изъяне. Внутри есть какое-то затемнение, не позволяющее ощутить истинную природу света. Символом этого внутреннего затемнения тоже является луна, но луна ущербная.

Начало слова שבתאי указывает на שבת. Полная луна его символизирует. Ишмаэль на этом этапе – покорный раб. Присоединение окончания א"י отмечает отход от совершенства. Наблюдается затемение луны. Ущербность луны – следствие вторжения Ишмаэля, вышедшего из повиновения.

За сносное существование в этом мире приходится расплачиваться ослаблением связи с высокой духовностью.

СНИСХОДИТЕЛЬНЫЙ СУД

Защита сотворённого от разрушения в самом общем виде отражена в начале Пятикнижия. Повествование начинается словами: «...сотворил *Элоким* небо и землю» (*Берешит* 1:1), а потом сказано: «...в день содеяния *аШем Элоким* земли и небес» (*Берешит* 2:4). Сразу же возникает вопрос: чем вызвано добавление Имени *аШем* к упомянутому ранее Имени *Элоким*? Известно, что Имя *аШем* указывает на *хэсэд* Всевышнего, в то время как Имя *Элоким* — на Его свойство вершить суд. На этом построен комментарий Раши: «...вначале Он вознамерился сотворить [мир] на основе [строгого] суда, но, видя, что мир не может так существовать, выслал вперёд милосердие и соединил его с судом».

Строгий суд предполагает незамедлительное воздаяние за совершённый поступок. Причина, по которой людям не по силам нести бремя сурового суда, известна: «...и сказал *аШем* в сердце Своём: не стану проклинать впредь землю из-за человека, ведь побуждение сердца человеческого зло с его юности...» (*Берешит* 8:21). Такова объективная оценка человеческого сердца в самом Пятикнижии. Каковы последствия этого? Человек, слепо идущий по жизни за своим сердцем и за своими глазами, разрушает и самого себя, и, заодно, творение. Поступать же вопреки своей природе по плечу далеко не каждому. Как уберечь мироздание от быстрого и полного разрушения? Нужно, пусть временное, но всё же послабление.

И вот, хотя под влиянием негативной силы (*ецер ара*), укоренившейся в сердце, человек творит зло, тем не менее, наказание не постигает его тотчас. Отсрочка оставляет время для *тшувы* (исправления).

Созданы и другие пути, когда *хэсэд* Всевышнего сопровождает Его суд. Например, один из способов смягчения суда состоит в распределении наказания во времени. Расплата делится на части, каждая из которых не столь сурова, как если бы удар попал в одну точку. Порой наказание выходит за рамки одного рождения. Бывает и так, что взыскание меньше, чем предусмотрено судом, а иногда и вовсе не включено в счёт. На самом деле, всё обусловлено конкретной ситуацией.

Человеческий разум не в состоянии охватить всю глубину Высшего Суда. Это надо понять и принять. А суть в том, что от нашего взгляда скрыты два момента, принимаемые в расчёт Высшей Инстанцией. Один из них — совокупность факторов, повлиявших на проступок, а другой, неподдающийся оценке, — последующее развитие событий. Тут и внутренняя расстановка сил, определяемая природой человека, и внешние обстоятельства, и стандарты поведения в обществе.

Иногда в события на земле вмешиваются скрытые силы. Один из вариантов: верхний вердикт уже вынесен, и тогда не в силах человека уклониться от надвигающегося события. Выбора нет, точнее, выбор остаётся, но лишь в том, как именно человек придёт к предначертанному. И это зачтётся ему впоследствии как плюс или минус. В подтверждение можно вспомнить эпизод из Танаха о грехе царя Давида и Батшевы. Взгляд на событие со стороны не найдёт никакого оправдания. Но это подход поверхностный. Знание подоплёки события приводит к иной оценке. В *Зоар* передана «дискуссия» между *Сатаном* и Всевышним. Несмотря на изощрённость доводов, *Сатану* не удалось добиться того обвинительного вердикта, к которому он стремился. Главной мотивировкой защиты явилось то, что Всевышний изначально предназначил Батшеву царю Давиду. В подобном случае свобода выбора носит весьма ограниченный, почти условный характер.

Другой вариант: в силу неких обстоятельств к человеку «подселилась» душа грешника (Ари-заль, *Шаар гилгулим*, стр.15) или иная негативная сила, провоцирующая его на совершение неблаговидного поступка. В таких случаях на весах справедливости вина не столь велика. Возможны также другие варианты, и их немало, когда скрытые от глаз факторы влияют на происходящее. Непреложное правило: не обладая истинным, целостным виденьем, человек не вправе судить другого.

Отсутствие истинного виденья распространяется на прошлое и настоящее, и в ещё большей степени на будущее. Можно ли с уверенностью предсказать, что ожидает нас через несколько лет? Но от Высшего Суда предначертанное не сокрыто и сказывается на принимаемом сейчас решении. Посмотрим, как это отражено в Талмуде. «Смерть грешников — хороша для них и хороша для мира. Смерть праведников — зло для них и зло для мира» (*Санхедрин* 71б). Мысль, что смерть является благом для человека, озадачивает. Раши объясняет причину приведённого Талмудом различия: «Если бы праведники продолжали жить, то увеличили бы свои заслуги, [поэтому] смерть — зло для них, а также зло для мира, [поскольку] при жизни своей [они служат] щитом для своих поколений и наставляют свои поколения». Что касается грешников, смерть предотвращает многочисленные прегрешения, которые бы они неминуемо совершили, тем самым ещё более отяготив собственную участь после смерти. Поэтому для них смерть — благо. Она благоприятна и для мира, поскольку их присутствие в нём не только не служит ему щитом, но и создаёт опасность разрушения. К тому же, в отличие от наставлений праведников, их влияние развращает разум и пагубно сказывается на поведении других. Не исключено, что в Высшем Суде обращают внимание на какую-то из заслуг грешника и как поощрение за эту заслугу отнимают жизнь, тем самым предотвращая удлинение неблаговидного «послужного списка».

Идея эта нашла отклик в *Агаде*, интерпретирующей слова Пятикнижия: «И возвратился Моше к *аШем* и сказал: Господин мой, почему Ты содеял зло это народу?..» (*Шмот* 5:22). Можно было бы написать: «...почему Ты содеял зло народу», так

как из контекста ясно, о каком зле идёт речь. Но сказано: «зло это». Слово «это» здесь представляется излишним. Но лишних слов в Торе нет. Значит, имеется в виду нечто, дополняющее то, что уже понято. Мудрецы предлагают следующую версию: египтяне вместо кирпичей замуровывали в стену еврейских младенцев. В ответ на протест Моше Всевышний отвечает: «Открыто передо Мною, что если эти [младенцы] будут жить, то станут закоренелыми грешниками, и, если хочешь, проверь это». Пошёл Моше и спас одного из них, [им оказался] Миха (*Санхедрин* 101б, Раши). Миха известен как человек, поклонявшийся чужим богам (*Шофтим* 17). Приведённая *Агада* вызывает целый ряд вопросов. Тем не менее, основная идея ясна: Всевышний, решая судьбу человека, принимает в расчёт его потенциал и то, к чему он придёт в будущем.

Есть и другое обстоятельство, скрытое от нашего разума, но играющее ключевую роль в Высшем Суде. Вина человека определяется не столько самим прегрешением, сколько разрушением, к которому оно привело. При этом всё зависит от духовного роста человека. Поскольку рост Адама был велик, нарушенный им запрет вызвал катастрофические последствия, поразившие творение и все последующие поколения. Аризаль (*Шаар гилгулим*, стр.27) отмечает, что последствия хорошего или плохого поступка могут затронуть область верхнего мира, служащую корнем именно этой *нешамы*. Чем выше корень, тем ощутимее разрушение или, в случае хорошего поступка, позитивное преобразование этой области. В силу этого незначительное прегрешение может повлечь за собой наказание, намного превышающее обычные представления.

Вернёмся к теме: соединение качеств Всевышнего — *хэсэд* и *дин*, цель которого в той или иной степени смягчить *дин*. Как часто бывает, позитивному сопутствует негативное. Хотя это и может показаться странным, смягчение *дина* имеет далеко идущие негативные последствия. Объясняя одно из проявлений *ецер ара*, р. Шимон (*Зоар* 1:49б) проводит аналогию с миром *кдуши*. Р. Элазар недоумевает, каким образом аналог негативной силы обнаруживается в бытии Всевышнего? Р. Шимон отвечает: «Эти наверху, а эти внизу — *ецер тов* и *ецер ара*.

Ецер тов — справа, *ецер ара* — слева». Не следует воспринимать слова р. Шимона буквально, будто *ецер ара* действительно нашёл для себя место в мире *кдуши*. Это, конечно же, абсурдно. Намерение Р. Шимона — приоткрыть незримую завесу между верхним и нижним мирами. Нижний мир — проекция верхнего. Верхние духовные силы одеваются в оболочку, свойственную нижнему миру. Силу верхнего мира, которая в нижнем реализовалась в форме *ецер ара*, р. Шимон лишь условно обозначает как *ецер ара*, определяя при этом её место наверху: левая сторона. Для *мекубалим* ясно, что это *гвура* — одна из форм качества *дин*. Идея р. Шимона в том, что корнем *ецер ара* в верхнем мире является качество Всевышнего, именуемое «*гвура*». Корень *ецер ара* условно называется «*ецер ара*», хотя он таковым не является. В качестве подтверждения р. Шимон приводит *пасук:* «...я больна любовью. Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня» (*Шир аШирим* 2:7). На первый взгляд, царь Шломо описывает одно из проявлений *ецер ара*. Но, как хорошо известно, речь идёт не о земных чувствах. Обозначены здесь силы, действующие в бытии Творца. Левая рука символизирует Его *гвуру*, а правая — качесто *хэсэд*. *Ецер ара* нижнего мира (в *пасуке* в виде отношений между людьми) нашёл прообраз в мире верхнем («левая рука» Всевышнего).

От *гвуры* Творца сила зла держится на почтительном расстоянии. Однако по мере проникновения в нижние миры, где *гвура* предстаёт не как Его атрибут, а как сила, Им созданная, к ней добавляются примеси *ра*. Чем ниже, тем больше. На каком-то из этапов возникает знакомый каждому *ецер ара*. *Гвуре*, являющейся как бы левой рукой Всевышнего, мудрецы приписывают воинственный красный цвет, а *гвуре*, порождающей негативную силу, — чёрный.

Соединение *гвуры* и *хэсэда* создаёт целый ряд слоёв. На том уровне, где его цель — предотвратить гибель мироздания, *хэсэд* разбавляет чёрную окраску *гвуры* и, тем самым, не позволяет *ситре ахра* беспрепятственно творить всё, что ей заблагорассудится. В мире физическом образом такого соединения *хэсэда*

и *гвуры* служат сумерки. Сумерки — это переход от света дня (*хэсэд*) к мраку ночи (чёрная *гвура*). В сумерках глаз не улавливает деталей, видимое теряет чёткость. В духовной сфере наблюдается нечто подобное. Если бы *хэсэд* не смягчал *дин,* то за совершённый проступок человек получал бы по полному счёту, причём, незамедлительно. Ему было бы предельно ясно, что происходящее с ним есть прямое следствие таких-то и таких-то действий. Неприятности, преследующие его, не вызывали бы недоумения: «За что?» или другую реакцию: «Раз наказан, значит, за что-то», а по сути человек пребывает в неведении.

Смешение *хэсэда* и *дина* — духовные сумерки — приводит не только к утрате понимания причинно-следственных связей в собственной линии жизни, но сказывается так же на постижении Торы. Читаем в *Коэлет* (8:11): «Оттого что суд над злым делом не вершится немедля, сердце людское полно злых замыслов». Начало *пасука* говорит об отсрочке суда (вмешался *хэсэд*), а конец о том, к чему отсрочка приводит: «сердца людские полны злых замыслов». Ари-заль (*Шаар руах акодеш*, стр.20) указывает, что сила зла в человеке воздвигает преграду на пути света *нешамы*. Но ведь именно от света *нешамы* зависит глубина постижения Торы! Тусклый свет порождает неясности и противоречия, как в сумерках. Виленский Гаон говорил, что в конце времён, когда *ситра ахра* лишится власти над людскими сердцами, понимание Торы изменится: простой человек подметит в Торе то, что в настоящее время скрыто от знатоков.

В нашем поколении сумерки явно сгустились. Осталась ли у человека надежда в условиях *галута* выйти на тот уровень соединения *хэсэда* и *дина*, когда назначение *хэсэда* состоит не в смягчении *дина*, а в том, чтобы действовать с ним сообща, рука об руку? Реально ли сквозь сумерки *галута* пробиться к свету дня? Раши комментирует: «...вначале Он вознамерился сотворить [мир] на основании [строгого] суда, но, видя, что мир не может так существовать, выслал вперёд милосердие и соединил его с судом» (*Берешит* 2:4). Казалось бы, это отрицает всякую надежду. Однако не будем спешить...

СДЕЛАЕМ И УСЛЫШИМ

Греховная природа человека вынуждает быть снисходительным к нему, смягчить суд. Можно предположить, что по мере совершенствования внутреннего мира необходимость в соединении суда и милосердия будет постепенно сходить на нет. В Торе, полученной на Синае, заложена возможность влиять на человека так, чтобы сумерки, вопреки естественному ходу событий, переросли в день. Основание для надежды в обстоятельствах, сопровождавших приход Торы в мир: «Вид славы *аШем* как огонь, пылающий на вершине горы, перед глазами сынов Исраэля» (*Шмот* 24:17). В терминологии мудрецов огонь означает качество *дин*. Образ пылающего огня свидетельствует о том, что на тот момент *дин* не был размыт милосердием. Отсюда и поведение народа: «...видят они голоса и пламя, и голос *шофара*, и гору дымящуюся. И увидел народ, и дрогнули они, и стали поодаль» (*Шмот* 20:15). Раши поясняет смысл слова «дрогнули» как «трепет, дрожь». И это несмотря на высочайший духовный уровень, достигнутый благодаря полному очищению материальной природы.

Страдания очищают, а в Египте их было в избытке. Это цена, которую заплатили евреи за освобождение тела (неокончательное) от *ецер ара* (Рамхаль, *Дэрэх аШем* 4:8:1). В духовной сфере *Паро* (фараон) олицетворяет власть злой силы. Подобно тому как *Паро* стоит над землёй Египетской, так *ецер*

ара наделён властью над телом и внутренним миром человека. Бегство от *Паро* — на самом деле спасение от собственного *ецер ара*. Лишь после этого можно серьёзно говорить о духовном восхождении, воплощённом в сорок девять дней, соединивших Исход с Синаем. К концу этого срока народ достиг планки, сопостовимой с уровнем Адама в саду Эден.

Таковы условия дарования Торы: внутреннее очищение, позволяющее душе впитывать свет высокой духовности, *кдуши*, а со стороны Небес — строгий суд, исключающий снисхождение. «Пропускным билетом» к приобретению Торы явились слова: «И ответили они, весь народ вместе, и сказали: **Всё, что изрёк *аШем*, исполним**» (*Шмот* 19:8). И ещё: «...и сказали они: «**Всё, что изрёк *аШем*, исполним и будем слушать**» (*Шмот* 24:7). Вызывает недоумение порядок слов: сначала сказано «исполним», а затем — «будем слушать». Невозможно исполнить, предварительно не услышав. В чём смысл обязательства слушать, после того как приказ уже исполнен? Вопрос не столь труден, если учесть, что глагол שמע (слушать) имеет ещё одно значение — понимать. Тогда всё становится на своё место, ведь исполнение приказа и его осознание — вещи самостоятельные. Встречаются евреи, которые ни за что не согласны выполнять волю Всевышнего, пока они, как им кажется, не поймут глубокий смысл Его распоряжений. Другая группа занимает иную позицию: исполним, даже не понимая, а затем приложим усилия, чтобы постичь Его волю. У Синая перед Всевышним стояла лишь одна группа: «И ответили они, весь народ вместе...». Другой группы на тот момент ещё не существовало.

Идея приоритета исполнения над пониманием близка сердцу любого верующего еврея. В то же время вторая часть обязательства, взятого на Синае, — «услышим», а точнее, «поймём», — к нам тоже относится. Попробуем понять, почему готовность следовать воле Творца явилась «пропускным билетом» к приобретению Торы. Вопрос, на самом деле, не из простых. Привлечём на помощь высказывание р. Хии

(*Зоар* 1:90а): «...Он дал им (сынам Исраэля) Тору, так как все они были единодушны у горы Синай и предварили понимание исполнением». Итак, р. Хия отметил известный факт, благодаря которому народ удостоился Торы. Из дальнейшего, хотя прямо это и не сказано, можно догадаться, почему Всевышний обусловил дарование Торы готовностью исполнять. «Поскольку они предварили понимание исполнением, Всевышний созвал сонм ангелов [и] сказал им: Доныне вы были единственными передо Мною в мире, но вот теперь Мои дети на земле вместе с вами во всём. Вам не позволено освящать Имя Моё, пока Исраэль на земле не соединится с вами, и тогда вы вместе будете освящать Моё Имя (*кадош, кадош, кадош...*). Потому что они предварили понимание исполнением». Для иллюстрации своей мысли р. Хия ссылается на слова царя Давида: «Благославите *аШем* Его ангелы, герои в силе, Его речение исполняющие, гласу Его речения внемля!» (*Теилим* 103:20). Ангелы, подобно Исраэлю, сначала исполняют речение Всевышнего, а затем сознают его (внемлют). *Пасук* подчёркивает: приоритет исполнения есть лишь у тех, кто наделён некой дополнительной силой, как сказано: «герои в силе». Оказывается, желание исполнять не есть результат волевого усилия, но имеет под собой глубокое основание. В чём суть силы, которой наделены ангелы и стоявшие у Синая евреи?

В приведённом отрывке р. Хия выделил два момента. Сначала говорится, что Всевышний управляет мирозданием через ангелов, выполняющих Его волю. И в этом их функция сходна с ролью людей. Ведь система *мицвот* придала Исраэлю статус партнёра Творца в Его влиянии на происходящее. Рамхаль говорит об этом так: «И пожелала воля Всевышнего, чтобы воздействие человека распространилось на всё множество явлений, так чтобы все они в движение приводились его движениями и делами» (*Даат твунот,* 124). И хотя формы влияния на миры у людей и у ангелов принципиально разные, тем не менее, р. Хия отмечает: «Доныне вы (ангелы)

были единственными передо Мною (то есть вас одних Я использовал для Своей цели), но вот теперь Мои дети на земле вместе с вами во всём». Во всём, куда проникает Его воля, мы в каком-то смысле Его партнёры. Затем р. Хия переходит ко второму моменту. Чтобы лучше почувствовать его, обратимся к примеру. Одно дело — выполнять чью-то волю, но совсем другое — быть внутренне связанным с тем, кому служишь. Есть разница между рабом, исполняющим распоряжения господина, и сыном, исполняющим волю отца. В первом случае есть полное подчинение, во втором действует как бы та же душа, просто в другом теле. Сначала р. Хия обозначил действия как таковые: «...Мои дети на земле вместе с вами во всём», но затем он переносит акцент на внутренний аспект действий — на *кдушу*. К ней устремлены исполняющие Его приказы: «...и вы вместе будете освящать Моё Имя (*кадош, кадош, кадош...*)».

У Рамхаля находим, что связь ангелов с внутренней частью творения, с постижением Торы, существенно уступает той, которая есть у Исраэля. В свете этого мысль р. Хии приобретает новый оттенок. Всевышний пожелал, чтобы Его восхваляли как те, кто связан с внешней частью творения (при этом ангелы видят во внешнем его внутренний аспект — *кдушу*), так и те, кто причастен к внутреннему (Исраэль). Тем самым внутреннее и внешнее объединены: «...вместе будете освящать Моё Имя». Попутно заметим, что в народе Исраэля тоже есть те, кто служит Творцу, не вникая во внутренний аспект служения, и те, кто следует внутренней стороне *мицвот*. Есть те, кто изучает внешнюю сторону Торы, и те, кто постигают сокровенное в ней. Всевышнему угодны и те, и другие, лишь бы служение исходило из сердца. Тогда можно говорить о прославлении Его Имени, в противном же случае выполнение *мицвот* и изучение Торы сводятся к повседневной рутине.

Вернёмся к сути вопроса. На Синае была продемонстрирована готовность исполнять приказ. Где исток этой готовности? Р. Хия касается этого в заключительной части своего высказывания: «...вместе будете освящать (*кадош, кадош, кадош*)

Моё Имя. Потому что они предварили понимание исполнением». В цепочке причинно-следственных связей одно звено свидетельствует о другом. По следствию (освящение Имени) можно судитьть о сути причины (приоритет исполнения). Поскольку следствие затрагивает *кдушу*, то и причина из той же области. И теперь начинает проясняться, в чём истинная сила готовности исполнять, приобретённая на Синае. Это глубокая связь с *кдушой.* Здесь не просто беспрекословное подчинение приказу Всевышнего. Основа для подчинения — сила *нешамы*, ибо вся *кдуша* человека исключительно от неё.

Такой подход позволяет посмотреть по-новому на порядок слов в *пасуке*: сначала «исполним», затем «услышим». И *нешама*, и разум понимают, но каждый по-своему. Обусловлено это тем, что по происхождению *нешама* и *гуф* диаметрально противоположны. *Нешама* есть следствие открытия лица Всевышнего, в то время как *гуф* возникает как сокрытие Его лица (Рамхаль, *Даат твунот,* 118). В силу разной природы бытие *нешамы* самой по себе отлично от её проявлений внутри *гуфа*: её собственное знание на порядок выше, чем постижение разума. Это отражено в расположении слов: на первом месте — «исполним», и лишь потом — «услышим» (поймём). На первом месте — знание *нешамы*, знание разума — вторично.

Любое явление в мире имеет свой корень наверху. Вышедшее из корня обязано ему не только происхождением, но и последующим питанием, поддерживающим его присутствие в мире. Ари-заль считал, что в формуле «исполним-поймём» понимание связано с тем первым уровнем, из которого творение непосредственно выросло, в то время как исполнение питается от уровня, восьмого по счёту. Семь первых уровней, как семь дней творения, служат корнем мироздания, восьмой же, более высокий, является корнем для корня. Из этой запредельной сферы к *нешаме* спускается *шефа*, позволяющая *нешаме* увидеть внутреннюю сторону происходящего, скрытую от ангелов.

Считается, что на жизнь человека воздействуют сложившиеся обстоятельства. И это действительно так. Но в то же время верно и другое: таинственным образом внутренний

мир человека сам формирует реальность, в которой он оказывается. Внутреннее определяет внешнее. Так, духовная высота народа у Синая определила происходившее, позволила Всевышнему явить *дин* в чистом виде: «Вид славы *аШем*, как огонь, пылающий на вершине горы, перед глазами сынов Израэля» (*Шмот* 24:17). Примечательно, что восьмой уровень бытия Творца *мекубалим* связывают с корнем качества *дин*. Таким образом, *нешама*, поддерживаемая этим качеством, способна пребывать в атмосфере *дина*. Иными словами, питание от *дина* позволяет выдерживать *дин*.

Звучит убедительно, но так ли это на деле? Ведь в Пятикнижии сказано, что когда народ увидел пылающий огонь, «вздрогнули они и стали поодаль. И сказали Моше: Говори ты с нами, и мы будем слушать, и пусть не говорит с нами *Элоким*, а то умрём» (*Шмот* 20:16). Имя *Элоким* означает качество *дин*. Значит, даже в тот момент народ не был в состоянии выдержать *дин* в его полной мере. С другой стороны, если это так, то почему Всевышний, от Кого сердца людей не скрыты, явил Свой *дин* тем, кто к нему не готов? И ещё повествует *Мидраш*, что прискорбным было для Моше желание народа использовать его в качестве промежуточного звена между ними и Всевышним. В глазах Моше предпочтительнее было бы преодолеть естественный страх и внимать речениям Всевышнего непосредственно. Разумеется, от человека не подобает требовать то, к чему он никоим образом не подготовлен, и, значит, огорчение Моше объясняется тем, что народ **мог** находиться под влиянием *дина*, но **не захотел**, отверг из боязни пострадать. Желание иметь Моше в качестве посредника подчёркнуто словами: «встали поодаль», но ведь не физическую же дистанцию имеет в виду Тора. Отсутствие посредника указывает на близость, которая сопутствует любви. Именно о недостатке любви сожалел Моше у Синая. Известно, что любовь и *хэсэд* — качества родственные. Таким образом, Израэль у Синая стоял перед выбором: принять ли строгий *дин* и *хэсэд*, действующие как правая и левая рука вместе (не отступать от горы и обойтись без посредника), или же отдалиться от

опасного суда, приняв *дин*, смягчённый качеством *хэсэд*, когда левая рука не карает. Слова «дрогнули и встали поодаль» указывают на то, что народ отказался от риска, тем самым сделав шаг в сторону *галута* (р. Хаим Виталь, предисловие к «*Эц хаим*», стр. 9).

Известно, что с возрастанием праведности требования Небес к человеку увеличиваются, как сказали мудрецы: «Судят праведников с точностью на волосок» (*Йевамот* 121б). Но что это означает? Разве не то, что и в *галуте* возможно достичь уровня праведности, при котором человек способен выдержать строгий *дин*? Возможность, конечно, существует, но насколько это под силу простому смертному? Ведь чересчур высокая планка гасит стремление двигаться в направлении высокого. Разумный, не тормозящий духовное развитие подход таков: не стоит заботиться о точке, в которой окажешься, гораздо продуктивнее — двигаться в нужном направлении. Залог успеха в продвижении к Синаю подсказан самой формулой, принятой на Синае: «исполним — поймём». Готовность исполнить и качество исполнения зависят от понимания, которое, в свою очередь, достигается исключительно благодаря глубокому постижению Торы. Исполнение, поставленное во главу угла, тем не менее, зависит от понимания. Из чего это вытекает?

Ари-заль учил: «Знай, что множество всех *нешамот* — шестьсот тысяч, не более (то есть шестьсот тысяч главных корней *нешамот*, от каждого из которых выходит много других корней). Тора [же] является корнем *нешамот* Исраэля, ибо из неё они изваяны. Поэтому есть в Торе шестьсот тысяч объяснений (то есть к каждой *нешаме* нисходит *шефа* от её корня, который, в свою очередь, питается от Торы)». Когда изучение Торы находит отклик на верхних уровнях, возникает световой поток от верхней Торы к *нешаме* изучающего. Это одно из шестисот тысяч объяснений. В дополнение к этому Ари-заль отмечает, что каждое из объяснений предполагает внутри себя четыре уровня, то есть четыре потока *шефы* (פרדס), начиная от простого объяснения (פשט) и кончая тайным смыслом (סוד). «В будущем каждый из Исраэля постигнет всю Тору согласно

объяснению, соответствующему корню его *нешамы...*» (*Шаар гилгулим*, стр. 48). Из приведённого отрывка ясно, что изучение Торы не только увеличивает объём знаний и развивает разум, но питает саму *нешаму*, придаёт ей силу. Как следствие открывается чувствительность к *кдуше*. Именно это поставило ангелов и Исраэль в один ряд, послужило ключевым моментом в готовности исполнять, обнаруженной и проявленной на Синае. И ещё Ари-заль говорил (*Шаар гилгулим*, стр.51), что человек, исполняющий *мицвот*, но не изучающий Тору, ограничивается нижним уровнем души, но не более того. Он подобен жене, чей муж отправился за море, оставив жену без необходимой одежды, еды и питья. Как *Шхина* в *галуте*: Её дом разрушен, и Она пребывает во мраке. Так и нижняя часть души: нет в ней света и разума понимать. Но если человек упорно изучает Тору во имя Небес, постоянно повторяет её, тогда пробуждается в нём средний уровень души. Теперь он сравним с женой, чей муж вернулся и живёт с нею в доме постоянно. У неё нет недостатка в одежде, еде и питье. Если же человек продолжает расти в Торе и изучает её скрытые области (не бросается «с нуля» или почти «с нуля» в тайное, а последовательно наращивает силу постижения, начиная с нижнего этажа и постепенно возводя здание), тогда он удостаивается верхнего уровня души. При этом свет души поднимает его на всё большую высоту, к постижению добавляется ещё большее постижение. И такой человек считается совершенным, о ком сказано: «И сотворил *Элоким* человека по образу Своему...» (*Берешит* 1:27).

Человек, сотворённый по образу *Элоким*, — это Адам в саду Эден, Исраэль у горы Синай. Из слов Ари-заля однозначно следует, что вторая часть формулы «исполнение-понимание», то есть постижение Торы приводит к постепенному укреплению *нешамы*. Успех в этом направлении приближает еврея к Синаю. И теперь у него появляется возможность выбора: отступить от горы, «встать поодаль», укрыться от строгого *дина* или возжелать близости к Всевышнему, открыть себя для Его *хэсэда*, но не того, что смягчает *дин*, а для того, что *дину* сопутствует. Вторая возможность — избавление от *галута*.

Окончательное избавление от ситры ахра *возможно лишь после установления всех возможных* тикуним

ТИКУН И КИЛКУЛЬ

Слова «*тикун*» (исправление) и «*килкуль*» (порча) входят в лексикон религиозного человека. Произнося их, мы ограничиваемся интуитивным представлением о чём-то созидательном или разрушительном. Понятно, что значит сломать или починить вещь, но какую форму это принимает в сфере духовной? Конечно, там тоже присутствуют и созидание и разрушение, но неясно, что стоит за этими понятиями. Например, что значит исправить душу или разрушить один из семи небосводов?

Известно, что Всевышний преднамеренно создал физический мир как иллюстрацию духовных процессов. И теперь можно интерполировать явное и зримое на скрытое и, благодаря этому, уяснить духовную подоплёку происходящего. Последуем этим путём. Исправить вещь — это привести её в состояние, когда она функционирует сообразно своему назначению. В этом и заключается её *тикун*. Чем оптимальнее функционирование, тем качественнее *тикун*. *Килкуль* же связан с привнесением дисбаланса: система даёт сбои и, в конце концов, замирает. Духовный мир — тоже система, но намного более сложная, чем её материальная оболочка. Прибегнем к иллюстрации: как кровь по сосудам поступает к органам тела, так и *шефа* по невидимым каналам переносит животворную энергию к различным областям незримого творения. Так

вот, *тикун* или *килкуль* творения определяется тем, насколько успешно проникает в него *шефа* из верхнего источника. Такова общая идея. Перейдём к её детализации.

Первый *килкуль* оказался и самым внушительным. Грех Адама поразил все уровни творения: и его самого, и все последующие поколения. Возможность такого развития событий, равно как и возможность *тикуна*, была предусмотрена Всевышним заранее. Именно с этой целью Он сотворил человека по Своему образу: «Сделаем человека в Нашем образе и по подобию Нашему...» (*Берешит* 1:26). В этом *пасуке* отражена одна из самых фундаментальных концепций Торы — «Образ Человека» (דמות אדם). Вот как раскрывает её Рамхаль (*Даат твунот, симан* 80): «Всевышний действует сообразно нам; во всех Его делах можно различить те качества, которые мы различаем в «Образе Человека»...». Тем самым установлен своего рода мост между Небом и землёй. Ведь если бы Творец действовал сообразно Своей абсолютно непостижимой сути, мы полностью были бы лишены возможности хотя бы отчасти постигнуть Создателя. Он, представив Свои действия в форме, похожей на качества человека, тем самым предоставил нам возможность в какой-то мере соотнести себя с Ним.

Наше сходство с Ним отразилось в частности в том, что у Всевышнего, как у человека, обнаруживаются *глаз, ухо, рот, рука* и т. д. (разумеется, не такие как у Его созданий), проявляются свойства — *зрение, слух, речь* и т. п. А в них находят выражение качества. Рамхаль объясняет: «Глазу человека соответствует *глаз* Всевышнего, с помощью которого Он наблюдает за всеми обитателями земли, дабы судить дела их, как сказано (*Берешит* 18:11): «Спущусь и посмотрю...». Ухо человека соответствует тому, что Всевышний слушает молитвы и восхваления, произносимые людьми, как написано (*Шмот* 2:24): «И услышал *Элоким* их крик». Рот у человека — соответственно *устам* Всевышнего, которыми Он говорит

в видениях пророков и доносит великолепие Своего голоса до ангелов, исполняющих Его слова. И так любую часть тела можно объяснить соответственно качествам, в которых Творец проявляет Себя по отношению к созданным. В теле человека есть правая и левая стороны из-за парности большинства органов: два глаза, два уха, две руки, две ноги. Так и качества Всевышнего двойственны: то милость, то наказание, то заслуга, то вина» (*Даат твунот*, *симан* 80).

Итак, обнаруживается связь между частями тела человека, его качествами и бытиём Всевышнего. Следующая ступень — уяснить характер этой связи. «Отдельные действия Всевышнего служат корнем для частей тела человека. Разве названия органов тела не отражаются в действиях Всевышнего как следствие в причине? Если мы говорим «*рука аШем*», [то] понимаем [под этим] определённое действие, присущее Всевышнему, так что в соответствии с ним обнаруживается рука у человека. Такое Его действие является корнем для этой части тела. И поэтому она (часть тела) называется как называется действие Всевышнего» (*Гинзей Рамхаль*, стр.81).

Каждое действие Всевышнего имеет в *лашон акодеш* своё название, смысл которого раскрывается в тайной части Торы. В приведённом примере конкретное действие Всевышнего называется «*рукой*», и поэтому орган тела человека, возникший как следствие из причины (из действия Творца), тоже приобретает это название — «рука». Другое действие Всевышнего, называемое «*глазом*», порождает в человеке другой орган, который называется по образу его корня «глазом».

Соответствие между качествами Всевышнего и качествами человека — суть концепции «Образ Человека». Всевышний пожелал, чтобы Его функционирование и функционирование человека напоминали друг друга. У «Образа Человека» есть и третий компонент — творение; оно функционирует по тем же правилам. Естественно, что приоритет за действиями Всевышнего, ведь они служат корнями как для качеств человека, так и для законов творения.

Качества человека могут проявляться в соответствии с их высоким корнем или вопреки ему. Например, ухо можно использовать, чтобы услышать просьбу о помощи или злословие. Уста позволяют поделиться высоким знанием или очернить кого-то. В одном случае человек подражает Всевышнему, а в другом идёт по стопам *ситры ахра*. Вот что писал в связи с этим великий законоучитель Рамбам (*Деот* 1:6): «Как Он называетсятся милостивый, так и ты будь милостив; как Он называется милосердным, так и ты будь милосерден; как Он называется святым, так и ты будь свят. В этом смысле пророки называли Б-га всеми этими именами: долготерпеливый, щедрый на милость, праведный, прямой, целостный, могучий, сильный и т.п. (И это для того), чтобы сообщить пути хорошие и прямые, и человек обязан следовать этими путями по мере своих сил, чтобы походить на Него».

Насколько человеку удаётся следовать этому предписанию, настолько он связан со своим корнем, а именно с качествами Всевышнего. И тогда корень питает ветви. Но разве не *шефой*, нисходящей к человеку, определяется его *тикун*? Отрыв от корня создаёт недостачу в поступлении *шефы*, а это уже *килкуль*.

Абстрактная концепция воспринимается яснее, если её проиллюстрировать конкретным примером. Всемирный потоп, постигший род человеческий в поколении Ноаха, конечно же, являет собою *килкуль*. Посмотрим, что ему предшествовало. «И увидел *аШем*, что велико зло человеческое на земле и всё побуждение **сердечных его помыслов** лишь зло... И печален стал в **сердце** Его» (*Берешит* 6:5,6). Один из органов тела, сердце, есть производная корня — действия Творца, которое называется, подобно ветви, *сердцем* — Его *сердцем*. Ставя рядом ***сердце*** Всевышнего и **сердечные помыслы** человека, Пятикнижие подчёркивает, какая именно ветвь и какой корень в первую очередь повлияли на возникновение потопа: ни глаз, ни рот, ни рука, но сердце. Наряду с этим, открывается зависимость: негативное устремление сердца человека вызывает изменение в корне, — *сердце* Всевышнего становится

печальным. Пятикнижие — не поэтическое произведение. Желательно понять, что кроется за словами «печальное сердце» применительно к Всевышнему. Но для этого сначала нужно составить представление о «*сердце* Всевышнего» как таковом. Какая реальность стоит за этим термином?

Пойдём по пути, который не раз уже помогал: чтобы приблизиться к пониманию причины, воспользуемся знанием о следствии. Сердце человека связано с остальными органами, и связь эта двусторонняя. Кровь от сердца поступает в различные части тела, и, наоборот, от органов тела возвращается к сердцу. В духовном плане это выглядит так: движение от органов к сердцу предоставляет ему информацию о происходящем на переферии, а движение от сердца к органам означает его управление ими. Собрав информацию, сердце руководит телом. В духовной сфере сердце обладает разумом, позволяющим осуществлять руководство, и этим оно похоже на мозг. Так, по просьбе царя Шломо Всевышний даровал ему «сердце мудрое и разумное» (*Книга царств* I, 3:12). По аналогии, *сердце* Всевышнего — это та часть Его бытия (Его определённое действие), в которую стекается информация о всём мироздании и которая, опираясь на эту информацию, управляет всеми мирами.

Подобно тому, как в сердце человека наличествуют две силы — *ецер атов* (тяга к хорошему) и *ецер ара* (тяга к плохому), так и в *сердце* Всевышнего присутствуют два качества: *хэсэд* и *дин*. *Хэсэд* — корень для *ецер атов*, а *дин* — корень для *ецер ара*. *Мекубалим* обнаруживают указание на это в первой главе Пятикнижия. Имя *Элоким* встречается в ней тридцать два раза, что совпадает с *гематрией* слова לב (сердце): 30+2=32. Имя *Элоким*, как известно, представляет качество *дин*. Отсюда возникает кабалистический термин *сердце Элоким* (לב אלוקים), подтверждающий сказанное ранее, что одним из компонентов *сердца* Всевышнего является качество *дин*. Второй компонент Его *сердца*, как учат *мекубалим*, связан с Именем *аШем*, представляющим качество *хэсэд* (לב ה').

Пятикнижие сообщает, что в поколении Ноаха сердца людей наполнились злом. Усиление *ецер ара* (ветви) вызвало резонанс наверху: *ситра ахра* приблизилась к корню, к *сердцу* Всевышнего, а именно к его левой части — к *сердцу Элоким*. Но там, где возникает влияние *ситры ахра*, поток *шефы* снижается. На этом построено объяснение Рамхаля: «О таком времени (времени возрастания зла) сказано (*Берешит* 6:6): «...и печален стал в сердце Его», поскольку не рад Творец миру и тому, что сделал его, и тогда прекращается всякая *шефа...*» (*Даат твунот, симан* 130). Вот что оказывается стоит за словами «печаль *сердца* Всевышнего». Это не что иное, как снижение потока *шефы*. *Килкуль* в данном случае принял форму потопа. Другое состояние *сердца* Всевышнего, когда на первый план выступает его правая часть, — это *сердце аШем*. В этом случае говорят, что у Всевышнего радость, имея в виду, что поток *шефы* становится обильным, а это и есть *тикун*.

Потоп — крайнее проявление *килкуля*. Крайнее проявление *тикуна* — приход Машиаха, который ещё впереди. И в конце времён сердце по-прежнему будет играть ведущую роль, но проявит себя диаметрально противоположным образом: из твердокаменного (לב אבן) оно превратится в мягкое (לב בשר), как предсказано пророком: «И дам вам сердце новое... И удалю из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце из плоти» (*Йехезкел* 36:26). Метаморфозы сердца человека и его корня наверху идут параллельно. Всеобъемлющему *тикуну* внизу отвечает равнозначный *тикун* в *сердце* Всевышнего. Причём Его *тикун* не ограничится тем, что правая часть Его *сердца* — *сердце аШем* будет играть большую роль в управлении мирами. *Мекубалим* учат, что у Всевышнего есть два *сердца* — нижнее и верхнее. Корнем для человеческого сердца в дни Машиаха окажется верхнее *сердце* Творца. Но оно не откроется творению до тех пор, пока не произойдёт *тикун* в нижнем мире: люди должны быть подготовлены к восприятию высокой *шефы*.

Вот что в связи с этим говорит Рамхаль: «Сердца всех людей — части (всеобъемлющего) *сердца*. Объяснение: все *нешамот* имеют корнем *сердце* Всевышнего, и поэтому называются его частями, и тем самым прибавляют ему силу. А оно считается совершенным, лишь когда предстаёт как совокупность всех его ветвей... И это следует хорошо понять, ибо на этом основан порядок поступления *шефы*: когда ветви включены в корень, тогда он, включающий всё, принимает в себя всё, что необходимо для всех [ветвей]. (То есть пока нижний мир не достиг *тикуна* и ветви всё ещё мало связаны с корнем, не включены в него, сам корень не может получить в полном объёме *шефу* из верхних сфер бытия Всевышнего. Но после *тикуна* внизу в *сердце* Всевышнего произойдёт кардинальное преобразование, его *тикун*. Оно наполнится *шефой* более высокой, чем до того.) Затем [после восприятия новой *шефы* корень] распределяет полученное для всех [что внизу]. И так можно понимать *пасук* (*Теилим* 145:15): «Глаза всех к Тебе в надежде [устремлены], и Ты даёшь им их пищу вовремя» (*Адир бамаром*, стр. 241).

Далее Рамхаль приводит выдержку из Пятикнижия, где речь идёт в частности о конце времён: «...и вот колодец в поле, и вот там три стада мелкого скота расположились при нём, ибо из того колодца поят стада, и камень большой на устье колодца. И собирались туда все стада, и отваливали камень от устья колодца, и поили отару, и возвращали камень на устье колодца, на место его... И было: когда увидел Яаков Рахель,.. то подступил Яаков и отвалил камень с устья колодца...» (*Берешит* 29:2,3,10). Рамхаль поясняет, что в данном случае колодец символизирует *сердце* Всевышнего. Для собравшихся к колодцу стад вода колодца — это *шефа*, нисходящая из Его *сердца* к мирозданию. Камень на устье колодца, перекрывающий доступ к воде, подобен сердцу из камня (*сердцу Элоким*). Но возможен и другой режим управления миром, определяемый как *сердце аШем*, — когда

камень сдвинут с устья колодца. Наступит эпоха, когда все отары соберутся к колодцу. И это подобно *тикуну*, при котором все сердца как ветви будут включены в общий корень. Тогда наступит всеобъемлющий *тикун* трёх компонентов «Образа Человека»: *сердца* Всевышнего, сердца человека, сердца творения. Особое место в этом *тикуне* отведено нашему народу, как сказано: «И было: когда увидел Яаков Рахель,.. то подступил Яаков и отвалил камень с устья колодца».

Происходящее с творением в целом каждый человек проживает по-своему. Примеси камня в сердце затрудняют восприимчивость к высокой *шефе*, исчезает чувствительность к *кдуше*. Без устранения этих примесей подлинный *тикун* невозможен. А ключ в наших руках: подражать Всевышнему или идти путями, ведущими во владение *ситры ахра*. Всевышний хочет, чтобы мы подражали Ему. С этим Он и создал человека: «Сделаем человека в Нашем образе» (*целем Элоким*). Но Адам пошёл на поводу у змея, посланника *ситры ахра*. В результате *целем Элоким* получил повреждения, система «Образ Человека» стала работать в ином режиме. Отличие разительное: по сути, это расстояние от сада Эден до мира, про который сказано: «...проклята земля для тебя, в скорби будешь есть от неё [во] все дни жизни твоей» (*Берешит* 3:17). *Килкуль* больно бьёт как по человеку, его вызвавшему, так и по творению: «И шип и репей взрастит тебе, и будешь есть траву полевую. В поте лица твоего есть будешь хлеб...» (*Берешит* 3:18,19). Сад Эден, существующий по сей день,— это творение до разрушения *целем*. А что сейчас, после *килкуля*? Стремление добиться ясности ведёт нас к поиску ответа на вопрос: что такое *целем*, каковы его состояния?

ЦЕЛЕМ ЭЛОКИМ

Термин *целем Элоким* дословно означает «Б-жественный облик». О сходстве человека с Б-гом мы уже говорили, цитируя Рамбама. Речь шла о качествах, общих у Творца и человека: милосердие, прямота, сила и т. д. Рамхаль объяснил, на чём основано это сходство: человек и творение возникли из действий Всевышнего как ветви из корней. Углубим понимание этой концепции, уяснив природу этих «ветвей» и их место в человеке.

В книге «*Адир бамаром*» (стр.275) Рамхаль объясняет, что представляет собою процесс познания внутренней стороны вещей: «*Нешама* есть разум, её природа — постижение. Суть в том, что нет ни одной вещи во всём творении, которой не соответствовала бы [определённая] часть в *нешаме* (в силу идентичности двух компонентов «Образа Человека»: творения и человека). Необходимо, чтобы была [установлена] связь между частями *нешамы* и творением. И это [достигается благодаря тому, что] *нешама* видит вещи (в творении зрением, ей свойственным) и формирует [их образы] в себе самой. (Речь идёт о сути явлений, а не об их внешней стороне.) Так вот, при постижении какой-то вещи [существенно, что] вещь эта наверняка уже имеет корень в *нешаме*. Просто пока она не увидела эту вещь и не сформировала её образ,

не считается этот корень совершенным (целостным) в ней». Корни, о которых идёт речь, не что иное, как ветви от корней, какими являются действия Всевышнего.

Неожиданный подход: согласно Рамхалю, *нешама*, не постигшая творение, не соединившаяся с ним, а точнее, не вобравшая его в себя, не считается совершенной. Путь к восполнению *нешамы* — один из способов восстановления контакта со Всевышним, ведь при постижении внутренней части творения мы, на самом деле, приближаемся к Нему, ибо «Образ Человека», помимо самого человека и творения, в качестве первого компонента включает в себя Всевышнего. Это отражено в *гематрии*. Слово טבע (природа), относящееся, как отмечает Рамхаль, к внутренней части творения, имеет *гематрию* 81 (9+2+70). Если от числового значения Имени *Элоким* (אלקים), равного 86 (1+30+5+10+40), вычесть число 5, соответсвующее пяти буквам этого Имени, которые служат как бы его корнем, то получим то же число 81 — *гематрию* слова טבע. Этим объясняется происхождение термина «*целем Элоким*» применительно к человеку: силы, присущие *нешаме*, идентичны творению (טבע), а корнем для них, как видим из *гематрии*, служит Имя *Элоким*.

Надо сказать, что с Именем *Элоким* связана не только высокая *нешама*, но и приземлённый *гуф*: «...*гуф* [сотворён] по подобию *Элоким*, ибо всеми своими частями он косвенно указывает на верхние (духовные) светила. Каждой [даже] маленькой части в *гуфе* находится соответствие в светилах...» (Рамхаль, *Адир бамаром*, стр. 267). Поскольку и в *нешаме*, и в *гуфе* присутствует *целем Элоким*, человек наделён возможностью осознавать «всё, доступное постижению в Б-жественном» (Рамхаль, *Кинат аШем Цвакот*, стр.81).

Сказанное касается *нешамы* и *гуфа*. Но, строго говоря, это ещё не *целем Элоким*. В книге «*Клалей мамар хохма*» (*клал* 15) после перечисления всех уровней, на которые делится

душа, Рамхаль сообщает: «...есть [ещё] другой аспект, называющийся «одежда» или *целем*... В него одеваются все части *нешамы*, чтобы войти и находиться внутри *гуфа*». Оказывается, если быть точным, *целем* — это внешняя часть *нешамы*, её одежда, — место, в котором происходит её соприкосновение с *гуфом*.

Материальная оболочка скрывает *целем*, но есть в ней часть, в которой сокрытие происходит не в полной мере. Глаз человека, хотя он и материален, не заслоняет *целем* подобно коже. Отличается он и от отверстий на лице — ушей, ноздрей, рта, через которые посредством слуха, обоняния, речи *нешама* контактирует с миром. Глаз служит своего рода сосудом, в котором *целем* нашёл себе место. (Рамхаль, *Адир бамаром*, стр.277). Этим объясняется, что глаза являются наиболее живой частью лица. Если *целем* проявляется явственно, то человек способен проникнуть зрением сквозь внешнюю оболочку предмета; зрительный образ обретает духовность. Это явление входит в категорию *руах акодеш* (там же). Ари-заль, например, обладал поразительным зрением. Глядя на лоб человека, он различал буквы, проступающие сквозь кожу. А если и они не сообщали ему нужную информацию, всматривался пристальнее и вступал в прямой контакт с *нэфеш*.

Очевидная для всех особенность человека заключается в том, что, опираясь на интеллект, он, сообразно своим целям, влияет на творение. И это — видимое воздействие. Наряду с этим Всевышний наделил *нешаму*, облачённую в *целем*, силой скрытого влияния на внутреннюю часть творения. Таким образом, изначально сила *целема* поставила человека в привилегированное положение по отношению к остальным созданиям. *Пасук* в Пятикнижии начинается словами: «И сказал *Элоким*: Сделаем человека в Нашем образе (*целем*) и по подобию Нашему». А сразу за этим следует: «И властвовать будут над рыбой морской и над птицей небесной, и над

скотом, и над всей землёй, и над всеми ползучими...» (*Берешит* 1:26). Упоминание в одном *пасуке целема* и власти над всем остальным — явное указание на связь между ними. Правда, возможна и иная расстановка сил, как сказано: «из-за того что согрешили (Адам и Хава), разрушили тот высокий *целем*, и (теперь) сами будут бояться зверей полевых...» (*Зоар* 1:71а).

Идею о том, что состояние *целема* влияет на соотношение сил в мире, можно увидеть в самом *пасуке*: «И властвовать будут над рыбой морской...» (*Берешит* 1:26). Дело в том, что слово וירדו (и властвовать) допускает двоякое понимание. Раши разъясняет: «Это может означать как «власть», так и «спуск». [Если] достоин того, властвует над зверем и скотом, [если же] не достоин, опускается ниже их, и зверь правит им». Эта же идея отражена в Талмуде: «Сказал Рамий бар Аба: Не правит зверь человеком, пока он не похож на животное» (*Шабат* 151б). Сравнение человека с животным выглядит уничижительным, причём Раши, цитируя *мидраш*, пошёл ещё дальше, поставив человека ниже животного. Высказывания мудрецов не следует воспринимать эмоционально, их слова предельно точны. И тут возникает проблема: человек, разрушив *целем*, духовно пал, но он, тем не менее, явно превосходит животное. Рамхаль (*Адир бамаром*, стр.30) помогает найти решение: «Знай, что животные до греха Адама были на уровне людей нашего времени. Об этом сказано в Талмуде (*Шабат* 112б): мы как ослы, и даже не как осёл р. Пинхаса бен Яира». Разрушение *целема* пагубно отразилось не только на человеке, но и на всём творении. Животные тоже перекочевали из сада Эден в нижний мир. Сравнение человека нашего времени с животным подразумевает животное предшествующей эпохи. Но как быть с комментарием Раши, поставившим венец творения ниже четвероногих? Объяснение может быть таким. Поведение животного, скажем, коровы, пасущейся на лугу, не является негативным. Всё, что

она совершает, находится в рамках её природы. Однако человек, уподобившийся ей, вызовет отвращение, потому что его действия далеки от предназначенного ему. В этом смысле он опустился ниже животного.

Помимо способности вызывать страх, в *целем* присутствует второй аспект. Ари-заль и Рамак отмечали, что совершенство *целема* привносит в творение *браху*. Конкретно это означает, что щедрый поток *шефы* нисходит от Всевышнего к творению. Это следствие того, что два компонента «Образа Человека» (здесь это Всевышний и человек) влияют на третий компонент — творение. Вот подтверждение этому: до появления человека *аШем Элоким* не посылал дождь на землю (*Берешит* 2:5). Дождь, как известно, символизирует поток *шефы*. И лишь вслед за созданием человека «по образу и подобию» пошёл дождь. Однако после греха, когда *целем* утратил силу, *браха* сменилась проклятием: «проклята земля для тебя...» (*Берешит* 3:17). Каин усугубил содеянное Адамом, привнеся в *целем* ещё большее разрушение, и расплата выразилась в усилении проклятия: «Когда будешь обрабатывать землю, не будет больше давать свою силу тебе» (*Берешит* 4:12).

ЦЕЛЕМ, ЕГО ТИКУН И КИЛКУЛЬ

«И увидела жена, что хорошо дерево для еды,.. и взяла она от его плодов и ела, и дала также мужу своему при ней, и он ел. И открылись глаза у обоих, и они узнали, что наги они...» (*Берешит* 3:6,7). Посмотрим комментарий Раши. Слова «и открылись» он объясняет так: «*Пасук* говорит об уме (о глазах разума), а не о зрении (одном из внешних чувств), и конец *пасука* служит подтверждением». Действительно, что сказано дальше? — «и они узнали, что наги они». Раши видит в этих словах проблему: «но и слепой знает, когда он наг! Что же (тогда означает) «и они узнали, что наги они»? Ари-заль поясняет: «Адаму до греха было [свойственно] высокое сияние, одетое в духовную одежду, и это אור (свет)... Но, поскольку он согрешил, сияние покинуло его, и про это сказано: «и открылись глаза у обоих, и они узнали, что наги они». [То есть что] они потеряли высокое сияние, которое окутывало их, оно их покинуло, и остались они нагими [без этой одежды из света]» (*Ликутим*, стр.28).

Согласно комментарию Ари-заля, слова Пятикнижия «наги они» следует понимать буквально: обнаружили, что одежда отсутствует. Но при этом уточняется: речь идёт не о привычной для всех одежде, а об одежде для *нешамы*, — о *целеме*. Первоначальный *целем* покинул Адама. Но душа без одежды существовать не может. Поэтому Адаму и его потомкам было дано иное одеяние, как сказано: «И сделал *аШем Элоким* для

человека и его жены платья из кожи» (*Берешит* 3:21). *Целем*, состоящий из света, трансформировался в *целем*, основа которого кожа. (Не следует смешивать с осязаемой кожей.)

Зоар (1:36б) замечает, что вначале ангелы приближались к Адаму, ибо свет, исходящий от него, был им приятен. Но после греха они перестали проявлять к нему интерес. Более того, его собственная *нэфеш* не испытывала влечения к одежде из кожи. Мысль *Зоар*, на первый взгляд простая, имеет подводное течение. По словам *Зоар*, *нэфеш* проявляла безразличие к своей одежде лишь после греха. Значит, до греха было по-другому: душа к ней тянулась. Так ли это? Ведь и до повреждения *целема* свет *нэфеш* явно превосходил свет одежды. Правильнее сказать, что одежда стремилась завладеть светом души, а не наоборот. Что же *Зоар* имеет в виду? Ответ прост. Сказал р. Акива: «Больше чем телёнок хочет кормиться, корова хочет кормить» (*Псахим* 112а). Порой удовлетворение потребности давать превосходит радость приобретения. Делясь своим светом с одеждой, душа реализует своё назначение, ведь именно для этого она послана в мир.

Как мы знаем, степень *килкуля* или *тикуна* вещи определяется тем, насколько она способна воспринимать *шефу* (свет). Первый *целем* сам излучал свет; второй, состоящий из кожи, — препятствие на пути света. Слова אור (свет) и עור (кожа) отличаются лишь первыми буквами. В духовной сфере буквы имеют свою градацию. Так, букве א отведено место внутреннее по отношению ко всем остальным буквам. Она для них как *нешама* (Ари-заль, *Шаар мамрей Рашби*, стр.50). А буква ע, с *гематрией* 70, наоборот, представляет сотворённый за 7 дней мир, который служит своего рода оболочкой для *Шхины*. Таким образом, написание слов אור и עור позволяет лучше прочувствовать соотношение между двумя одеждами Адама.

Посмотрим, что говорят об одежде числа. *Гематрия* слова מלבוש (одежда) равна 378 (40+30+2+6+300). У слова חשמל (яркий свет) та же *гематрия* — 378 (8+300+40+30). *Мекубалим* указывают на связь понятий, отражаемую этими словами. В духовной сфере חשמל относится к высокому корню, чьей

ветвью является מלבוש — одежда души. Свечение, присущее корню, передаётся ветви, что и подчёркивают числа: корень и ветвь в данном случае имеют одинаковую *гематрию*.

Эта идея подкрепляется *гематрией*, которую привёл Ари-заль (*При эц хаим*, стр.4). О месте, где праотец Яаков успешно противостоял ангелу-покровителю Эсава, Пятикнижие говорит: «И нарёк Яаков имя месту פניאל (Пениэль), ибо я видел *Элоким* лицом к лицу, и спаслась душа моя» (*Берешит* 32:30). *Гематрия* — פניאל: 80+50+10+1+30=171. Если добавить 207 — числовое значение слова אור (свет), то получим 378, то есть снова придём к מלבוש (одежде). Борьба Яакова с ангелом Эсава, помимо события как такового, имеет свою символику: противостояние духовного и материального начал. Приведённая *гематрия* проливает свет на скрытый смысл победы Яакова: душа приобрела одежду из света (אור פניאל). И теперь окончание *пасука* — «спаслась душа моя» — обретает дополнительный смысл. Тора учит здесь, что одежда души, проникнутая светом, защищает душу от давления материальности. Мысль эта актуальна в каждом поколении, с ней трудно спорить, значимость её очевидна, однако на практике человека занимают другие вопросы и заботы. Но Тора учит иначе: спасение души от оков тела и материального окружения — жизненно важная проблема. Борьба Яакова с ангелом Эсава, описанная в этом эпизоде, — это вопрос жизни и смерти.

О чём говорят буквы слова עור (кожа), относящегося к новой одежде Адама? Ари-заль разбивает עור на две части: первая состоит из букв ע и ר, а вторая из буквы ו. Нетрудно заметить, что буквы первой части составляют слово רע (зло). Но в то же время нельзя согласиться, что *целем* Адама и его потомков полностью находятся во власти *ситры ахра*. Безусловно, помимо *ра* есть в нём и сторона *тов* (Ари-заль, *Эц хаим* 49:6). Она отражена второй составляющей слова עור — буквой ו. Эта буква формой напоминает трубочку, по которой спускается свет (Ари-заль, *Эц хаим* 40:10). Таким образом, *целем* подобен *эц адаат тов в'ра*. Он тоже, как и древо, подвержен влиянию и *тов*, и *ра*. Понимание места этого древа в творении создаёт представление о значимости роли *целема* в жизни человека.

Посмотрим, как изложенная концепция отражена в категориях верхнего мира. Наверху аналогом духовной одежды является *клипа*, называемая נגה (сияние). Дело в том, что именно эта *клипа* располагается на границе между областью *кдуши* и местом проникновения *ситры ахра*. Когда *клипа* окутывает *кдушу*, то представляет собою сияние, но оказывшись под влиянием *клипот ситры ахра*, она отдаляется от *кдуши*, принимая облик *эц адаат тов в'ра*. Отстранение *клипы* נגה от *кдуши* подобно отдалению *эц адаат* от *эц хаим*. Грех Адама вызвал *килкуль* не только его собственной одежды, но трансформировал *клипу* נגה, и теперь она по сути сходна с עור. Таково её новое название.

Ситре ахра для её существования, как и всему сотворённому, необходимо питание. Оно обеспечивается поступающей из верхнего источника *шефой*. Однако, прежде чем достичь творения, *шефа* аккумулируется *клипой* נגה. Отсюда крайняя заинтересованность *ситры ахра* в овладении этой *клипой*. Чем больше в ней *ра*, тем больше пищи выпадает на долю *ситры ахра*. И новое название *клипы* — עור — это отражает. Преобладание в *клипе* רע, двух букв из её названия, увеличивает рацион *ситры ахра*.

Наличие *тов* и *ра* в одежде человека и в *клипе* נגה разрешает проблему, вызывавшую недоумение у мудрецов: каким образом красная корова может очищать от *тумы* (духовной нечистоты) и, одновременно с этим, привносить *туму* в чистого (*Бемидбар* 19:7,8,10). Для разрешения этого парадокса Ари-заль (*Таамей мицвот*, стр.222) обращается к корню *мицвы* о красной корове. Им, оказывается, служит *клипа* נגה. Часть *клипы*, представляющая собою *ра*, негативно влияет на *кдушу*, *Шхина* скрывает лицо. В свою очередь, усиление *тов* в *клипе* вынуждает *ситру ахра* ретироваться, нечистота устраняется. Подобно этому в *целеме* человека: область *целема*, поражённая *ра*, неблагоприятна для расположенной внутри души. Наряду с этим сторона *тов* в нём отталкивает *ра*. *Мицве* красной коровы, происходящей от *клипы* נגה, также свойственна двойственность: очищение от нечистоты и загрязнение чистого.

ВЕЧНОЕ СРАЖЕНИЕ

Сражение *кдуши* и *ситры ахра* за обладание *клипой* נגה без преувеличения является центральным и определяет движение человечества от падения Адама до прихода Машияха. Описание сути сражения находим в Пятикнижии: «И сказал *аШем Элоким* змею: За то что ты сделал это,.. вражду положу между тобой и между женой, и между твоим семенем и между её семенем, он будет разить тебе голову, а ты будешь разить ему пяту» (*Берешит* 3:14,15). Направление битвы состоит в стремлении отторгнуть искры *кдуши*, принадлежащие врагу, и привнести их в своё владение. Ари-заль (*Ликутим*, стр.19) объясняет скрытый смысл приведённого *пасука*: «*Клипа* (в данном случае *клипа ситры ахра*) желает питаться от *кдуши*, однако власть её лишь над пятой *кдуши*, а *кдуша* желает вызволить искры *кдуши*, которые вобрала [в себя] голова *клипы*».

Вотчина *ситры ахра* в нижней части творения, у которой есть свой верх — голова, прилегающая, в свою очередь, к низу верхней части творения, называемому пятой. Искры *кдуши* — предмет дележа. Наличие общей пищи для головы змея и пяты человека проясняет *Пиркей д'раби Элиэзер*, гл. 39, повествующий о том, что голова Эсава была похоронена вместе с праотцом Яаковом. Написание имени יעקב (Яаков) включает в себя слово עקב (пята). В Эсаве, сыне Ицхака и Ривки, изначально присутствовала *кдуша*. По объяснению

Ари-заля, вызывающие недоумение слова Пятикнижия: «И любил Ицхак Эсава...» (*Берешит* 25:28) указывают на наличие у Эсава искр *кдуши*. Любовь не была беспочвенной. Эти искры *кдуши* до некоторого момента вселяли надежду, что удастся привести сына к *тикуну*.

Сражение между ראש (головой) змея и עקב (пятой) человека нашло отражение в языке. Слово רע (зло) образовано начальными буквами этих слов. Порядок букв — ר на первом месте, а ע в конце — указывает на главенство головы змея, на преобладание *ситры ахра*. Когда же сила на стороне пяты, те же буквы соединяются в обратном порядке, образуя слово ער (бодрствующий). Состояние бодрствования — это уход от спячки, возвращение к жизни. *Кдуша* — источник жизни. Она, извлечённая из головы змея, добавила пяте жизненную силу. А расставшаяся с *кдушой ситра ахра* довольствуется скудным пайком. Голод приближает смерть.

Ари-заль (там же) отмечает, что на преобладание пяты над головой указывало имя первенца Йеуды — ער (Эр). Однако в жизни вышло иначе: «И был Эр (ער), первенец Йеуды, плох (רע) в глазах *аШем*, и его умертвил *аШем*» (*Берешит* 38:7). Эр — внук Яакова. Слова ער и רע, соединённые в одном *пасуке*, дают понять, что в этот раз пята *кдуши* потерпела поражение: вместо ער (пробуждения, то есть жизни) в мир пришло רע (зло и смерть).

Известно, что грех Адама отразился на всех его потомках. Как именно? *Ецер ара* стал составной частью человеческой природы. Уточним: отныне он получил власть над телом и над одеждой души. Под воздействием злой силы *целем* меняется. Однако у этого процесса есть своя предыстория. Как ни странно, первоначальное поражение *целема* каждой из душ имело место в саду Эден, поскольку все *нешамот*, созданные Всевышним, изначально были включены в Адама. Сам факт хорошо известен, но смысл его неясен. Не занимаясь выяснением, сосредоточимся на следствии.

Ари-заль (*Шаар гилгулим*, стр. 63-64) проливает свет на то историческое событие: вследствие греха Адама *нешамот* «упали в глубины *клипот* (во владение *ситры ахра*)... Но вот, не все *нешамот* равны, ибо не все они получили одинаковые повреждения». Объясняется это тем, что грехом Адама каждая *нешама* была затронута по-своему. Центром повреждения у Адама, как считают *мекубалим*, явился его *даат* (и вместе с ним так называемый *даат* верхних миров). Поэтому *нешамот*, связанные с *даат* Адама в большей степени, пострадали больше. Ари-заль уточняет: «...есть *нешама*, которая вожделела и тянулась к греху больше, чем другая *нешама*. И вот, степень повреждения *нешамы* определила место её падения в *клипот*. Как известно, «это в соответствии с этим сделал *Элоким*» (*Коэлет* 7:14). Как есть Человек *кдуши* (в верхнем мире), так же существует Человек *блияал* (негодяй, представитель *ситры ахра*). У него есть свои 248 органов и 365 сосудов (как у Человека *кдуши*)...». После греха все части Человека *блияал* приняли на себя *нешамот*, ранее включённые в Адама и покинувшие его теперь. Это и означает, что «*нешамот* упали в глубину *клипот*». Ари-заль развивает свою мысль: «...и были сделаны для *нешамот* одежды из тех *клипот*, которые им соответствовали, ибо все пути Всевышнего — точный и прямой суд. Каждая *нешама* в соответствии со своим уровнем [оделась] в часть Человека *блияала*, ей отвечающую. И оказалось, что *нешамот*, отделившиеся от Адама, которые перед грехом были одеты в одежду *кдуши*, сейчас, при падении в *клипот*, сняли с себя украшения, одежды прекрасные и оделись в одежды мрачные, в *клипот*. И теперь у каждой *нешамы* есть одежда, приобретённая ею в соответствии с грехом Адама. Соответствующая греху *клипа* одевает её и обволакивает её все дни жизни...».

И всё же нет места пессимизму. Одежда *нешамы* соткана не только из *клипот*, *тов* в ней тоже присутствует (Ари-заль, *Эц хаим* 49:6). Всевышний предоставил человеку возможность, используя свободу выбора, преобразовывать свою одежду, превнося в неё или *тов*, или дополнительные *клипот*. При этом есть принципиальное отличие *клипот*, приобретённых

в процессе жизни, от той, что получена по наследству от Адама. На ту, первую *клипу*, *тшува* не распространяется. Отделить её от *целем* можно, лишь пройдя через смерть (Ари-заль, *Шаар гилгулим*, стр. 64). Так, Талмуд (*Шабат* 55б) сообщает имена пяти праведников, ни одним грехом не загрязнивших свой *целем* за всю жизнь, и всё же умерших. Биньямин, Ишай, Килав, Леви и Иеошуа приняли смерть не за свою вину, но только для избавления от *клипы* первого греха.

Как отмечалось, война между *кдушей* и *ситрой ахра* в человеке выливается в сражение за свой *целем*. Все внутренние войны отражены в Пятикниии, тем более, эта: «Когда осаждать будешь город многие дни, чтобы ведя с ним войну захватить его, не губи деревьев его... Разве дерево полевое есть человек, чтобы уйти от тебя в осад. Только дерево, о котором знаешь, что неплодовое дерево это, его губить можешь и рубить его...» (*Дварим* 20:19,20). Война возможна как с внешним врагом, так и с внутренним. Рамхаль (*Адир бамаром*, стр.5б) видит здесь указание на битву с собственным *ецер ара*. При этом по какой-то причине речь идёт о судьбе дерева. Какое отношение оно имеет к *ситре ахра*? Однако, если присмотреться, слова כי האדם עץ השדה (разве дерево полевое есть человек) допускают не вопросительное, а утвердительное прочтение: «ибо человек — дерево полевое». Именно так их интерпретируют в Талмуде (*Таанит* 7а), где р. Йоханан высказывает недоумение: «Разве человек — это дерево?».

Обратим внимание на *гематрию* слова עץ (дерево): 70+90=160. Она совпадает с числовым значением слова *целем* (צלם): 90+30+40=160. В дополнение к этому, Рамхаль приводит более сложную *гематрию*, вытекающую из букв Имени *аШем* (י-ה-ו-ה). Сначала берутся две первые буквы — י (10) и ה (5): 10×5+5×10=100. Затем аналогичные вычисления проводятся со второй частью Имени — ו (6) и ה (5): 6×5+5×6 =60. В сумме приходим к *гематрии* צלם, равной 160. Идея вычислений в том, что в Имени *аШем* первые две буквы, י и ה, обозначают высокий уровень бытия Всевышнего, а две последние буквы,

ו и ה, — Его бытие на следующем уровне, являющимся оболочкой, одеждой для более высокого. Тем самым, *гематрия*, относящаяся к бытию Всевышнего, отразила изучаемую нами концепцию: *целем* — это одежда для души. Как оказалось, эта концепция применима ко всем трём компонентам «Образа Человека» — Всевышнему, творению (*клипа* נגה) и человеку.

Итак, говоря о дереве, Пятикнижие имеет в виду человека. Если же следовать более скрытому толкованию, речь идёт о *целеме*. Именно он, согласно *пасуку*, является деревом, что поставлено в центр сражения. Внимание акцентируется на двух типах деревьев: одно — от которого питаешься, а другое — бесплодное. *Гематрия* слова מאכל (еда): 40+1+20+30=91. Сложив числовые значения двух Имён Всевышнего, которые мы произносим одинаково, *аШем*, י-ה-ו-ה (26) и א-д-н-י (65), придём к той же *гематрии* 91. И вот объяснение: плодовое дерево символизирует *целем*, присоединённый к источнику *кдуши*. Применительно к человеку — это одежда *нешамы*, впитывающая в себя свет *нешамы*. Затем эта пища поступает ко всем духовным органам и, в конце концов, распространяется по всем частям тела. Так влага через корень поступает ко всем ветвям и веточкам.

Но возможно и другое состояние *целема*, когда он во власти *ецер ара*. В этом случае он превращается в преграду на пути света, и человек лишается высокого питания. Отсюда рекомендация *пасука*: «...неплодоносное дерево это, его губить можешь». С какой целью? Пятикнижие продолжает: «...будешь строить осаду города, который ведёт с тобою войну, до его покорения». Вслед за очищением *целема* («руби дерево») наступает желанное изгнание *ецер ара* (покорение города). Мысль в Пятикнижии глубже, чем кажется на первый взгляд. Дело в том, что исправление определённого качества заставляет замолчать ту или иную форму *ецер ара*, позволяет одержать победу лишь над конкретным его проявлением. Однако без общего просветления *целема* невозможна победа над *ецер ара* как таковым. Дерево должно стать плодоносным, — тогда город будет покорён окончательно.

ОДЕЖДА – ТВОЙ МИР

Общее направление в преобразовании одежды обозначено в словах царя Давида: «Сторонись зла и делай добро...» (*Теилим* 34:15). «Сторонись зла» – изгоняй из своих действий влияние *ситры ахра*. «Делай добро» – это усилия по привлечению света. Радак комментирует: «Сторонись зла, то есть сторонись злодеяния. Это включает в себя все запретительные *мицвот*, связанные с действием. «Делай добро» включает в себя все повелительные *мицвот*, связанные с действием». Иными словами, очищение *целема* от влияния *ситры ахра* – лишь одна ступень в его исправлении. Вторая сторона *тикуна* состоит в восполнении *целема*, когда он становится способным воспринимать высокий свет, *кдушу* Грядущего мира. Достигается это, в первую очередь, благодаря исполнению повелительных *мицвот*.

Комментарий Радака перекликается с толкованием Раши на слова Пятикнижия: «...они узнали, что наги они» (*Берешит* 3:7). Поскольку и слепой сознает свою наготу, что означает «узнали, что наги они»? Раши приводит *Мидраш раба* (9:6): «Им была дана одна заповедь, но [сбросив] её, они обнажились». *Мидраш* не уточняет, каким образом *мицва* связана с одеждой. Поэтому предложенное им объяснение выглядит загадочно и поэтично. На самом же деле, слова *Мидраша*,

ставящие в один ряд потерю *мицвы* и «они обнажились», намекают на то, что одежда может состоять из *мицвот*, если речь идёт об одежде души.

На связь *целема* с системой *мицвот* Ари-заль указывает неоднократно: «Всевышний дал Исраэлю Тору и *мицвот*, чтобы очистить одежду *нешамы*, подобно тому как очищают [при плавке] серебро от примесей...» (*Эц хаим* 49:5). Из последующих слов вытекает, что полученное на Синае также способствует исправлению прообраза одежды в творении: «При помощи [изучения] Торы очищается [один из уровней] *клипы* נגה, а посредством исполнения *мицвот*, в действии очищается [другой, более низкий уровень] *клипы* נגה». Затем Ари-заль уточняет: «Благодаря Торе и *мицвот* не возникает другая одежда, но [та, что есть] очищается от *ра*, которое смешалось с нею [из-за] греха Адама. Одежда становится по сути новой. И вот, в соответствии с тем, что требуется человеку для восполнения одежды, ему отмеряются дни жизни...». Так же у творения: «...у *клипы* נגה есть (свои) 248 органов и 365 сосудов, и ко всему примешано *ра*...».

У порчи *целема* есть ещё один аспект. Читаем у пророка: «...грехи ваши произвели разделение между вами и Б-гом вашим...» (*Йешайя* 59:2). Ари-заль (*Шаар гилгулим*, стр. 64) объясняет, в чём суть разделения: «Та *клипа*, что возникла из-за греха, одевает [грешника, входит в его *целем*], разделяет *нешаму* и Всевышнего. Свет, направленный от Него к ней, не поступает, не светит ей из-за [возникшей] *клипы*, которая окружает её...». Раньше говорилось, что неплодовое дерево не питает человека светом его *нешамы*. Более того, *нешама*, покрытая панцирем *клипот*, становится изолированной от источника питания.

Но дело не ограничивается изменением внутреннего мира. Всевышний устроил так, что внутреннее всегда связано с внешним. Прибавление грехов перемещает человека в нижнюю часть *эц адаат тов в'ра*, где преобладает *ситра ахра*. В следствие этого творение поворачивается к грешнику своей

негативной стороной. Что это конкретно означает, описано в Пятикнижии. «И они узнали, что наги они, и сшили они лист смоковницы, и сделали себе опоясания» (*Берешит* 3:7). Обнаружив потерю одежды из света (осознав свою наготу), Адам и Хава воспользовались опоясанием, сшитым из листа. Разве лист подменяет свет? Слова Пятикнижия загадочны. Р. Йосе толкует их так: «Поскольку узнали они этот мир (в основе которого *эц адаат*) и прилепились к нему, увидели, что он управляется посредством листьев этого дерева, и сделали себе крепость из этих листьев, чтобы укрепиться в ней в этом мире... Захотели препоясаться оружием из листьев этого дерева» (*Зоар* 1:36б). Мысль р. Йосе неясна. Непонятно, о каком листе идёт речь, но явно не о реальном листе на дереве. Согласно терминологии мудрецов, лист символизирует *клипу* — внешнее, оболочку, в отличие от плода, символизирующего внутреннюю сторону производимого деревом. И тогда слова р. Йосе — «мир управляется посредством листьев» — подчёркивают особую роль *клипот*, отведённую им Всевышним в управлении миром. Адам и Хава полагали, что с враждебным окружением следует разговаривать на его языке: *клипа* — защита от *клипы*. В определённом смысле они правы. Грех влияет на уровень духовности, и там, где этот уровень невысок, приходится полагаться на пушки.

Враждебность творения к грешнику ярко проявилась на примере Каина: «...и буду я шатким и кочевым на земле, — и будет: всякий меня нашедший убьёт меня» (*Берешит* 4:14). Р. Элазар поясняет причину страха: «В момент когда Каин согрешил, он испугался из-за того, что увидел перед собою вооружённые полчища, пришедшие убить его» (*Зоар* 1:36б). Творение повернулось к Каину стороной, кишащей ведьмами, бесами и прочими посланцами *ситры ахра*. Как защититься? Пушками? «И поставил *аШем* Каину знак, чтоб удара ему не нанёс всякий его нашедший» (*Берешит* 4:15). *Зоар* поясняет: «Какой знак? Одну из двадцати двух букв Торы дал ему, чтобы защитить его» (там же).

Сказано про человека: «...нет праведника на земле, который творил бы добро и не грешил» (*Коэлет* 7:20). Что говорить о простых смертных? Им не избежать загрязнения одежды. Учитывая это, мудрецы установили две *брахот*, произносимые утром: «одевающий нагих» и «дающий силу усталому». Ари-заль (*Шаар каванот*, стр.11) раскрывает их скрытый смысл. Поскольку человек грешит, «снимают с него одежду *кдуши* и одевают его *нешаму* в одежду *клипот*, одежду грязную, притягивающую [к себе] нечистоту змея. Но всё в соответствии с размером греха. Если грех лёгкий, одежда слабеет, но не покидает человека. А если грех тяжёлый, одежда покидает его полностью. Поэтому установлены две *брахот*. Суть в том, что каждую ночь, когда душа поднимается наверх, она там обновляется. Тому, кого одежда покинула, утром даётся одежда, а тот, у кого сохранилась одежда, но ослабленная, ей придаётся сила». *Браха* на новую одежду — «одевающий нагих», а на укрепление той, что есть, — *браха* «дающий силу усталому».

Свет *нешамы*, находящейся в *гуфе*, уступает её же свету, когда она вне *гуфа*. Как и в привычном мире, где одежда подгоняется под того, кто её носит, так и *целем* отвечает уровню света *нешамы* внутри *гуфа*. Что происходит с *целемом*, когда человек умирает и *нешама* освобождается от оков *гуфа*? Ведь и она сама станет ярче, и свет, который её встретит, окажется намного интенсивнее. Потребуется ли для неё новая одежда?

Подобный прецедент известен из Пятикнижия: «...Моше подступил ко мгле, где *Элоким* » (*Шмот* 20:18). Поднявшись на гору Синай, Моше приблизился к *кдуше*, несравненно более высокой, чем существующая на земле. Повлияло ли это на его *целем*? *Зоар* (1:66а) объясняет: «Моше мог приблизиться и всматриваться (постигать), только когда оделся в одежду другую (речь идёт об одежде *нешамы*), как сказано: «И вошёл Моше внутрь облака и взошёл на гору» (*Шмот* 24:18). [Объяснение]: «внутрь облака» — оделся в него, как одевают

одежду. Благодаря этому Моше мог приблизиться ко мгле, где *Элоким* ». Облако, в которое Моше вошёл, *Зоар* трактует как *целем*, потребовавшийся ему для того, чтобы приблизиться ко Всевышнему. Последовательность слов в *пасуке* подчёркивает это: сначала — «и вошёл Моше внутрь облака» и лишь затем — «и взошёл на гору».

При переходе *нешамы* в другой мир, вероятно, происходит нечто подобное. «Когда *нешамот* поднимаются к источнику жизни, они наслаждаются там сиянием того высокого места. И, если не оденется *нешама* в сияние другой одежды, она не сможет приблизиться, чтобы видеть тот свет. А суть в том, что так же как даётся *нешаме* одежда, в которую она будет одета в этом мире, так же даётся ей одежда сияющая, высокая, чтобы она пребывала в том мире» (*Зоар* 1:65б, 66а).

Итак, на возникший вопрос о том, что произойдёт с *целемом*, *Зоар* отвечает: *целем* будет иным. Странно, но этот ответ, по крайней мере на первый взгляд, не совпадает с точкой зрения Ари-заля: «Благодаря Торе и *мицвот* не возникает новая одежда, но (та, что есть) очищается от *ра*, которое смешалось с ней...» (*Эц хаим* 49:5). С другой стороны, вспомним, что говорил Ари-заль о возможной смене одежды, которой отвечает *браха* «одевающий нагих». Одежда души несёт в себе информацию о том, что происходит с человеком изо дня в день. Наверное, Ари-заль не имел в виду, что одежда, получаемая утром, абсолютно независима от той, которую *нешама* носила вчера. Речь идёт о принципиальном обновлении того, что было. Так и с переходом в мир *нешамот*. Под влиянием изучения Торы и исполнения *мицвот* одежда претерпевает изменения. Однако, пока *нешама* внутри *гуфа*, — это лишь подготовка к восприятию высокой *кдуши*. Истинный *тикун* одежды наступает, когда *нешама* покидает *гуф*. В новых условиях тотчас сказывается длившаяся годами подготовка. Одежда, скроенная из *мицвот*, начинает сиять. В этом смысле *нешама* обретает новый *целем*.

ВЫБЕРИ СВЕТ!

УТОЧНЕНИЕ ПОНЯТИЙ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

ЧИСЛО И РЕАЛЬНОСТЬ

Как увязать число 70 с количеством народов в настоящее время? Согласно подсчёту, евреев, вышедших из Египта – 603550, и это не считая женщин, мужчин моложе двадцати, а также колена Левитов. С другой стороны, встречаем в Пятикнижии: «И отправились сыны Исраэля из Рамсэса в Сукот, около шестисот тысяч пеших мужчин кроме детей» (*Шмот* 12:37). К числу 600000 можно относиться как к простому округлению. Но, возможно, за числом 600000 стоит нечто, на что Пятикнижие обращает наше внимание. Вот взгляд Рамхаля: «корней *нешамот* Исраэля шестьсот тысяч. Несмотря на то что внизу [из этих корней] образуется множество различных *нешамот*, в корнях их только шестьсот тысяч» (*Адир бамаром*, стр.50). Подобным образом можно объяснить расхождение между понятием «семьдесят народов» и реальным числом народов, существующих в мире. Число семьдесят относится к корням, но ветвей, конечно же, больше.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАРОДОВ

У всех созданий, в том числе и у ангелов, обнаруживается корень, из которого они возникли. Знание о корне, как известно, позволяет лучше понять природу ветвей. Так, природа корня формирует душу народа. Еврею важно усвоить, что корни всех народов имеют общую черту, описание которой встречаем у Рамхаля (*Сэфер клалим*, *клаль* 8). Хорошо известно, что план творения предусматривает создание существа, наделённого свободой выбора, однако использование выбора влечёт за собой награду или наказание. «Природа всех (духовных) светил и их ветвей такова, что если нет между ними препятствия, то они связаны как причина и следствие. Ангелы, у которых нет препятствия, связаны [со светилами] постоянно. Однако при этом не остаётся места для награды и наказания... И вот [для осуществления Своего плана], Всевышний пожелал, чтобы возникло создание, природа которого служить препятствием и разделением, так что в любом месте, где оно появляется, оно вызывает разделение того, что иначе было бы соединено. [Это] разделение приводит к недостатку *шефы*, [поступающей от корня к ветвям]... Там же, где исчезает препятствие, [поток] *шефы* увеличивается».

Нетрудно догадаться, что создание, превносящее раскол в творение, — не что иное, как *ситра ахра*. У *ситры ахра*,

как и у корня *кдуши*, есть свои многочисленные ветви. Рамхаль продолжает: «Однако этот корень (*ситра ахра*) является рабом (созданием зависимым) по отношению к корню *кдуши,* подобно остальным сотворённым существам и ангелам, ибо [этот корень] следствие, но не причина». Высказанная мысль нуждается в расшифровке. Она содержит указание на принципиальное отличие *ситры ахра* от духовных светил. Действительно, *ситра ахра* является корнем для своих ветвей, и этим она похожа на светила, служащие корнями всего созданного под солнцем. Более того, ветви тёмной силы — своего рода зеркальное отражение ветвей дерева *кдуши*, как сказано: «Это в соответствии с этим содеял *Элоким*» (*Коэлет* 7:14). В чём же отличие? Оно глубокое, и не сводится лишь к тому, что одному дереву присуща тёмная окраска, *килкуль*, а другому — светлая, *тикун*. Суть в том, что светила представляют собою отдельные формы бытия Всевышнего. Поэтому у них, как и у Всевышнего, нет начала. Что касается *ситры ахра*, её, безусловно, нельзя причислить к одной из форм Создателя. Её место в ряду прочих созданий, возникших на определённых этапах сотворения мироздания. И это имеет в виду Рамхаль: «...этот корень являтся рабом по отношению к корню *кдуши*, подобно остальным сотворённым существам...». Затем Рамхаль приводит примеры некоторых ветвей *ситры ахра*: ангелы-разрушители, *нешамот* народов земли, создания, несущие *туму.*

Земля заселена многими народами, и *галут* рассеял нас между ними. Сосуществование с ними временами вполне приемлемо, а порою невыносимо. Однако при любом стечении обстоятельств стоит помнить, что корень народа, с которым мы имеем дело, — порождение *ситры ахра.* Чёрная сила по сути своей тяготеет к уничтожению *кдуши.* Что можно ожидать от её ветвей? Общий закон таков: усиление *кдуши* загоняет *ситру ахра* на нижний этаж творения. Так, величие Яакова заставляет Эсава согнуться. Но когда мы проявляем

духовную слабость, *ситра ахра* выползает наружу. Лица народов земли, обращённые к нам, меняют своё выражение, приобретают атрибуты *ситры ахра* — зависть, жестокость, коварство и т. п. Ракурс у каждого народа свой, соответствующий специфике его души, но в глубине общая суть, на которую *ситра ахра* наложила свою печать — отталкивание своей противоположности, *кдуши*. Не в этом ли скрытая причина антисемитизма? Снаружи те или иные факторы, вызывающие, как нам кажется, их, мягко говоря, неприязнь к нам. Но при всей стройности наших объяснений причин антисемитизма нельзя упускать из вида главную, вневременную причину: в духовной сфере цель *ситры ахра* — поглотить *кдушу*. Как следствие, на земле семьдесят волков охотятся за одной овцой, причём каждый на свой лад.

Сказанное выглядит достаточно ясно, но вместе с тем противоречит самой идее создания *нешамот*. «*Нешама* и её свойства — плод освещения лица Всевышнего» (*Даат тевунот*, *симан* 78). Но если *нешама* сотворена посредством освещения лица Всевышнего, то каким образом её корнем может оказаться *ситра ахра*, возникшая в результате глубокого сокрытия Его лица? Расширение потока *шефы* и его сужение — два взаимоисключающих процесса. Вопрос не простой, и для ответа на него воспользуемся концепцией, изложенной Рамхалем в *Адир бамаром*, комментарии к *Зоар*.

«Вначале были сотворены *нешамот* и одежды, и они были даны Адаму». Речь идёт о двух типах нематериальных созданий: о *нешамот* и о так называемых одеждах. Ясно, что первое изначально поставлено над вторым, и оба они каким-то образом были включены в Адама. Рамхаль продолжает: «Когда [Адам] согрешил, одежды отделились от него и погрузились вглубь *клипот*. *Нешамот* тоже упали в *клипот*. Однако *нешамот* не погрузились подобно одеждам». Говоря о *нешамот*, Рамхаль употребляет слово «упали», но для одежд исполь-

зует слово «погрузились». На обоих уровнях возникло смешение с *клипот*, однако уровень смешения разный. Чем это объясняется? Одежда по своей природе — создание внешнее по отношению к *нешаме*, так как *нешама* ближе к источнику *кдуши*. Отсюда тяга одежды к греху сильнее, чем у *нешамы*. Одежды поддались на соблазн змея с большей готовностью. Закономерно, что их падение оказалось намного глубже, чем у *нешамот*.

Далее Рамхаль вносит ясность: *нешамот* — это Исраэль, а одежды — это *нешамот* народов земли. Надо учесть, что говоря об одеждах, Рамхаль не имеет в виду одежды *нешамот* Исраэля, неоднократно упоминаемые Ари-залем. Рамхаль продолжает: «Вначале подобало, чтобы народы земли [вовсе] не возникли, лишь Исраэль, а *нешамот* народов земли [были бы представлены] в виде одежд для *нешамот* Исраэль». Если бы Адам не согрешил, на земле существовал бы только один народ. *Нешамот*, не принадлежащие этому народу, не имели бы самостоятельного существования, но являлись бы одеждой для *нешамот* Исраэль. «...эта часть (а именно одежды) подлежала исправлению [ещё] вначале. Именно это возложил Всевышний на Адама: чтобы он исправил себя». Путь к совершенству у Адама предполагал *тикун* одежды. (Перед современным человеком стоит по сути та же задача.) Однако грехопадение внесло коррективы: «поскольку Адам согрешил, одежды от него отделились. До [греха] не было в них *тумы*, но после погружения в *клипот* ими овладела *ситра ахра*, и *тума* стала их [неотъемлемой] частью...». В этот момент и возникла предпосылка к созданию народов земли.

Вернёмся к проблеме: *нешамот* возникли как следствие освещения лица Всевышнего, и в то же время они происходят от тёмной силы. Объяснение Рамхаля, с которым мы познакомились, проливает свет на это кажущееся невозможным положение. Освещение лица Всевышнего дало жизнь *нешамот*

Исраэль и тем *нешамот*, из которых впоследствии образовались другие народы. Второй тип *нешамот* Рамхаль называет одеждами. Максимальное сокрытие лица Всевышнего привело к созданию *ситры ахра.* А грехопадение Адама вызвало смешение: то, что раньше освещалось светом *кдуши*, стало подвержено влиянию *ситры ахра.* Однако *нешамот* Исраэль пострадали меньше всего. Их одежды приобрели примеси *клипот.* Но самый значительный урон был причинён одежде Адама, которая представляла собою совокупность *нешамот* других народов. Их погружение в *клипот* было настолько глубоким, что *тума* стала неотъемлемой частью их природы, то есть сами *нешамот* тех народов, а не только их одежды, заражены *тумой.* Поэтому есть все основания считать, что *ситра ахра* является корнем для народов земли. Таким образом, у них два начала: освещение лица и его сокрытие.

Адам не справился со своим назначением. Вместо исправления одежды произошло обратное — она была далеко отброшена от источника *кдуши.* Замысел творения состоит в том, что на смену каждому *килкулю* должен прийти *тикун.* Рамхаль считает, что «на *нешамот кдуши* [возложена задача] отодвинуть пострадавшие одежды (*нешамот* других народов) от *ситры ахра* и возвратить их к себе как *герим*». К концу времён процесс очищения будет завершён. Устранение *ситры ахра*, корня *тумы*, повлечёт кардинальное изменение в *нешамот* народов и во всём творении, как сказано у пророка: «...И волк будет жить рядом с агнцем, и леопард будет лежать с козлёнком, и телец, и молодой лев, и вол будут вместе, и малый отрок будет водить их... Не будут делать зла... ибо полна будет земля знанием *аШема*, как полно море водами... И будет в тот день: к корню Ишая, что станет знаменем для народов, — к нему обратятся народы...» (*Иешайа* 11: 6—10).

АДАМ, НОАХ, АВРААМ

«Я, вот Мой завет с тобой, и ты будешь отцом множества народов. И не наречётся тебе впредь имя Аврам, но будет имя твоё Авраам, ибо отцом множества народов Я поставлю тебя» (*Берешит* 17:4,5). Ясно, что изменение имени было чем-то обусловлено. В этот момент жизни Аврааму было сказано: «Ходи передо Мной и будь целен» (*Берешит* 17:1). Что стоит за повелением Всевышнего? Талмуд раскрывает особый смысл слова «целен» в данном контексте. «Сказал Рамий бар Аба: Написано Аврам и написано Авраам. Сначала Всевышнему были подвластны двести сорок три органа (Авраама), а в конце — двести сорок восьмь органов» (*Недарим* 32б). Интерпретация Рамий бар Аба построена на *гематриях*: числовое значение добавленной к имени буквы ה равно пяти; числовое значение имени אברם (Аврам) — 243 (1+2+200+40), а нового имени אברהם (Авраам) — 248 (1+2+200+5+40). Последнее число, как известно, соответствует количеству органов как тела человека, так и его души. Естественно, у Авраама благодаря обрезанию не возникли дополнительные пять органов. Тогда в чём смысл объяснения? Идея Талмуда в том, что и до обрезания Авраам, безусловно, подчинялся Всевышнему. Это видно из слов: «Сначала Всевышнему были подвластны двести сорок три органа». Не следует впадать в ошибку, полагая, что над какими-то конкретными частями тела и души Авраама Всевышний царствовал, а над оставшимися пятью —

нет. Конечно не так! Имеется в виду, что до обрезания определённые пять органов Авраама не полностью повиновались Всевышнему. Это влияло на подчинение тела и души в целом, в каждой из их частей оно тоже не было совершенным. Благодаря обрезанию эти пять органов — два глаза, два уха и место самого обрезания (*Недарим* 32б) — получили своего рода новую жизнь, что незамедлительно сказалось на всех без исключения частях тела и души. Правление царя зависит от степени повиновения народа. Теперь в царстве Всевышнего двести сорок восемь верных подданных. Слово «целен» отражает абсолютное повиновение Авраама.

Приобретение целостности не являлось неоправданным подарком Небес, но пришло как закономерный результат длительного пути. И так сказали мудрецы: «Каждый, стремящийся к целостности, — Всевышний целостен с ним (то есть дарует ему целостность)» (*Недарим* 32а). Прослеживается ли эта мысль в *пасуке*: «А Авраам и Сара стали стары, в летах...» (*Берешит* 18:11)? На первый взгляд — ничего общего. Но вот комментарий *Зоар* (1:103а). Слова «в летах» представляются лишними, не несущими новой информации, ибо уже было отмечено: «стары». Раз «стары», естественно, «в летах». Для чего тогда *пасук* сообщает: באים בימים (в летах)? Буквально это значит: «пришли во дни». *Зоар* поясняет: «Мера дней в соответствии с тем, что тогда подобало им: одному — сто, другой — девяносто». Бросается в глаза, хоть и небольшая, хронологическая неувязка. Аврааму исполнилось сто лет, а Саре девяносто, когда родился Ицхак. На момент же обрезания Авраама они были на год моложе — девяносто девять и, соответственно, восемьдесят девять лет. По-видимому, *Зоар* обращает внимание не на фактический возраст, а на духовную концепцию возраста. Отсюда и числа: сто и девяносто. В духовной сфере верхнего мира им отвечают определённые духовные сущности. Смысл комментария *Зоар*, объясняющего выражение באים בימים (пришли во дни), в том, что к моменту изменения имён духовный уровень Авраама и Сары соответствовал той высокой области верхнего мира, которую именно

им подобало достигнуть к этому сроку. Интерпретация такова: слово «пришли» означает, что они пришли к целостности, а слова «во дни» указывают на духовную сущность, определяемую в данном случае числами сто и девяносто.

Для подкрепления своего комментария *Зоар* приводит похожее по форме словосочетание כי בא היום. Дословно: «потому что день пришёл». Это выражение означает: солнце пришло к закату, то есть день завершился, пришёл к концу. Подобное обнаруживаем у Авраама и Сары: предыдущий этап жизни перерос в следующий, более высокий. Переход на новую ступень ознаменовался изменением имён и обрезанием.

Углублённое понимание одного *пасука* позволяет по-новому взглянуть на *псуким*, соседствующие с ним. Слова Пятикнижия «И Себя явил ему (Аврааму) *аШем*...» (*Берешит* 18:1), следующие за сообщением о выполнении Авраамом заповеди об обрезании, теперь приобретают иное звучание. И до этого Всевышний приходил к Аврааму, но в этот раз было иначе. Сказал р. Аба: «До обрезания Авраам был закрыт. Благодаря обрезанию открылось (у него) всё (все двести сорок восемь органов тела и души), и *Шхина* пребывала на нём» (*Зоар* 1:98б). Р. Элазар оспаривает: «...а разве до обрезания Он не говорил с ним?» (там же, 97б). И сам же отвечает, что до обрезания проявление *Шхины* уступало тому, что было после него. Суть нового этапа жизни Авраама в том, что роль Всевышнего в его существовании стала более весомой.

Изменение связи со *Шхиной* повлекло за собою изменение роли Авраама в творении. Талмуд (*Недарим* 32а) сообщает, что Авраам стал отцом народов. *Мекубалим* усматривают в добавленной букве ה отражение этого феномена. Действительно, буквы имени אברהם (Авраам) в другом порядке образуют слово הבראם (сотворение их — Адама и Хавы, *Берешит* 5:2). Итак, в буквах прослеживается общее между Авраамом и первым человеком — прародителем народов. В том, что Адам — отец всего человечества, нет никакого преувеличения, но остаётся неясным, какое отношение к другим народам имеет

Авраам. Объяснение в форме намёка встречаем у р. Элазара (*Зоар* 1:105б): «Авраам равноценен всему миру, как сказано: «Это порождения небесные и земные при сотворении их (בהבראם)...» (*Берешит* 2:4). Слово בהבראם, указывающее на сотворение мира, содержит в себе, как отмечалось, буквы имени Авраам. Это, по мнению р. Элазара, свидетельствует о том, что Авраам равноценен всему миру. Статус отца народов и равноценность творению воспринимаются как вещи одного плана. Однако хотелось бы понять, в чём именно их сходство. Нам поможет в этом комментарий Ари-заля.

Ари-заль (*Ликутим*, стр.65) предлагает иное толкование *пасука*. Порождения небесные и земные, по его мнению, — не что иное, как Адам и Хава. Такое прочтение кажется странным, явно сужающим многообразие творения. Что же Ари-заль имеет в виду? Ключом к пониманию его мысли служит известный факт, что у творения есть два аспекта: внутренний и внешний. Внутренний представляет собою множество *нешамот*. По мнению Ари-заля, слова «порождения небесные и земные при сотворении их» относятся ко всей внутренней части творения, то есть к Адаму и Хаве, включавшим в себя все *нешамот*, и, тем самым, здесь нет места сужению.

В книге «*Шаар псуким*» (стр.32) Ари-заль предлагает другую интерпретацию: *пасук* относится не к Адаму, а к Аврааму. Идея для нас не нова, ведь буквы слова בהבראם (при сотворении их) включают имя אברהם (Авраам). На естественный вопрос, какое отношение Авраам имеет к «порождениям небесным и земным», Ари-заль отвечает, что Авраам поддерживает существование творения. Объяснение это, в свою очередь, порождает вопрос: каким образом один человек в силах поддерживать творение? И, вообще, что значит поддерживать творение? По-видимому, этот вопрос может быть разрешён в рамках концепции «Образ Человека», ставящей знак равенства между человеком и творением. Что поддерживает существование человека? Источником жизненной силы является *нешама*, проникающая в *гуф*. А Авраам, как известно, олицетворял одно из качеств верхнего мира, именуемого *хэсэд*, суть

которого состоит в привнесении жизненной силы в творение. (Имеется в виду не внешний, а внутренний тип *хэсэда*. См. статью И. Когана «Выбери свет».) В этом смысле Авраам — залог существования творения, он как бы *нешама* творения. Вернее, не он сам, но сила верхнего мира, с которой он связан. Иногда эту силу *мекубалим* так и называют: «Авраам».

Вначале казалось, что два объяснения *пасука* «порождения небесные и земные», предложенные Ари-залем, независимы друг от друга: одно указывает на Адама, другое — на Авраама. Но это не так, ибо суть обоих комментариев одна: Авраам (Верхний) — *нешама* творения, Адам — совокупность всех *нешамот*, и они — внутреннее в творении, его «душа».

Подход Ари-заля перекликается с мыслью р.Элазара, что «Авраам равноценен всему творенью». Чтобы понять это, надо сначала выяснить смысл термина «равноценен». Часто понятие «равноценен» используется мудрецами в тех случаях, когда объект связан со всеми элементами системы. Например, в *мидраше* сказано: «Йохевед родила Моше, который равноценен шестистам тысячам евреев» (*Мидраш раба, Шир аширим* 1:65), то есть корень его *нешамы* в верхнем мире соединён с корнями *нешамот* всего Исраэля. Так же мудрецы (*Недарим* 32а) говорили, что *брит мила* равноценен всем *мицвот* Торы, имея в виду, что *брит мила* привносит дополнительную *кдушу* в выполнение каждой *мицвы*. Сам р. Элазар не поясняет, в каком смысле Авраам равноценен творению, но из комментария Ари-заля можно догадаться: *нешама* творения — качество *хэсэд*, и Авраам привносит жизненную энергию во все части творенья, следовательно, он равноценен мирозданию. Является ли равноценность Авраама творению гарантией того, что он — отец народов? Одно дело — быть связанным с другими, но совсем другое — быть отцом для них. Для ответа на этот вопрос нам предстоит совершить экскурс в эпоху, предшествующую Аврааму.

Грехопадение Адама повлекло отделение от него *нешамот*. Центральное место в творении было им утрачено. Двадцать поколений понадобилось, чтобы в мир пришла *нешама*,

равноценная всему творению. Время от Адама до Авраама явилось временем создания **народа** и народов. Вникнем в ключевые моменты этого процесса.

В свитке Торы в слове בהבראם буква ה меньше остальных букв. Естественно, комментаторы не оставили этот факт без внимания. Рамхаль (*Адир бамаром*, стр. 29) выражает недоумение: «Как понять, что Авраам меньше, чем Адам и Ноах?» Уменьшение буквы ה, связанной с именем Авраама, свидетельствует о том, что в дни Адама и Ноаха Всевышний осуществлял управление миром с более высокого уровня духовной сферы, чем в дни Авраама и после него. Поскольку источник питания «снизился» (буква ה уменьшилась в размере), то и зависящие от него находятся на уровне не столь высоком, как прежде. Отсюда и вопрос: «Как понять, что Авраам меньше, чем Адам и Ноах?».

Столь неожиданный подход Рамхаля основан на *мидраше*, предлагающем ещё одну интерпретацию слова בהבראם. «Р. Пинхас, ссылаясь на р. Леви, сказал: בהבראם — (посредством буквы) ה сотворил их (небо и землю)» (*Берешит раба* 12:2). Известно, что те же духовные светила, которые Всевышний использовал при сотворении мира, служат Ему для управления творением. Таким образом, Он и сейчас направляет творение посредством буквы ה. На этом и построено рассуждение Рамхаля: поскольку буква ה маленькая, то и духовные светила, из которых возникло творение, как бы уменьшились. Точнее, *шефа*, поступающая от них к нижним мирам в дни Авраама и далее, уступает той, что наблюдалась в предшествующих поколениях. Чем объясняется этот феномен?

«Адаму, когда он был сотворён, ни в коей мере не была свойственна [духовная] нечистота. И ему надлежало лишь поднять миры на уровень верхний, и это [явилось бы] завершением *тикуна*, который был начат Всевышним. И тогда был бы исправлен *ецер ара*, и всё *ра* вернулось бы к *тов*, как это произойдёт в будущем, в конце исправления. И тогда [если бы Адам преуспел], был бы осуществлён *тикун*, как сказано: «[*клипа*] נגה подобна свету будет» (*Хавакук* 3:4). И всё твори-

ние было бы пронизано *кдушей*, без присутствия какой бы то ни было нечистоты...» (*Адир бамаром*, стр. 30). Чтобы совершить что-либо, необходимы подходящие для этого средства. Рамхаль объясняет, каким образом Адам мог привести и себя, и творение к совершенству. «Адаму не было заповедано исполнение шестисот тринадцати *мицвот*, ибо они [отвечают] служению на более низкой духовной сфере. Путь Адама не был таким. Ему надлежало постигать великую *кдушу*, приходящую к нему,.. и достаточно было ей не препятствовать». (Там же). Казалось бы, для чего противиться высокому? Препятствием служит духовная нечистота, источаемая *ситрой ахра*. Если бы Адам не поддался на соблазн змея, то мощный поток *кдуши*, не встретив сопротивления, привёл бы к *тикуну* Адама и творения. Однако, чтобы прийти к *тикуну* духовной сферы более низкой, чем у Адама до греха, необходимо придерживаться иного пути: «...требуется большой труд, многочисленные действия, [диктуемые] шестьюстами тринадцатью *мицвот*».

После *килкуля*, вызванного грехом Адама, Всевышний внёс изменения в способ, коим осуществляется *тикун*. Рамхаль объясняет, что, хотя Адам и согрешил, «тем не менее, Всевышний хотел исправить [последствия греха] посредством многих перерождений, так что *нешамот*, [вначале] входившие в него, проходили перерождения в течение десяти поколений». Цепь перерождений включает в себя два повторяющихся звена: жизнь и смерть, снова жизнь, и опять смерть и так далее. Скрытый смысл прохождения через смерть — очищение от внедрённой змеем нечистоты. Что касается жизни, то по-прежнему «не была заповедана [людям] Тора, ибо всё исправление подобало им произвести только лишь за счёт света *кдуши*, но при условии, что не воздвигалось бы препятствие [на её пути]. Поэтому им была дана долгая продолжительность жизни. А за многие годы жизни они могли постигать многочисленные ступени *кдуши* и великую мудрость, пока благодаря этому не пришли бы к исправлению».

Далее Рамхаль сообщает, чем закончился этот виток истории: «Конец всему — в дни Ноаха, которому буквально [предназначалась роль] Машиаха. Благодаря ему [люди] могли успокоиться от перерождений, и мир мог быть исправлен [силой] великой *кдуши*. Особенно в шестисотый год [его жизни], как сказано в *Зоар*: «...в шестисотом году открылись ворота мудрости, потому что в это время был открыт великий свет, способный исправить мироздание. И это был свет, подобный сокрытому [в конце сотворения мира для праведников грядущего]. Этот свет был [в какой-то мере] открыт людям поколения Ноаха [в течение] семи дней. И, если бы ему не препятствовали, всё было бы исправлено. Но поскольку [люди] не захотели, ибо укрепились в нечистоте, то, напротив, этот великий свет принёс разрушение,.. и это всемирный потоп».

Итак, план исправить грех Адама в течение десяти поколений, привлекая для этого *кдушу* высоких духовных сфер, оказался людям не по плечу. К тому же, сам «Ноах не исправил себя в достаточной степени, ибо согрешил с вином». (В чём суть греха Ноаха — отдельная тема, см. *Зоар* 1:73а.) И теперь Всевышний взял за основу управления миром принципиально иной путь: поток *шефы*, исходящий от духовных светил, значительно сократился. В Пятикнижии это отражено уменьшением буквы ה в слове בהבראם. А поскольку буквы этого слова указывают на имя אברהם (Авраам), то говорит это о новом пути исправления, о «пути Авраама, когда больше невозможно прийти к *тикуну* через великий свет, но [теперь] необходимы большие усилия... Поэтому Авраам начал исполнять законы Торы. И сократилась продолжительность жизни, (ибо *шефа*, поступающая в творение, была убавлена)... Про это время мудрецы сказали: «День короток, работа многообразна» (*Авот* 2:5)». Означает это: жизнь коротка, а *мицвот* — 613. Возникает вопрос: исполнение *мицвот* — это то, что отличает Авраама и его потомков от других народов, и, тем не менее, именно он, Авраам, считается отцом народов. Как это согласуется?

АВРААМ И НАРОДЫ

Упоминалось, что духовные светила, при посредстве которых Всевышний сотворил мироздание, и сейчас служат Ему, но уже для управления творением. Поэтому законы функционирования миров следуют законам их возникновения. Например, два качества Всевышнего — *хэсэд* и *дин* — были выявлены как при сотворении миров, так и в последующем управлении мирами.

Действия Всевышнего по отношению к творению представляют собой первый компонент «Образа Человека». А поскольку все три компонента идентичны друг другу, то в творении также обнаруживается связь между его возникновением и функционированием. Вот один из примеров. Нижний мир возник из верхнего, как ветви из корней. В том, что происходит внизу, то есть в функционировании нижнего мира, отражаются как корни, так и ветви.

Следуя этой концепции, Рамхаль объясняет происхождение народов. Даже если бы Адам не согрешил, планом Творца предусматривалось разделение людей на отдельные группы: «Поколения, происходящие от Адама, должны были разделиться на разные уровни, так чтобы среди них были главные и второстепенные, корни и ветви, следующие одни за другими в определённом порядке, как деревья и их ветви... Количество деревьев и число ветвей [было] отмерено с предельной точностью» (*Дэрэх аШем* 2:4:2).

На первый взгляд, приведённая цитата противоречит встречавшемуся ранее высказыванию Рамхаля: «Вначале подобало, чтобы народы земли [вовсе] не возникли, лишь Исраэль, а *нешамот* народов земли [были бы представлены] в виде одежд для *нешамот* Исраэль». Вырванные из контекста эти высказывания действительно противоречат друг другу. Но следует иметь в виду, что в одном из них Рамхаль раскрывает концепцию духовного загрязнения так называемых одежд *нешамот*, что привело к образованию двух противоборствующих лагерей — лагерей Исраэля и других народов. Если бы Адам не позволил *ситре ахра* вторгнуться в творение, не было бы вражды между отдельными группами людей. Такое развитие событий не исключило бы наличия семидесяти групп людей, но эти группы оставались бы в рамках одного народа. Подобно тому, как сказано в Пятикнижии: «Всех душ Яакова, пришедших в Египет, семьдесят» (*Берешит* 47:27). Многообразие мира изначально входило в план Творца, но *тикун* творения мог бы осуществиться как естественное развитие единого организма, а не посредством конфликта.

Зададимся вопросом: зачем понадобилось столь скурпулёзное дробление целого на части и вслед за этим на многочисленные подгруппы? Ответ очевиден: по плану Творца общий *тикун* творения возникает как соединение многочисленных частных *тикуним*. Отсюда и разделение людей на группы, а у каждой из них своё особое предназначение, и каждая вносит свою лепту в усовершенствование творения. Причём направленность *тикуна* соответствует природе *нешамот* людей, осуществляющих его. И как следствие совместных усилий рождается общий плод — *тикун* творения в целом.

Таков был великий замысел, но Адам согрешил, и Всевышний, как мы уже видели, внёс коррективы в первоначальный план, оставляя суть замысла неизменной. *Тикун* творения во всех его деталях неизбежно состоится. При этом пути исправления во многом зависят от действий людей. В выборе способов исправления людям была предоставлена относительная свобода. Однако выбор оставляет место и для *килкуля*. Тем

самым план Всевышнего предусматривал, что дороги к цели не окажутся прямыми, будут петлять вправо и влево, а идущего ими ожидают взлёты и падения. Но как бы то ни было, разделение человечества на «корни» и «ветви» должно сохраниться.

Рамхаль раскрывает суть и детали того, что предполагалось, и того, что происходило на самом деле. «Поколениям, существовавшим в то время [после греха], Всевышний предоставил возможность укрепиться и постараться поднять себя с низкой ступени, и вознести себя на высшую ступень. Он назначил им время, подобающее для этого, ибо всякому старанию должен быть положен предел» (там же). Грех Адама отбросил *нешамот* с их высокого уровня далеко вниз. Тем не менее, за ними сохранилась возможность возрождения, «вознести себя на высшую ступень». Однако эта возможность была ограничена во времени. Рамхаль продолжает: «Посчитала Высшая Мудрость разделить это старание для корней и ветвей. Сначала будет время старания для корневых порождений Адама, а потом — для их ветвей. Ибо тогда весь человеческий род ещё имел шанс возвратиться к первоначальному положению и исправить порчу, которая в нём появилась». Речь идёт о поколениях от Адама до Ноаха, когда цепь перерождений — уход из мира земного и возвращение в него — позволяла *нешамот* освободиться от нечистоты, привнесённой змеем в Хаву и перешедшую к ним по наследству, и, одновременно с этим, впитать в себя высокую *шефу*, то есть вознести себя на уровень, определяемый как *тикун*. Так же и в поколениях после Ноаха, когда возможности людей были существенно ограничены, ибо корень творения — буква ה — уменьшилась в размере, всё ещё сохранялась возможность исправления первого греха. Причём «по порядку [управления следовало], чтобы сначала корни и главы порождений Адама утвердились на исправленной ступени, и находились бы на ней они и их ветви, ибо ветви всегда продолжают корни» (*Дэрэх аШем* 2:4:3). Рамхаль имеет в виду, что если бы корни вознеслись на должную ступень, то и ветви, то есть все поколения, следующие за ними, осуществляли бы *тикуним*, продиктованные уровнем расположения корней, ибо ветви есть продолжения корней.

Время, отведённое на установление корней, составило двадцать поколений: десять от Адама до Ноаха и ещё десять после Ноаха, вплоть до Разделения (1996 г. — строительство Вавилонской башни). «И всё то время не переводились праведники, всенародно изрекавшие правду, например, Ханох, Метушелах, Шем и Эвер, предупреждавшие всех [о необходимости] исправления» (там же).

Прервём на некоторое время рассуждение Рамхаля, чтобы разобраться в важном принципе управления творением, отмеченном в последней цитате. Рамхаль подчёркивает, что Всевышний не оставляет грешников в неведении. Он посылает поколению праведные *нешамот*, обличающие «искривления», призывающие современников одуматься, пока не поздно. В этом, в частности, состояла миссия еврейских пророков, как сказано: «Ведь *аШем Элоким* не делает ничего, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» (*Амос* 3:7).

В Пятикнижии это тоже отмечено: «И *аШем* сказал: Сокрою ли Я от Авраама [то], что Я делаю?» (*Берешит* 18:17). Каре, постигшей Сдом, предшествует обращение Всевышнего к Аврааму. Посмотрим внимательнее. Из того, как сформулирован вопрос — «Сокрою ли Я...», слышится, что Всевышним предусмотрено сообщать праведникам о предстоящем разрушении. Естественно спросить: с какой целью, ведь на следующий день Авраам и так увидел, что произошло? *Зоар* (1: 104б) так отвечает на этот вопрос: «Сказал р. Элазар: Беда *решаим* в том, что не знают [происходящее] и не обращают сердце, и не знают, как уберечь себя от грехов. Всевышний, Чьи дела — истина, а Его путь — суд, ничего не делает в мире, пока не откроет [предстоящее] праведникам, чтобы люди ничего не смогли возразить [в своё оправдание]...». В день Высшего Суда над *нешамой* никто не защитит её, оправдывая незнанием её поведение в нижнем мире.

Пристальнее рассмотрим мысль р. Элазара. Вначале он поясняет, что делает человека глупым, неспособным разобраться в своих поступках и выбрать должную линию поведения. Грехи — причина неправильной оценки происходящего,

закономерно, что люди не могут увидеть последствия своих поступков, того, что на них надвигается. В этом их беда. Но Всевышний посылает знания человеку, внутренняя природа которого чиста и не заслонила ему доступ к сокрытому, и сообщает ему то, о чём другие, увы, не догадываются. Какова цель? — Дать людям возможность выправить кривые пути, которыми они следуют, полагаясь на свои каменные сердца и свои слепые к истине глаза.

Настораживает форма, в которую р. Элазар облёк свою мысль: «...пока не откроет праведникам, чтобы люди ничего не смогли возразить...». Звучит так, будто цель предупреждения в усугублении наказания, ибо *решаим* не могут спрятаться за ширму неведения. По сути — не так. Главное в том, чтобы люди одумались. Тогда почему р. Элазар ставит ударение на устранение смягчающих обстоятельств в момент суда?

Предположим, человек не знает, что его ждёт за неблаговидное поведение. Незнание снижает степень ответственности и, тем самым, степень вины. Вина не столь велика — наказание не столь сурово. Почему же Всевышний не проявил милосердия, но посчитал нужным наказать человека строже, чем было возможно, будь он лишён знания? Может быть, Он предоставил ему информацию о готовящемся возмездии, чтобы тот одумался? Но опыт показывает, что люди, идущие кривыми путями, в большинстве своём мимо ушей пропускают обличения и предупреждения. Жёсткость сердца «закрывает» уши. Ответить можно так: Всевышний, в отличие от людей, наказывает и исправляет одновременно. Тот или иной проступок вызван проявлением в той или иной форме силы зла, овладевшей человеком. Наказание отмеряется по мере содеянного. А одна из составляющих исправления в том, что через страдание приходит очищение. Зло, внедрившееся в тело и душу, как бы вымывается. Однако, в силу справедливого суда устраняется только зло, которое непосредственно участвовало в проступке, — не более того. Наказание налагается не по потенциалу, определяемому внутренним затемнением, а по содеянному (*Кидушин* 40а). В этом

ключ к ответу. Человек, не побоявшийся предупреждения о предстоящей расплате и продолжающий творить зло, раскрыл в полной мере свою внутреннюю болезнь, потенциал «выполз» наружу. Наказание, которое человек теперь понесёт, — более сурово, но, вместе с тем, большее количество внутренней грязи будет устранено. Испив сполна чашу страдания, человек откроет новую страницу своей жизни или — другой вариант — родится заново с более благоприятными начальными условиями. Предложенное объяснение созвучно высказыванию р. Элазара: «Всевышний, Чьи дела — истина, а Его путь — суд...». Истина делает явным скрытое, и после этого наступает суд. Таким образом, предупреждение о возмездии служит на пользу всем: и тем, кто прислушивается к нему, и тем, кто продолжает падать. А суть одна — избавиться от зла: либо по доброй воле, благодаря *тшуве*, либо вынужденно, через страдания.

Вернёмся к теме. На определённом этапе Всевышний «постановил, что следует закончить время «коренного» старания (закончить создание корней народов)... Тогда воззрел Он на всех людей, определил все ступени, которые нужно установить для этих людей согласно их деяниям, и установил эти ступени в их корневом качестве (то есть в этот момент на земле возникли корни народов)... И вот, было постановлено, что они произведут потомство, обладающее качествами, подобающими данному корню... Каждый — со своими законами и природой, как все другие виды творений, и им было дано производить потомство согласно их природе, как и всем другим видам» (*Дэрэх аШем* 2:4:3).

Каким образом произошедшее разделение вписывается в общий замысел Творца? «И вот, согласно Высшему Суду оказалось, что все они достойны оставаться на низменной ступени человечества, на которую из-за греха опустился первый Человек и его потомство, но отнюдь не на более высокой (ступени). Один только Авраам был избран [благодаря] своим деяниям, он возвысился и удостоился стать отмеченным и драгоценным древом, соответствующим высшей ступени человечества, и ему было дано произвести ветви в соответствии

со своей природой. Тогда-то мир и разделился на семьдесят народов... После этого были закрыты врата корней... Началось другое время — время ветвей, в котором мы до сих пор находимся» (там же).

Сказанное Рамхалем вызывает вопрос: среди современников Авраама были праведники и мудрецы, например, Шем и Эвер, основатели ешивы, в которой праотец Яаков провёл четырнадцать лет. Разве они тоже находились на низкой ступени духовного развития и в силу этого не удостоились высокого места в момент образования корней народов? Мы даже приблизительно не можем оценить «низменную ступень человечества, на которую из-за греха опустился первый Человек и его потомство». (Это невозможно хотя бы из-за огромного разрыва во времени.) В постижении духовных сфер люди тех времён намного превосходили уровень нашего времени. Тем не менее, очевидно, что потомки Адама утратили совершенство, присущее человеку в саду Эден. Вершившийся Всевышним суд преследовал целью выяснить, кто из людей смог подняться на утраченную ступень. Причём, несмотря на значимость постижения, во главу угла было поставлено служение. Рамхаль подчёркивает, что в первую очередь речь шла о деяниях, то есть о служении Всевышнему. Авраам оказался единственным, кто отвечал высокому стандарту совершенного служения. Что касается Шема и Эвера, Рамхаль пишет: «...в поколениях от Ноаха до Авраама были люди праведные, как Шем и Эвер, но они избегали участия в жизни других людей. И не было от них большой пользы для поколения, ибо они стояли особняком и не влияли на других» (*Адир бамаром*, стр.13). Возможно, что существовали и другие аспекты служения, в соответствии с которыми праведники того времени не дотягивали до ступени, на которую поднялся Авраам.

Из слов Рамхаля слышится, что с момента Разделения для народов земли перестала существовать возможность осуществить *тикун*. Не противоречит ли это известному *мидрашу* о том, как Всевышний предлагал Тору другим народам? Бессмысленно предлагать безногому танцевать, пусть даже под

прекрасную музыку. Рамхаль уточняет свою точку зрения: «Всевышний содеял великое благо всем народам, тем что задержал суд над ними до дарования Торы и обошёл с Торой всех, дабы её приняли. И если бы они приняли её тогда, за ними сохранилась бы ещё возможность подняться с низменной ступени» (*Дэрэх аШем* 2:4:5). Оказывается, до Синая «за ветвями всё ещё сохранялось право отделиться от их корней и присоединиться к древу Авраама... Но, поскольку они не захотели, их суд свершился тогда окончательно, и врата закрылись перед ними на засов, который невозможно открыть» (там же).

Мысль о том, что ветвь способна отойти от своего корня и прилепиться к другому, вызывает недоумение. Разумеется, в физическом мире такое невозможно. Да и слова *мидраша* о том, что Всевышний «обходил» все народы, предлагая бесценную Тору, нуждаются в разъяснении. Мало кому придёт в голову понимать их буквально. Напрашивается другой вопрос: если бы (теоретически) отыскался народ, пожелавший принять Тору, что тогда? — Два народа владели бы Торой? Общая концепция творения исключает подобный вариант. У творения лишь один центр. Тора принадлежит ему и только ему, а именно: ветвям, произошедшим от Авраама.

Вопросы непростые, и ответить на них в рамках категорий нижнего мира, по-видимому, невозможно. Ну что же, постараемся поднять голову и взглянуть наверх.

Известно, что каждая *нешама* имеет свой корень в верхнем мире. Отдельные поступки человека этот корень не затрагивают, за исключением тех, что приводят к существенному изменению *нешамы*. *Нешама* может меняться также под влиянием общей линии жизни. Верхний корень *нешамы* откликается на происходящее внизу: *килкуль* на земле вызывает в нём затемнение, и, наоборот, *тикун*, достигнутый *нешамой*, приводит к просветлению корня. Какова картина для группы *нешамот*? Ветви земных народов имеют свои прообразы наверху, представляющие собой совокупности корней *нешамот*. Окраска всей ветви наверху зависит от того, какой цвет преобладает

в её составляющих — корнях *нешамот*. Возможны варианты: чёрный, белый или смесь чёрного с белым. Крен в сторону чёрного отражает духовную деградацию. Именно на этой ступени оказались образовавшиеся в момент Разделения народы: корни и следующие их направленности ветви. Ни о каком принятии Торы при этом не может быть и речи. Слова *мидраша* о том, что Всевышний «обошёл» все народы, предлагая им Тору, допускают такое толкование: был суд, и Всевышний оценил состояние каждой из верхних ветвей, и выяснилось, что в силу связи с *ситрой ахра* ни одна из них не приспособлена для принятия Торы. Причина ясна: *ситра ахра* и *кдуша* несовместимы. На языке *мидраша* это означает, что народы отвергли Тору.

То, что Великое Учение было предложено народам, предполагает с их стороны свободу выбора. А поскольку суд шёл на уровне верхнем, то возникает вопрос: обладает ли верхняя ветвь выбором? Люди, воплощающие её в нижнем мире, выбором, определённо, наделены, а их свободное поведение сказывается на окраске верхних ветвей. В таком случае можно условно считать, что верхние ветви, как и нижние, могут «выбирать»,— верхние тоже «выбирают», но как отражение реального выбора внизу.

По мнению Рамхаля, даже после того как корни народов были сформированы, у людей оставалась возможность, используя выбор, повлиять на окраску верхних ветвей, сделав их восприимчивыми к *кдуше*. В этом содержание его мысли: ветви могли отделиться от своих корней и присоединиться к древу Авраама. Это в терминологии *мидраша* означало бы принятие Торы. Однако шанс, предоставленный Всевышним, был упущен. Путь людей оказался иным, они в ещё большей степени соединились с *ситрой ахра*, что нашло своё крайнее проявление в Сдоме.

Суд свершился, был вынесен вердикт, по которому «врата перед ними закрылись на засов, который невозможно открыть». Мысль состоит в том, что, каковы бы ни были усилия людей, верхние ветви так и останутся при своих корнях, то

есть оторванными от *кдуши*. А ведь эти ветви — корни *нешамот*. В этом кроется принципиальное отличие *нешамот* потомков Авраама от остальных населяющих землю народов, нечувствительных к *кдуше*, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Когда же нечувствительность перерастает в отталкивание, тогда на земле возникают гонения и погромы.

Однако *хэсэд* Всевышнего, пусть и в разной степени, распространяется на всё, Им созданное. Как проявление *хэсэда* Всевышний оставил для *нешамот* других народов выбор пути. И, хотя это принципиально не меняет судьбу верхних ветвей, тем не менее, «только одно осталось каждому человеку [произошедшему] из этих ветвей: самому принять *гиюр* и по своему выбору вступить под древо нашего отца Авраама» (*Дэрэх аШем* 2:4:5). В этом смысле Авраам считается отцом народов. Его место в творении центральное, как до греха у Адама — отца всех *нешамот*.

Последний из вопросов ещё остался без ответа. Принятие Торы одним из народов вступило бы в противоречие с важным принципом: у мироздания только один центр. Применительно к народам это означает, что среди них есть один, выделенный из всех. Чем? Прежде всего особой связью с корнем всего сущего, с Творцом мироздания. А поскольку эта связь реализуется посредством Торы, то Тора не могла быть дарована двум народам, и, значит, предлагать её кому-то другому не следовало. Проблема очевидна.

Вспомним, что однажды похожий вопрос уже возникал, когда выяснялось место расположения *эц адаат* в саду Эден. Согласно тексту Пятикнижия, в центре сада Всевышний поместил *эц хаим* и *эц адаат*. Это противоречит правилу, что у системы не может быть двух центров одновременно. Проблема, схожая с той, что выявилась сейчас. Тогда её решению помогло соображение, что в каждом из трёх компонентов «Образа Человека» обнаруживаются две стороны, внутренняя и внешняя. В саду Эден, конечно, только один центр, в котором находились оба дерева: *эц хаим* выражало внутренний аспект

центра, а *эц адаат* — внешний. После греха Адама творение преобразилось, теперь оно состоит из двух частей: сада Эден и мира нашего пребывания. У каждой из частей свой центр: наверху — *эц хаим*, а внизу — *эц даат*.

Напрашивается параллель с Адамом. До греха он объединял в себе все *нешамот*. Некоторые из них образовали своего рода «одежду» Адама, другая часть принадлежала его внутреннему аспекту. Это напоминает *эц адаат*, находящийся в центре, но в роли «одежды» (внешнего аспекта) *эц хаим*. После греха *эц адаат* отделилось от *эц хаим*, покинуло центр. Аналогичным образом произошло и разделение *нешамот*.

Из «одежды» Адама, как писал Рамхаль, впоследствии образовались все прочие народы земли, каждый из которых следовал своему пути, но общим для всех стало отдаление от центра. До какого-то момента «центральные врата» были для них приоткрыты, но войти в них можно было при одном условии: принять Тору. Люди оказались к этому не готовы. А если бы были готовы? Тогда у них было бы своё место в центре. Оно соответствовало бы роли «одежды» до греха Адама. Они получили бы свою долю в Торе, у которой тоже две стороны: внешняя и внутренняя. Правда, сказанное построено лишь на предположении: «если бы...». В реальности в «центральные врата» вошёл только один народ — потомки Авраама, после чего врата были закрыты на засов, который ни одна из ветвей не в состоянии открыть до времени Машиаха.

Вначале мы говорили, что замысел Творца предусматривал образование корней народов и их ветвей, исходя из концепции общего *тикуна*. У каждого ответвления своя доля в этом процессе. Но как обстоят дела теперь, когда Тора, единственное средство для достижения *тикуна*, находится в руках у одного народа? Какое место в реализации великого плана отведено семидесяти ветвям и их ответвлениям? Рамхаль пишет: «Когда мир разделился, Всевышний поставил семьдесят служителей из рода ангелов, чтобы они в качестве назначенных

над этими народами смотрели за ними и надзирали над их делами. Таким образом, Всевышний осуществляет только общий надзор над этими народами. Ангел же, назначенный над народом, будет осуществлять над ним детальный надзор силой, которую передал ему Всевышний. И об этом сказано (*Амос* 3:2): «Только вас Я признал из всех семейств земли». [Что касается] исправления всего творения и его возвышения, то Всевышний поставил это в зависимость от деяний Исраэля. Он как бы подчинил Своё управление их действиям: освещать и воздействовать или, не дай Б-г, скрываться и прятаться, согласно их деяниям. Деяния же народов мира не прибавят и не убавят к сущности творения и в раскрытии или сокрытии Всевышнего, но лишь извлекут пользу или убыток для своего тела или души и прибавят силу своему ангелу или ослабят его» (*Дэрэх аШем* 2:4:8,9). Сказано достаточно ясно: от исправления творения народы отстранены. Их существование оправдано их участием в функционировании творения. В этом смысле их роль подобна той, что отведена прочим созданным Творцом видам, — у каждого она своя, в соответствии с природой данного вида. У народов земли роль особая, ибо их виды принадлежат к человеческому роду, чьи возможности превышают потенциал остальных видов.

И всё же, бывают моменты, когда народы косвенным образом как вспомогательное средство привлекаются к осуществлению общего *тикуна.* Тогда они удостаиваются персонального наблюдения со стороны Творца. Об этом аспекте Рамхаль говорит: «И хотя Всевышний не надзирает детально над народами, всё же существует возможность того, что Он осуществляет персональный надзор над ними для нужд одного или многих из Исраэля» (там же).

Помимо семидесяти ангелов в распоряжении Творца находится несчётное множество других, и многие из них служат посредниками между Ним и евреями. В дальнейшем речь пойдёт о некоторых аспектах участия Небесного воинства в нашей судьбе.

Мы, евреи, не имеем персонально приставленного к нам ангела

АНГЕЛЫ И ЛЮДИ

Бесчисленное множество ангелов осуществляют связь между небом и землёй. Все мы от них зависим, равно как и многие ангелы зависят от нас. Тем не менее, нет ангела, отвечающего сути нашего народа и представляющего Израэль наверху. У других народов иначе: каждый из них имеет своего персонального покровителя в верхнем мире (*Зоар* 1:10а). Связь между народом и его ангелом двусторонняя. От происходящего на земле с тем или иным народом зависит положение ангела наверху. И, наоборот, место и роль ангела в верхнем мире влияют на судьбу народа на земле. Иллюстрацией двусторонней связи между ангелом и событиями на земле может служить эпизод, описанный в Пятикнижии: «И остался Яаков один; и боролся некто с ним до восхода зари» (*Берешит* 32:24). Кто именно боролся, не сказано, однако мудрецы объясняют: это был ангел-покровитель Эсава (*Берешит Раба* 77:3). Противостояние людей — праотца Яакова и Эсава — инициировало вмешательство ангела: он тоже вступил в сражение. Это пример зависимости поведения ангела от того, как складываются события на земле. Читаем дальше: «И он (ангел) сказал: Отпусти меня, ибо взошла заря! И сказал (Яаков): Не отпущу тебя, пока не благословишь меня». Раши объясняет, какое благословение Яаков стремился получить: «Признай за мной благословение, которое дал мне

мой отец и которое Эсав оспаривает». Яаков понимает: сопротивление брата на земле будет сломлено, если склонить на свою сторону его ангела-покровителя, как сказано: «...пока не пришёл Яаков к миру с тем, кто назначен над Эсавом, не было мира с Эсавом, ибо так всегда: сила того, кто внизу, определяется силой того, кто над ним» (*Зоар* 1:144б). И теперь у Эсава не осталось права выбора: «И побежал Эсав к нему навстречу и обнял его, и пал на шею ему, и целовал его...» (*Берешит* 33:4).

Каким образом человеку удалось склонить ангела на свою сторону? Для объяснения этого р. Шимон бар Йохай (*Зоар* 1:144б) приводит *пасук*: «Если *аШем* благоволит к путям человека, то и врагов его примирит с ним» (*Мишлей* 16:7). Так произошло в противостоянии праотца Яакова и его главного врага — Эсава. В их борьбе Всевышний встал на сторону Яакова. Причина вмешательства объяснена в *пасуке*: «Если *аШем* благоволит к путям человека...». Р. Шимон раскрывает причину благоволения Всевышнего к Яакову: «Яаков имел *битахон* (доверился Творцу), и все его пути были во имя Небес». Два момента соединились вместе. Один — жизненный путь, жизнь во имя Небес, на что указывают слова *пасука* «пути человека». Но этого недостаточно, необходим второй компонент — полный *битахон*. Некоторые полагают (в нашем поколении таких немало), что высокий уровень *битахона* в состоянии смести любые преграды. Само собой разумеется, что, если человек противится воле Творца, то и *битахон* не поможет. Однако бытует мнение, что *битахон* для еврея — чуть ли не главная проблема. Стоит её преодолеть, Всевышний тотчас откроет «зелёный свет», и всё непременно устроится. Точка зрения *Мишлей* и *Зоар* иная: Яакову одного *битахона* не хватило, понадобился весь жизненный путь во имя Небес.

ЕВРЕИ И АНГЕЛЫ

«Нет *мазаль* у Исраэля» (*Шабат* 156а). Это утверждение неоднократно встречается в Талмуде, и смысл его зависит от контекста, в котором оно приведено. Отсюда и разного рода комментарии. Как один из возможных вариантов, Рамхаль видит в этом указание на то, что к Исраэлю, в отличие от других народов, не приставлен ангел, надзирающий над ним.

Эта точка зрения широко известна и никем не оспаривается. Правда, возникает вопрос, как согласовать её со словами Пятикнижия: «Вот Я посылаю ангела перед тобою хранить тебя в пути и привести тебя на место, которое Я уготовил» (*Шмот* 23:20). *Пасук* этот находится в разделе *Мишпатим*, но *мидраш* относит его к эпизоду, повествующему о создании золотого тельца. «И изрёк *аШем* Моше: Иди, взойди отсюда, ты и народ, кого ты возвёл из земли Мицраима... И Я пошлю пред тобой ангела,.. ибо Я не взойду в твоей среде, ибо народ жестоковыйный ты...» (*Шмот* 33:1,2,3). Представляется, что до греха золотого тельца Всевышний сам намеревался привести народ на землю обетованную. Но после греха Он перепоручил это ангелу. Чем же в таком случае мы отличаемся от других народов, к каждому из которых приставлен ангел-покровитель?

Конечно, можно предположить, что сказанное относится лишь ко времени овладения *Эрец Исраэль*. Однако такой вывод не убедителен хотя бы потому, что, если на этом этапе Всевышний отдал нас под покровительство ангела и это не вступило в противоречие с принципом нашей избранности, то и в других ситуациях такое допустимо. Такая возможность существует чисто теоретически. В высказываниях мудрецов подобный поворот событий не предусмотрен. Как же понимать сказанное, что Он посылает вместо Себя ангела?

Внимательнее рассмотрим текст. Действительно ли Всевышний оставил нас на попечительство ангела, а Сам лишь наблюдает со стороны? На первый взгляд выглядит именно так: «Вот Я посылаю ангела» (*Шмот* 23:20). Однако Раши, ссылаясь на *мидраш*, поясняет: «Здесь им было возвещено, что в будущем они согрешат и *Шхина* им скажет: Ибо Я не взойду в твоей среде». Выход *Шхины* из среды не обязательно означает отказ от влияния и подмену Её ангелом, но указывает на отдаление, что по сути всегда связано с сокрытием Его лица. Подтверждение тому находим в самом тексте. На просьбу Моше о снисхождении, об отмене вердикта, вызванного грехом поклонения золотому тельцу, звучит ответ (*Шмот* 33:14): «פני ילכו » (Сам Я пойду). Слово פני, если быть точным, означает «Моё лицо». Выходит, что дословно возвещено: «Моё лицо пойдёт». А что было до прощения греха? Было сокрытие лица. Почему же Пятикнижие говорит об ангеле, а не о сокрытии лица («Вот Я посылаю ангела»)? Каким-то образом два явления уживаются друг с другом: присутствие Всевышнего, пусть и отдалённое, и, одновременно с этим, доминирование ангела.

Есть и другая проблема. После того, как народ совершил грех, Всевышний возвестил: «Я не взойду в твоей среде, ибо народ жестоковыйный ты, чтобы Я не истребил тебя в пути» (*Шмот* 33:3). Раши поясняет: «Когда же Моя *Шхина*

в вашей среде, а вы прекословите Мне, велик бывает Мой гнев на вас». Чем оборачивается Его гнев, хорошо известно. Для нашего же блага *Шхина* вынуждена отдалиться. Ясно, что эта причина осталась в силе и после того, как Всевышний прислушался к молитве Моше. Как увязать полученное от Него прощение и невозможность пребывания *Шхины* в среде народа? Ответ таков: существуют различные степени близости к Всевышнему как отдельного человека, так и народа. Прощение, на которое Он согласился, означает обращение лица в нашу сторону, приближение *Шхины*, но лишь до определённой черты, переход через которую для нас опасен.

Итак, *Шхина* в какой-то мере отстранилась, но ангел, посланный в помощь, остался. Рамбан (*Шмот* 23:21) говорит, что этот ангел помогал Йеошуа в войне за овладение землёй. Ангел расчищал дорогу наверху, что обеспечивало победу на земле. В распоряжении Всевышнего не одна армия ангелов, и при необходимости Он для осуществления Своего замысла может создать ещё одну. Какого именно ангела Он предпочёл для выполнения столь важной миссии? Углублённое изучение вопроса, основанное на подходе Рамбана, поможет понять, как увязать присутствие Всевышнего и подмену Его ангелом, и прояснит внутреннее содержание событий того периода нашей истории.

АНГЕЛ МеТАТ

Имя ангела отражает его сущность. В Талмуде (*Санхедрин* 38б) сообщается имя ангела, помощь которого была в тот момент гарантирована Всевышним: מטטרו"ן (сокращённо — Метат). *Гематрия* этого имени 314 (40+9+9+200+6+50), что совпадает с числовым значением Имени Всевышнего ש"ד (*Шакай*): 300+4+10. Совпадение чисел требует расшифровки.

У Всевышнего множество Имён, и каждое из них Он использует определённым образом в управлении мирозданием. Также известно, что Он воздействует на творение посредством ангелов. Правда, бывает, что Всевышний отказывается от помощи своих служителей и действует Сам, как, например, при поражении первенцев в Египте, но это одно из редких исключений. Общее правило: ангелы — посредники между Небесами и землёй. Связь между действиями Творца и их исполнителями нашла отражение в именах ангелов: эти имена либо написанием, либо *гематриями* указывают на Его Имена.

Мекубалим объясняют: несмотря на совпадение *гематрий*, Метат не является прямым исполнителем качества (действия) Всевышнего, именуемого *Шакай*, но находится под властью того Имени Всевышнего, для которого *Шакай* служит корнем (Ари-заль, *Шаар каванот, тфилат аШахар*, 1). Таким образом, Имя *Шакай* связано с Метатом опосредованно. Но и этой не-

прямой зависимости достаточно для установления влияния. Выяснение смысла Имени *Шакай* позволит понять специфику этого влияния.

Уже упоминалось, что у горы Синай Всевышний явил народу качество *дин*. Мудрецов, когда они говорят о Синае, меньше всего интересует физический объект, например, место расположения горы, к которой подступил народ. Цель познания в выяснении духовной сущности места дарования Торы. Рамхаль (*Кицур каванот*, *шофар*) отмечает, что эта сущность определяется Именем *Шакай*. Отсюда возникает предположение, что Имя *Шакай* связано с качеством *дин*. Явления, сопутствующие дарованию Торы — пламя, дым, глас *шофара*, подкрепляют это предположение.

Привычные зрительные образы огня и дыма согласуются с нашим представлением о качестве *дин*. Однако связь *шофара* с *дином* совсем не очевидна. Рамхаль (там же) приводит *гематрию*, в которой обнаруживается эта зависимость. *Гематрия* слов קול שופר (голос *шофара*) равна 722 (100+6+30+300+6+80+200), и, если к ней добавить количество букв в этих словах — 7, то получим 729. Это *гематрия* слов קרע שטן (100+200+70+300+9+50), означающих «разорвать *Сатан*». Сразить *Сатан* дано качеству *дин*, а не качеству милосердия. Итак, постепенно проясняется природа Метата. Поскольку опосредованным корнем для него служит *дин* (Имя *Шакай*), то он выразитель именно этого качества.

Дин, вообще говоря, многолик. В нашем случае выделены два его аспекта, обозначенные в двух стоящих рядом *псуким*. О первом аспекте сказано так: «Вот Я посылаю ангела перед тобою хранить тебя в пути и привести тебя на место, которое Я уготовил» (*Шмот* 23:20). С одной стороны, *пасук* подчёркивает защиту от нападающих («хранить тебя»), а с другой — изгнание врагов из их городов («привести тебя на место»). И это два типа противостояния *ситре ахра*. Мудрецы учат, что с *ситрой ахра* лучше вообще не вступать в разговор или же

хитрить с нею, уходя от прямого диалога на животрепещущую тему. Однако, если обстоятельства вынуждают, то говорить с ней нужно с позиции силы, так как другого языка она не понимает. Метат наделён *гвурой* (силой) в значительной степени, перед ним чёрная сила вынуждена ретироваться. Второй аспект назначения Метата раскрыт в следующем *пасуке*: «Себя соблюдай перед ним и внемли его голосу, не прекословь ему, ибо он не простит преступление ваше...» (*Шмот* 23:21). Как видим, не только против врагов обращён *дин*, он карает любого грешника, ибо суть наказания в поражении *ситры ахра*, независимо от того, кто представляет её в данный момент, — еврей или его враг.

Ранее говорилось о снисходительном суде, когда *дин* «размыт», смягчён качеством *хэсэд*. Но когда *дин* действует сам по себе, на снисхождение рассчитывать не приходится, как сказано: «Праведника судят с точностью на волосок» (*Йевамот* 121б). Слова *пасука* «не прекословь ему, ибо он не простит преступление ваше» не оставляют сомнения, к какой категории *дина* принадлежит Метат. Ари-заль (*Мишна хасидим, Моцаей шабат*, 6), опираясь на *гематрии* Имён Всевышнего, раскрываемых в Кабале, показывает, что буква מ, первая в имени מטטרו"ן, отвечает правой стороне управления миром, то есть качеству *хэсэд*. Буквы רו"ן, стоящие в конце имени, соответствуют левой стороне, то есть качеству *гвура,* проявлению *дина*. Оставшиеся две буквы ט"ט, расположенные в середине имени, имеют *гематрию* 18 (9+9), как у слова חי (живой). Жизненная сила, идущая от *нешамы* человека, связывает все органы тела, давая им возможность действовать сообща. Подобно этому буквы ט"ט в имени ангела представляют качество *рахамим*, связывающее воедино *хэсэд* и *дин*.

Комментарий Ари-заля даёт представление о значимости Метата по сравнению с другими ангелами. Ведь три качества Всевышнего — *хэсэд*, *дин* и *рахамим* — основа управления миром.

Метат уникален не только местом, занимаемым им в среде ангелов, но и своим крайне необычным происхождением. До потопа жил на земле большой праведник, Ханох. Его жизнь оборвалась неожиданно: «И ходил Ханох с *Элоким*, и нет его, ибо взял его *Элоким*» (*Берешит* 5:24). Праведник не умер обычной смертью, он вообще не умер, но, оставаясь в теле, покинул земной мир, вознёсся на Небеса. Подобного удостоился впоследствии лишь пророк Элияу. Ари-заль (*Ликутим*, стр.34) объясняет, в чём именно состояла заслуга Ханоха. Пятикнижие свидетельствует о продолжительности жизни Ханоха: «И было всех дней Ханоха шестьдесят пять лет и триста лет» (*Берешит* 5:23), то есть 365. И ещё сказано: «И ходил Ханох с *Элоким* после рождения им Метушелаха триста лет...» (*Берешит* 5:22). В числах 300 и 365 содержится скрытый смысл, на который указывает Ари-заль, связывая их со служением Ханоха.

Если каждую букву Имени אלהי"ם (*Элоким* — качество *дин*) записать как она произносится (א как אל"ף, ל как למ"ד, ה как ה"י, י как יו"ד, מ как מ"ם), а затем сложить *гематрии* образовавшихся тринадцати букв, придём к числу 300. Этап жизни Ханоха, обозначенный в Пятикнижии как 300 лет, на самом деле говорит о том, что Ханоху удалось произвести *тикун* в той части верхнего мира, которая описывается тринадцатью буквами Имени *Элоким*. Теперь уже по-другому читаются слова: «И ходил Ханох с *Элоким*... триста лет». Оказывается, не только по земле ходил Ханох. Число 300 описывает траекторию его небесного движения.

Второе число — 365, равное количеству дней года по солнечному календарю, Ари-заль также связывает с качеством *дин*, но приводимые им *гематрии* уводят в глубь кабалистических рассуждений и требуют предварительного разъяснения. (В тексте есть ещё одно число: «И прожил Ханох шестьдесят пять лет и породил он Метушелаха» (*Берешит* 5:21). Число 65 — это *гематрия* Имени אדנ"י (1+4+50+10), которое

тоже связано с качеством *дин*. Однако Ари-заль оставляет это число в стороне, вероятно потому, что текст Пятикнижия ограничивается Именем *Элоким*.) Достижения Ханоха были столь значительны, что в награду Всевышний даровал ему *нешаму*, уникальную по своим качествам. Ари-заль описывает, насколько высока была та *нешама*. После того как Адам совершил грех, высокая часть его души, покинув тело, поднялась наверх. Верхняя часть той высокой части души Адама впоследствии была передана Ханоху. Эта *нешама* своим светом моментально очистила *гуф* от всякой примеси *ра*, так что *гуф* перестал быть барьером на пути *кдуши*. И Ханох вознёсся, как сказано: «...взял его *Элоким*». Нетрудно понять, почему из всех Имён Всевышнего выбор пал на Имя *Элоким*, ведь именно этому Имени соответствует качество *дин*, а числа 300 и 365 указывают на достижения Ханоха, связанные с качеством *дин*.

Бытие Ханоха в верхнем мире продолжается по сей день. С момента вознесения он ангел, чьё имя Метат. Сказанное ранее о Метате как о выразителе качества *дин* согласуется с *тикуним*, осуществлёнными Ханохом в его бытность на земле. В этом смысле его небесная жизнь является логическим развитием земной. Новое бытиё имеет свои задачи. Полномочия, которыми Всевышний наделил этого ангела, исключительны: Метат «правит над всеми мирами» (Ари-заль, *Ликутим*, стр.35).

На закономерный вопрос о том, кто занимал это ключевое место до вознесения Ханоха, Ари-заль отвечает: «У каждого праведника существуют две *нешамы*, одна внизу и одна наверху. Про это сказано: «Авраам, Авраам» (*Берешит* 22:11). (Имя Авраама упомянуто в *пасуке* два раза подряд. Подобное находим и относительно других праведников: Яаков, Яаков; Моше, Моше; Шмуэль, Шмуэль. Объяснение таково: одно обращение — к *нешаме* в теле, другое — к той, что наверху.)

Итак, когда Ханох был внизу, на земле, кто был ангелом наверху, в верхнем мире?». Ари-заль не завершает свои слова ответом, но ответ подразумевается: в роли ангела выступала *нешама*, утерянная Адамом, и величие этой *нешамы* определило ей особое место, а именно: Метат — главный из всех ангелов.

Уникальность нашего народа повлияла на выбор Всевышнего. В помощь при овладении *Эрец Исраэль* — духовного центра земли — Им был выделен не кто иной, как Метат, ангел, не имеющий себе равных. Но только в помощь. На том временном отрезке Метат не надзирал за нами, подобно семидесяти ангелам, приставленным к народам земли. Назначению семидесяти ангелов сопутствовало отстранение Всевышнего от семидесяти народов. Метат сопровождал нас в пути, но это не умаляло личного внимания Всевышнего к Своему народу.

Другое принципиальное отличие состоит в том, что семьдесят ангелов никоим образом не способствуют *тикуну* или *килкулю* творения. Разрушения или созидания, производимые народами земли, никоим образом не затрагивают духовные светила верхнего мира. У Метата не так. Изгнание семи народов из *Эрец Исраэль* в духовной сфере рассматривается как освобождение *кдуши* от семи *клипот*. И это, определённо, *тикун*, в котором Метат активно участвовал.

ДВА ЛИЦА МеТАТА

Среди царедворцев есть избранные, наиболее приближённые к царю. Уникальность Метата заключена в словах: «...ибо Имя Моё в его недре» (*Шмот* 23:21). Формулировка непривычная. Раши комментирует: «ибо Имя Моё сообщно с ним». Что это означает? Описывая бытие Всевышнего, Рамхаль отмечает: «...действия [Творца] продолжаются посредством [Его] Имён» (*Адир бамаром,* стр.112). Даже не понимая, что в точности имеет в виду Рамхаль, можно увидеть, что Имена Всевышнего в каком-то смысле представляют Его действия. Если так посмотреть на комментарий Раши, то слова «...Имя Моё сообщно с ним» свидетельствуют об общности в действии Всевышнего и Метата. Возможно, именно это подразумевает Раши.

У Рамбана комментарий иной. Он трактует *пасук* «ибо Имя Моё в его недре», не отступая от прямого прочтения, учитывая при этом, что слова обращены к сфере духовной. В качестве иллюстрации он приводит другой *пасук*: «אנכי הא"ל בית א"ל», в переводе: «Я — Б-г дом Б-га» (*Берешит* 31:13). Это речение праотец Яаков услышал от ангела, явившегося ему во сне. Странно, ангел называет себя Б-гом. «Я — Б-г...» — здесь что-то не так. Безусловно, ангел не Сам Б-г, но лишь оболочка, в которую Б-г пожелал облачиться, своего рода дом для Него.

На это и указывает окончание *пасука*: «Я... дом Б-га». И всё же неясно, почему в начале *пасука* ангел объявляет себя Б-гом. Рамбан (*Шмот* 23:21) комментирует: «Обычай Царя — обитать в своём доме (во дворце), и Писание называет Царя ангелом, потому что всё управление этим миром происходит посредством ангелов...».

Попытаемся понять мысль Рамбана. Волю Б-га в творении реализуют ангелы. Они в качестве исполнителей как бы подменяют Б-га. Это и отмечено в словах ангела: «Я — Б-г». В том же ключе Рамбан интерпретирует слова Пятикнижия, адресованные Метату: «Имя Моё в его недре». Смысл в том, что Имя Всевышнего предстало в одежде Метата. Какое Имя — прямо не сказано. Однако без знания о том, какое из Имён Всевышнего несёт внутри себя ангел Метат, нельзя понять его истинное назначение. Этим, по-видимому, объясняется вопрос Моше: «...но Ты не дал мне знать, что Ты пошлёшь со мной» (*Шмот* 33:12). Имеется в виду: какова природа, внутренняя суть ангела, которого «Ты пошлёшь со мной». Кого же представлял Метат в тот момент? Талмуд (*Санхедрин* 38б) приводит дискуссию между *мином*, человеком, постоянно оспаривающим написанное в Торе, и р. Идитом. *Мин*, как ему и положено, подмечает несоответствие в словах *пасука*: «А Моше [Он] сказал: Взойди к *аШем*...» (*Шмот* 24:1). Прямо не сказано, кто именно повелевает Моше взойти к *аШем*, но из контекста ясно,что повеление исходит от *аШем*. В этом *мин* усматривает неувязку. Фраза: «Реувен сказал Шимону: Взойди к Реувену» построена неправильно. Так же вместо «Сказал (*аШем*): Взойди к *аШем*» следует написать «...взойди ко Мне». С этим вопросом *мин* и обращается к р. Идиту.

Мудрец соглашается, что при простом прочтении *пасук* стилистически не безупречен. Однако это означает не оплошность «Писателя», как полагает *мин*, а как раз обратное: Автор Пятикнижия намеренно использует слова, на первый взгляд неподходящие, чтобы читающий, «споткнувшись» на них, задержался в попытке обнаружить скрытый смысл

пасука. Причём «неправильные» слова подобраны таким образом, чтобы направить мысль изучающего в правильное русло. Р. Идит удивляет *мина* (и нас заодно), выдвигая неожиданную интерпретацию: «Это Метат, чьё имя как Имя его Властелина; про это сказано: «ибо Имя Моё в его недре».

Очередная загадка. Попробуем понять мысль р. Идита, опираясь на толкование Рамбана. *Пасук* «А Моше (*аШем*) сказал: Взойди к *аШем*» следует читать: «А Моше (*аШем*) сказал: Взойди к Метату», ибо имя Метат совпадает с Именем его Властелина. Ответ р. Идита вскрывает причину стилистической неувязки: Автор Торы преднамеренно подменяет имя ангела Именем Властелина. Вместо «взойди к Метату» написано «взойди к *аШем*». Подобная интерпретация текста, когда слово (*аШем*) подменяется другим (Метат), непосвящённым (и непросвещённым) читателем воспринимается как весьма вольная, скорее как проявление изобретательности ума в поисках выхода из трудного положения. Более того, допустимо ли вообще по своему усмотрению менять слова Писания? Однако не будем забывать, что Рамбан — великий знаток Торы, не нуждающийся в рекомендациях. Посмотрим внимательно. Повеление, обращённое к Моше: «Взойди к *аШем*», буквально понимать, безусловно, нельзя. Ведь всё управление творением Всевышний осуществляет посредством ангелов. Свет, исходящий непосредственно от Него, ни одно земное существо выдержать не в состоянии. Другое дело — свет, облачённый в «одежду» ангела. Так рождается комментарий: вместо «взойди к *аШем*» следует читать «взойди к Метату (ангелу)».

Но почему бы не написать прямо: «взойди к Метату», зачем вводить читателя в заблуждение? Ответ содержится в завершающих словах р. Идита: «Имя Моё в его недре». Сказано «взойди к *аШем*» вместо «взойди к Метату», чтобы открыть нам, для какого из Имён Всевышнего Метат является «домом»: для Имени יהו"ה (*аШем*). Суть — *аШем*, а Метат — лишь «дом», несущий в себе это Имя.

Настораживает несовпадение *гематрий* имени ангела и Имени *аШем*. Предполагается, что *гематрия* имени ангела должна равняться 26, как и у Имени *аШем*. Но *гематрия* имени מטטרו"ן равна 314, что совпадает с числовым значением другого Имени Всевышнего — *Шакай* (ש"די). Однако противоречия нет, если знать, какова взаимосвязь обоих Имён Творца. Оказывается, Имя *Шакай* служит корнем для Имени *аШем* и, как уже было отмечено, опосредованным корнем Метата. Более того, сообщая что Метат служит одеждой для Имени *аШем*, Талмуд предостерегает изучающего от возможной ошибки. Ведь, отталкиваясь от *гематрий*, можно было решить, что не Имя *аШем*, а Имя *Шакай* использует ангела Метата в качестве Своей одежды.

Итак, говоря что Моше взошёл к Метату, *пасук* точно очерчивает духовный уровень Моше на тот момент. На том уровне возможен «разговор» с *аШем* посредством ангела Метата. Объяснение р. Идита, убедительное с нашей точки зрения, порождает проблему в голове *мина*. «Если так, — служите ему!» — вот его реакция. В самом деле, если Метат лишь оболочка, а по-существу это Всевышний, то человек обязан служить ангелу, не так ли? Это вполне согласуется с идеологией *мина*, но никак не с позицией р. Идита.

Мудрец относится с пониманием к мотивировке *мина* и для защиты своей точки зрения приводит другой *пасук* про того же ангела: «...не бунтуй против него (против ангела)» (*Шмот* 23:21). Здесь р. Идит проявляет последовательность. Он считает, что и в этом случае Тора предусматривает замену слов, не произвольно, разумеется, но в соответствии с развитием мысли. Вместо «אל **תמר** בו» (не бунтуй против него) он предлагает читать «אל **תמירנו** בו» (не заменяй Меня им). Одна глагольная форма (תמר) заменена другой (תמיר). Поскольку предложение *мина* («Служите Метату!») означает не что иное, как идолопоклонство, р. Идит указал на *пасук*, запрещающий поклонение Метату: «не заменяй Меня им», то есть служи лишь Мне.

Чем оправдано подобное «исправление» текста? Чтобы понять это, нужно знать, что представляло собой поклонение чужим богам. Тема эта обширная, и мы не будем в неё углубляться. Для достижения нашей цели будет достаточно воспользоваться одним положением из этой области. Полноценное, со знанием дела служение какой-то из верхних сил, в частности ангелу, притягивало к этому ангелу *ситру ахра*. Как следствие *кдуша* отдалялась от него. До поклонения человека ангелу тот принимал излучаемую Всевышним *шефу* в объёме, обусловленном его местом в творении, и в этом смысле находился в согласии с планом Творца. Но действия человека повлияли на поток *шефы*, — он уменьшился. Условно говоря, человек своим действием восстановил Всевышнего против ангела, и Всевышний как бы вынужденно отвернулся от ангела. Статус ангела изменился не в его пользу. Человек, лишивший его прежнего места под солнцем, пошёл наперекор желанию ангела, и это своего рода бунт против него. Причём, парадоксальна форма, в которой бунт выражается: бунт состоит в поклонении самому ангелу. Ему, а не Всевышнему. Так в данном случае соединились два понятия: «бунт» и «замена», то есть замена Всевышнего ангелом обернулась бунтом против ангела.

Мин, хотя и вынужден согласиться с логикой знатока Торы, всё же не намерен сдаваться. Его упрямое сердце находит зацепку буквально в каждом слове. На сей раз возражение относится к окончанию *пасука*: «он (Метат) не простит преступление ваше». С точки зрения самого *мина*, предостережение о суровости ангела оправдано: следует усердно служить ему, в противном случае придётся расплачиваться. Тем более если учесть природу Метата, подчинённую качеству *дин*. Но позиция р. Идита отвергает поклонение ангелу. А если так, и ангела нельзя задобрить, то сохраняется ли смысл его миссии? С одной стороны, его назначение в том, чтобы защищать народ от нападения и помочь вытеснить врагов из

земли кнаанской. С другой стороны, ангел не прощает грехов, и, значит, у народа нет шанса добраться до земли, текущей молоком и мёдом. От такого защитника по сути нет пользы.

Якобы убедительное возражение вынуждает р. Идита дать ответ, который выглядит ещё более странным, чем предыдущий. «Традиция верная в наших руках: даже в качестве проводника мы его не приняли, как сказано: «...если Ты Сам не идёшь, не возводи нас отсюда!» (*Шмот* 33:15)». Здесь настораживают два момента. Ранее р. Идит исходил из слов Пятикнижия, правда, изменяя их, но сейчас он отказался от этого и обратился к традиции. Чем это вызвано? К тому же, р. Идит подчёркивает: суть в том, чтобы отвергнуть посланца Всевышнего. Странно, Всевышний дал нам ангела только для того, чтобы мы его отвергли?

Рассмотрим по порядку. Обращение к традиции в данном случае — знак того, что предлагаемое объяснение не исходит из этого отрывка Пятикнижия. Оно привлекает идею, содержащуюся в другом отрывке, а знание о существующей между *псуким* связи получено р. Идитом по традиции. Теперь по сушеству самого ответа. Слова «...ибо он не простит преступление ваше» вызывают естественную реакцию: такой «помощник» для нас неприемлем. Что же побудило Всевышнего послать ангела, которого мы заведомо не согласны принять?

Приходит на память другой эпизод: «...и увидел народ, и они всколыхнулись и стали поодаль. И сказали они Моше: Говори ты при нас, и будем мы слушать, и да не говорит при нас *Элоким*, чтобы не умерли мы» (*Шмот* 20:15,16). Слова «стали поодаль», перенесённые в духовную сферу, означают осознанное отдаление от Всевышнего. Под угрозой строгого суда народ предпочёл частично пожертвовать близостью к Творцу. Близость — свидетельство любви. Но народ пожелал иметь посредника в лице Моше. Естественный для человека инстинкт самосохранения определил линию поведения. Одно

из последствий частичной утраты близости — снижение духовности, что постепенно, ступень за ступенью, ведёт к духовной деградации. В ответ Всевышний обратился к известному принципу «мера за меру», означающему: как ты, так и к тебе. Применительно к данному случаю выглядело так: хотите посредника? — вы его получите в лице ангела. Не хотите полагаться на Моё милосердие, страшась Моего суда? — ангел, сопровождающий вас в пути, «не простит преступление ваше». Однако следует помнить, что все устремления Всевышнего направлены на устранение *килкуля*. Послав на помощь столь сурового ангела, Он вынудил народ отказаться от посредника, тем самым исправив произошедшее у Синая. Именно это и подчеркнул р. Идит: «...даже в качестве проводника мы его не приняли».

У неискушённого читателя может возникнуть недоумение: народ поставлен в ситуацию, когда он вынужден бежать от посредника. Разве это чистосердечное возвращение к Всевышнему? Считается ли это полноценным *тикуном*?

Не будем спешить с выводом, но посмотрим, каков взгляд мудрецов на ситуации, подобные этой. В трактате *Шабат* (88а) комментируется *пасук*: «И вывел Моше народ навстречу *Элоким* из стана, и стали они у подножия горы» (*Шмот* 19:17). Знатоки Торы не рассматривают слова Пятикнижия исключительно как фактическое описание происходящего, но всегда ищут в них подоплёку события. Выражение «בתחתית ההר» (у подножия горы) допускает интерпретацию: под горой. Поэтому Талмуд объясняет: «...Гора нависла над ними, и сказал Он им: Если примите Тору — хорошо, а если нет — там будет ваша могила». Надо полагать, что не о физическом нависании горы говорит Талмуд. Речь идёт о духовной концепции, суть которой в том, что народ был поставлен в условия, при которых отказ принять Тору представлял собою реальную угрозу для жизни. В действительности мы встречаем здесь предостережение, актуальное во все времена: отход еврея от

Торы оборачивается для него духовной смертью. Перед нами пример, когда согласие под давлением рассматривается как истинное согласие сердца. Другой пример находим в Талмуде (*Бава батра* 47б). Предположим, Реувен пожелал купить у Шимона вещь, с которой тот не намерен расстаться даже за большие деньги. Реувен, настаивая на сделке, поступает противозаконно: он подвешивает Шимона на дереве. Шимон, видя что силы неравны, уступает и соглашается продать вещь. Такая купля-продажа признаётся законом и не подлежит обжалованию в суде. Ведь Шимон, хотя и под нажимом, действительно решил продать вещь Реувену. В сердце он рассудил: жизнь дороже.

Так и с ангелом. Пусть в силу вынуждающих обстоятельств, но имело место чистосердечное намерение избавиться от посредника. И это, безусловно, *тикун*, хотя и не окончательный.

У вдумчивого читателя, по-видимому, возникнет мысль, которую *мин* почему-то обошёл стороной: известно, что Всевышний прощает раскаявшимся их преступления. Поскольку ангел всего лишь «дом» для *аШем*, как согласовать это со словами «не простит преступление ваше»? Вскоре мы вернёмся к этой проблеме, а пока обратимся к главному: была ли удовлетворена просьба об отмене ангела?

Многие комментаторы сходятся во мнении, что Всевышний просьбу удовлетворил, как сказано: «Сам Я пойду... И сказал он (Моше) Ему: Если Ты Сам не идёшь, не возводи нас отсюда!» (*Шмот* 33:14,15). Вроде бы всё очевидно, но возникает противоречие с другим *пасуком*: «Я вышлю перед тобою ангела,.. ибо Я не взойду в твоей среде, ибо народ жестоковыйный ты, чтобы не истребить тебя в пути» (*Шмот* 33:2,3). Сказано ясно: отказ от ангела обернётся для народа катастрофой. Причина в том, что без оболочки-ангела уровень *кдуши* будет настолько сильным, что малейшее прегрешение вызовет уничтожающий огонь. Ангел необходим. Как же соотнести этот непреложный факт с согласием: «Сам Я пойду...»?

Объяснение Рамбана построено на том, что слова «Сам Я пойду» (פני ילכו) дословно означают: Моё лицо пойдёт. Суть же в том, что Всевышний откроет Моше и народу Своё лицо, то есть выйдет из сокрытия, явит Свою Славу, Свои высокие пути правления миром. Разве не об этом просил Моше: «И ныне, если обрёл я милость в Твоих глазах, дай же знать мне Твои пути, и буду знать я Тебя» (*Шмот* 33:13)? Где же тогда ангел? Рамбан комментирует: «Лицо Моё пойдёт — это ангел завета, которого вы желаете. Через него увидят Моё лицо... Он не будет обращаться с вами [по правилам] строгого суда, но в него будет включено качество милосердия» (*Шмот* 33:14). В этом кроется решение проблемы: ангел, конечно, остаётся, но Имя Всевышнего (Имя *аШем)* будет «в его недре». Без этого условия ангел является носителем сурового суда, который поражает не только врагов, но и избранный народ. Так разрешается и возникшая ранее трудность: как согласовать непрощение со стороны Метата с тем, что в его недре Имя, принимающее раскаявшихся. И то, и то верно. Всё зависит от того, чьим «домом» служит Метат: иногда его Властелин — *Элоким* (*дин*), иногда — *аШем* (*хэсэд*).

Свет, участвовавший в сотворении мира, был сокрыт Всевышним для цадиким, *он осветит их жизнь в Грядущем мире*

ПРИЧИНА СОКРЫТИЯ

На вопрос, почему первозданный свет не доходит до *цадиким* при жизни, ответ очевиден: огромная дистанция отделяет этот мир от мира Грядущего. В плане духовном будущий мир неизмеримо превосходит лучшее из того, что происходило и будет происходить с человечеством на протяжении всех шести тысяч лет. Мудрецы приводят такое сравнение: этот мир по отношению к миру Грядущему, как прихожая по сравнению с залом (*Пиркей авот* 4:17). То, каков мир, определяется *шефой* (светом) сверху. Освещение зала не предназначено для прихожей. Придёт время, и праведники получат тот свет как награду за свои усилия. А остальные, простые смертные, что их ожидает в будущем? Поскольку в Грядущем мире нет места изъяну, в него «принимают» исключительно праведников. Проблема разрешается просто: дело в том, что Всевышний изначально создал многочисленные пути приближения человека к праведности. К ним относятся в частности *гилгулим*, а также *гейном* со всеми его филиалами.

Сказанное хорошо известно, но, тем не менее, не согласуется с точкой зрения Талмуда: «Всевышний увидел, что не пристало *решаим* (нечестивым) пользоваться светом, и отделил его для праведников в мире Грядущем» (*Хагига* 12а). Отсюда можно заключить, что не будь *решаим*, уже сейчас

мир получил бы *шефу* будущего. Но это трудно принять. В чём тогда разница между прихожей и залом? Мысль Талмуда нуждается в разъяснении.

Представим на мгновение, что сокрытый свет, пусть не в полной мере, но всё же достиг земли. Какими окажутся последствия проникновения высокой духовности в сосуды (в людей), которые для неё не пригодны? Виленский Гаон говорил: «Тора для *нэфеш* что дождь для земли, взращивающий то, что в ней посеяно: эликсир жизни или эликсир смерти. Тора взращивает то, что в сердце человека. Если в сердце *тов* (хорошее), она увеличивает *ират шамаим* (страх перед Небесами). А если в его сердце корень, начинённый горечью и полынью, тогда в нём возрастёт тина» (*Эвен шлема* 1:11).

Итак, становится очевидным, что духовная пища в виде света, о котором идёт речь, привела бы к аналогичным последствиям в ещё большей степени. Заметим, что говорим не о закоренелых злодеях, а об обычных людях, о которых в Пятикнижии сказано: «побуждение сердца человека зло с юности его» (*Берешит* 8:21). Раши, ссылаясь на *Мидраш* (*Берешит раба* 34:10), поясняет: «Как только пробудился покинуть материнскую утробу, в нём [уже] присутствует дурное побуждение». С этой точки зрения, в каждом человеке можно видеть потенциального злодея.

Перечитаем заново слова Талмуда: «Всевышний увидел, что не пристало *решаим* пользоваться светом, и отделил его для *цадиким* в мире Грядущем». Заинтересовавший нас вопрос состоит в том, что свет Грядущего мира не подходит для мира в целом, а не только для *решаим*. Однако, учитывая сказанное Виленским Гаоном, есть все основания полагать, что в Талмуде речь идёт о потенциальных *решаим*, то есть о подавляющем большинстве людей. Высокая *шефа*, добравшись до сердца обычного человека, выводит наружу негативное начало, о котором сам человек мог и не подозревать.

Получив качественное питание, *ецер ара* примется за дело со свойственной ему изобретательностью. Не всякий устоит, и есть основания для того, чтобы «потенциальный *раша*» превратился в фактического.

Подобный феномен отмечен в *Теилим* (107:26,27): «Поднялись они в небо, спустились в бездны, их душа в злоключении таяла. Метались они и шатались, как пьяный, и вся их мудрость исчезла». Заметим, здесь речь идёт о человеке, духовный уровень которого превышает средний (сказано, что он приобрёл мудрость, поднявшую его до небес), однако духовное питание не пошло на пользу, но привело к трагедии — падению в бездну. Виленский Гаон комментирует: «Человек, изучающий Тору и выполняющий *мицвот* чтобы его почитали, поднимается до вершины неба, но после этого спустится в пучину вожделений» (*Орот* 1:5:6). Итак, в обладании высоким духовным потенциалом кроется опасность: наделённый им человек восприимчив к знанию, несущему в себе высокую *шефу*. Но, если случится так, что в силу каких-то причин его *ецер ара* поднял голову, то разрушение, вызванное столкновением двух начал — духовного света и *ситры ахра*, приведёт к катастрофе, размеры которой пропорциональны духовному росту человека.

Проникновение высокой *шефы* в грязный сосуд пагубно не только для самого человека, но и для других. Сила зла, получив питание, производит негативные выбросы в виде ангелов-разрушителей, отравляющих духовное пространство, в котором мы живём. А что если зло овладело человеком с большим духовным потенциалом? Последствия катастрофичны. Пример Адама — самый яркий из всех: место сада Эден занял привычный нам мир.

Ари-заль отмечает, что поскольку Каин был первенцем Адама, его духовный потенциал был выше, чем у Эвеля. Подтверждение тому Ари-заль находит в частности в Пятикнижии: Всевышний разговаривал с Каином, что, безусловно,

служит признаком его духовного величия. С другой стороны, духовная нечистота, внедрённая змеем в Хаву, распределилась в её сыновьях неравномерно: Каин как первенец был загрязнён несравненно сильнее. Как следствие — жертвоприношение, не отличавшееся «кашерностью», и убийство брата. Это на поверхности, а что «за кадром»? В *Зоар* (1:54а) сказано: «...от него (Каина) образовались отделения силы зла, вредоносные силы, ведьмы, демоны, приходящие в мир». Намёк на «отделения силы зла» мудрецы усматривают в самом имени קין (Каин), от того же корня, что и קן (убежище, гнездо). В данном случае это указывает на отделения (убежища) во владении *ситры ахра*.

А вот пример того же явления, чьи последствия менее известны. Бунт Кораха вышел за рамки земных событий, затронул верхние миры, что привело к ослаблению творения в целом (*Зоар* 1:17а). Перечень примеров можно было бы продолжить, но и этих вполне достаточно: даже подобие первозданного света не для людей. В противном случае мироздание довольно быстро прекратило бы своё существование.

Из сказанного создаётся впечатление, что невозможно обнаружить первозданный свет в этом мире. И всё же это не совсем так.

ПЕРВОЗДАННЫЙ СВЕТ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Мидраш (*Берешит Раба* 8:5) приводит одно из возможных толкований начала Пятикнижия, предложенное р. Янаем: «В начале сотворения мира Всевышний предвидел деяния *цадиким* и деяния *решаим*». Сквозь эту призму р. Янай интерпретирует последующие *псуким*: «И земля была пустынна» (*Берешит* 1:2) — это деяния *решаим*; «И сказал *Элоким*: Да будет свет!» (*Берешит* 1:3) — это деяния *цадиким*. «И отделил *Элоким* свет от тьмы» (*Берешит* 1:4) — [отделил] деяния *цадиким* от деяний *решаим*. «И назвал *Элоким* свет днём» (*Берешит* 1:5) — это деяния *цадиким*; «...а тьму Он назвал ночью» — это деяния *решаим*. «И был вечер» — это деяния *решаим*, «...и было утро» — это деяния *цадиким*, «...день один» — Всевышний дал им день один. Какой? *Йом Кипур* (День Искупления)».

Первозданный свет, как нам казалось, скрытый за семью замками до лучших времён, непонятным образом всё же возникает в деяниях *цадиким*. Его противоположность — тьма, сыгравшая свою роль в сотворении мира, обнаруживается в деяниях *решаим*. И ещё оказывается, что тот свет и та тьма почему-то соединились в день один — *Йом Кипур*. И это также свидетельствует о том, что сокрытое становится достоянием живущих. Так ли это? Действительно ли свет

Грядущего мира присутствует в деяниях праведников, а тьма — в преступлениях злодеев? Такое представляется маловероятным.

Деяния *цадиким* — это, в первую очередь, выполнение *мицвот* и изучение Торы. О сути служения Всевышнему сказано царём Шломо: «Свеча — *мицва*, а Тора — свет, назидательные обличения — путь жизни» (*Мишлей* 6:23). Существует множество толкований этого высказывания. Отличие объяснения р. Йосе в том, что он привлекает понятия невидимого мира (*Зоар* 2:166а): каждая *мицва*, выполненная на земле, как бы устанавливает свечу в верхнем мире. Но это лишь полдела, ведь *пасук* далее говорит о Торе: изучение Торы приводит к возникновению верхнего света, зажигая созданную *мицвой* свечу.

Свеча на Небесах. Звучит загадочно и поэтично. Что это означает? Не что иное, как определённый *тикун Шхины*. А причина, по которой он назван свечой, в том, что в нём наличествуют два момента: создание места, предназначенного для света, и возникновение света. Р. Йосе подчёркивает: «Свеча без света — ничто, свет без свечи тоже не может светить. Таким образом, одно необходимо для другого. Действие (*мицва*) готовит свечу, изучение Торы зажигает свечу».

Вторая часть *пасука*: «...назидательные обличения — путь жизни» продолжает линию первой, раскрывает способ приобретения света. По мнению р. Йосе, «путь жизни» здесь не просто жизненный путь, но дорога, ведущая к жизни, к бытию, в котором нет места смерти. И это дорога в Грядущий мир, открывающая доступ к первозданному свету.

Подход р. Йосе проясняет мысль р. Яная: «Да будет свет! — это деяния *цадиким*». Связь света и действий не в присутствии сокрытого света в действиях людей, как кажется при прямом прочтении. Дело в другом: служение — выполнение *мицвот* и изучение Торы — зажигает Небесную свечу. При таком толковании слова: «Да будет свет!» относятся к свету, который придёт в будущем, однако он подготавливается уже сейчас деяниями *цадиким*.

Теперь о деяниях *решаим*. Тут всё наоборот: «Совершающий грех гасит *мицву*, а она — свеча. Так угасает его [собственная] свеча, как сказано: Свеча *аШем* — *нешама* человека» (*Мишлей* 20:27). И при этом угасании *гуф* остаётся в темноте» (*Зоар* 2:28б). Приведённая цитата из *Зоар* созвучна словам Ари-заля, обращающего внимание на то, что буквы слова נר (свеча) являются начальными для слов נ"פש (*нэфеш*) и ר"וח (*руах*) — первой и второй составляющих души. Грехи привносят новые *клипот* во внутренний мир грешника, точнее, в его *нэфеш* и *руах*. «*Клипа* тьмы гасит *нэфеш* и *руах* (*решаим*), и нет силы у света (присущего *нэфеш* и *руах*) преодолеть [*клипу*] и выйти наружу к коже» (Ари-заль, *Шаар Руах Акодеш*, стр. 20). В системе духовных образов лишённая света кожа означает, что свеча угасла, *гуф* оказался в потёмках. Про таких сказано у пророка: «...*решаим* во тьме погибнут» (*Шмуэль* 1:2:9).

Мы говорили о человеке. А что происходит с верхней свечой? *Зоар* продолжает: «...и так же [совершающий грех] устраняет *Шхину* с её места и вызывает угасание и мрак того места». Место верхнего мира, покинутое *Шхиной*, занимает *ситра ахра*, один из атрибутов которой — тьма. Имеется в виду, что *клипа ситры ахра*, возникшая наверху как следствие греха, блокирует свет *Шхины*. Похоже на происходящее с человеком, когда *клипа* служит преградой свету души. Поступки *решаим* погружают творение во мрак. Не в том ли идея р. Яная, что «и земля была пустынна (и тьма над бездною)» — это деяния *решаим*»?

Учитывая сказанное, прочтём *мидраш* заново. Он открывается словами: «В начале сотворения мира Всевышний предвидел деяния *цадиким* и деяния *решаим*». Читая их, полагаешь, что речь идёт о созидательной деятельности одних, сеющих добро, и разрушениях, привносимых другими, увеличивающими зло. При этом вспоминаются конкретные события из жизни людей или из истории народа. Однако последующие сравнения деяний *цадиким* с первозданным светом, а завоеваний *решаим* — с доисторической тьмой, направляют мысль в иное русло. Параметры созидания и разрушения не исчезают, но поле деятельности переносится в верхние миры.

И теперь слова *мидраша*: «В начале сотворения мира...» звучат более весомо. Изначально Всевышний пожелал создать творение, в котором существовали бы два полюса — свет и тьма. В нижнем мире носителями первого являются *цадиким*, а выразителями второго — *решаим*. Слова «предвидел Всевышний деяния *цадиким* и деяния *решаим*» означают не только предвидение будущего, но установление таких взаимосвязей в творении, чтобы деяния каждой группы усиливали её полюс в невидимом мире. Все последующие ступени творения явились развитием того, что было начато в первый день. В результате возник механизм, связывающий действия людей с первозданным светом или со тьмой *ситры ахра*.

Нередко высказывания мудрецов приводят в замешательство. Изучающий теряется в догадках, какую идею хотел донести знаток Торы, придав ей столь причудливую форму. Вот один из примеров. Р. Абау (*Мидраш раба* 2:5), как и р. Янай, указывает на связь деяний *цадиким* со светом, а деяний *решаим* — со тьмой. Затем он задаётся вопросом: «Не знаю, какие из них Ему угодны: деяния этих или деяния тех. Но поскольку написано: «И увидел *Элоким* свет, что он *тов*», [становится ясным], что Ему угодны деяния *цадиким* и не угодны деяния *решаим*».

Первоначальное сомнение р. Абау ставит в тупик. Не надо быть мудрецом, чтобы сообразить, каково отношение Всевышнего к преступлениям *решаим*. Относительно праведника сказано: «И он будет как дерево, у водных потоков посаженное, которое плод свой даёт во время своё, и лист его не опадёт, — и во всём, что делает, он имеет успех» (*Теилим* 1:3). Что касается *решаим*, то их судьба иная: «Не так нечестивые, но словно мякина, уносимая ветром» (*Теилим* 1:4). Недоумение от «незнания» р. Абау возрастает, поскольку он сам непосредственно перед своим вопросом приводит *пасук*, на этот вопрос отвечающий: «...*аШем* знает путь праведных, а нечестивых путь пропадает» (*Теилим* 1:6).

В Танахе множество *псуким* подчёркивают разницу в отношении Всевышнего к *цадиким* и к *решаим*. Но, по-видимому,

не случайно выбор р. Абау пал именно на эти слова царя Давида. Посмотрим, как комментирует их р. Элазар (*Зоар* 2:87б). Для р. Элазара *пасук* не читается гладко, но содержит проблему: «Что [означает] «*аШем* знает путь *цадиким*?» — задаёт он вопрос. Всевышний знает всё, а не только путь *цадиким*, — путь *решаим* от Него тоже не скрыт. Что же в таком случае побудило царя Давида умышленно «сузить» Его знание? Р. Элазар отвечает: «Всевышний знает и проявляет внимание к пути *цадиким*, чтобы дать им *тов* и быть им защитой, и Он идёт перед ними, охраняя их (сверху). Поэтому выходящий в путь должен позаботиться о том, чтобы этот путь был путём Всевышнего (то есть был благоугоден Всевышнему). И тогда [на этом пути] Он будет партнёром [человека]. Поэтому написано: «Знает Всевышний путь *цадиким*».

Путь, о котором говорит царь Давид, состоит не в перемещении из одного пункта в другой. Речь идёт о жизненном пути праведника, соединяющем его рождение с его уходом из мира. Знание этого пути Всевышним не сводится к осведомлённости о нём, но оно означает Его участие в нём. Что касается *решаим*, то слова царя Давида — «нечестивых путь пропадает» — несут в себе противоположную идею: путь *решаим* пропадает сам собою, без Его участия и вмешательства. В этом и только в этом смысле Он «не знает» их пути. Это и подчёркивает р. Элазар: «...путь нечестивых пропадает сам по себе, ибо Всевышний не признаёт его, их путь, и не идёт с ними».

Заботу о жизни *цадика* р. Элазар переводит в категорию партнёрства Всевышнего с человеком. Вся жизнь *цадика* в служении. Его деяния на земле зажигают небесные свечи. Однако ни одна из этих свечей не возникает без участия Всевышнего, ибо в верхнем мире распоряжается всё же Он, а не человек. В этом суть партнёрства: выполняя «земную» *мицву* и изучая Тору, человек помогает Всевышнему установить и зажечь свечу наверху. В отличие от этого, поступки *решаим* — со знаком «минус». Они не только не стремятся привлечь Всевышнего в качестве партнёра, но, наоборот, изгоняют

Шхину с места Её пребывания. У них свой партнёр — *ситра ахра*. Не Всевышний, а тёмная сила сопутствует им в пути.

Р. Абау наверняка согласен с р. Элазаром. Что же в таком случае побудило его усомниться: «Не знаю, какие из них (из деяний) Ему угодны: деяния этих или деяния тех...»? Говоря о сотворении мира, и р. Янай, и р. Абау не ставят акцент на конкретных действиях людей. — На чьей стороне Всевышний, когда речь идёт о деяниях людей, сомнений, безусловно, нет. Но, если обратиться к верхнему миру, не всё столь очевидно. Мы знаем, что начальные слова *Мидраша*: «В начале сотворения мира Всевышний предвидел деяния *цадиким* и деяния *решаим*...» говорят не только о последующем функционировании мира, но, в первую очередь, о его создании. В данном случае о создании двух противоборствующих полюсов — *кдуши* и *ситры ахра*. Срок их противостояния — не тысяча и не две тысячи лет, но всё время, отпущенное творению в его настоящей форме. Краеугольный камень бытия — свобода выбора, выбор между *тов* и *ра*. И, значит, нельзя допустить, чтобы *ситра ахра* — корень *ра*, ушла со сцены преждевременно. Обязанность поддерживать творение в форме, отвечающей замыслу Творца, лежит на Нём Самом. В этом и есть вопрос р. Абау: поддерживает ли Всевышний каждый из полюсов или нет? Многочисленные *псуким* из Танаха, говорящие о людях, не дадут ответа, ибо проблема р. Абау касается происходящего наверху. Поэтому р. Абау вынужден привлечь *пасук*, проливающий свет на сотворение мира: «И увидел *Элоким* свет, что он *тов*».

Каким образом этот *пасук* отвечает на поставленный вопрос? Дело в том, что вариации этого высказывания неоднократно встречаются в первой главе Пятикнижия. Относительно светил, суши и моря, растительного и животного миров, — обо всём этом сказано: «и увидел *Элоким*, что это *тов*». В чём смысл этих повторений? Очевидно, не в выражении чувства удовлетворения, испытанного Мастером при виде Своего деяния. Рамбан (*Берешит* 1:4) объясняет, что слова כי טוב (что *тов*) означают поддержание существования

данной части творения как наверху, так и внизу. Применительно к свету это означает, что, несмотря на все усилия, *ситре ахра* не удастся одолеть свою противоположность. А поскольку о тьме не сказано כי טוב, то Всевышний не взял на Себя обязанность на протяжении всех шести тысяч лет оберегать *ситру ахра* от её возможного уничтожения.

Идея о том, что Всевышний заботится об одном из полюсов, в то время как другой Он отпустил на волю волн, находит многочисленные подтверждения в высказываниях мудрецов. Праотцу Аврааму было предсказано: «...знай, что жильцом будет семя твоё на земле, не им [принадлежащей], и будут порабощать их и истязать их четыреста лет» (*Берешит* 15:13). Однако, как известно, *галут* в *Мицраиме* длился существенно меньше — двести десять лет. Причина в том, что, если бы народ пробыл там дольше, это обернулось бы для него духовной смертью. В категориях скрытого мира стремление египтян поработить Исраэль означало жгучее желание *ситры ахра* поглотить свет. События того периода — декреты фараона, жестокое обращение египтян — являлись фактическим выражением этой скрытой линии. Более того, сама продолжительность *галута* — двести десять лет — отвечала этой идее. Читаем в Пятикнижии: «И он (Яаков) сказал: Вот я слышал, что есть [на] продажу в *Мицраиме*. Спуститесь (רדו) туда и нам купите оттуда, чтоб нам жить и не умереть!» (*Берешит* 42:2). Раши обращает внимание на то, что вместо обычного «идите» почему-то сказано «спуститесь». Речь идёт о спуске с духовного уровня, на котором находишься, — «неподходящее» слово «спуститесь» указывает на частичную утрату духовности потомками Яакова в *галуте Мицраима*. При этом, по мере развития событий, спуск достиг критической черты, которую мудрецы характеризовали как «сорок девять ворот *тумы*».

Оставляя в стороне эту мысль, Раши приводит *Мидраш*, обращающий внимание не на смысл слова רדו (спуститесь), а на его *гематрию*, равную 210 (200+4+6). Эта *гематрия* отражает победу светлого начала в его конфликте со тьмой. В самом деле, числовое значение слова אור (свет) равно 207

(1+6+200), и, если к нему прибавить количество букв, составляющих само слово, то получится 210. К этой же *гематрии* можно прийти и по-другому. Как известно, буква י (юд) символизирует *хахму* (мудрость), которая ассоциируется со светом (Ари-заль, *Ликутим*, стр. 199). Запишем эту букву как она произносится: י"וד. Числа, соответствующие полученным буквам, — 10 (י), 6 (ו) и 4 (ד). Умножим *гематрию* самой буквы י, означающей свет, на каждый из последующих компонентов света: 10x6 и 6x10, 10x4 и 4x10. Сложив эти числа, получим 200. Если к этому числу прибавить *гематрию* буквы י, являющейся ключевой в этом расчёте, то получим 210 — продолжительность *галута*. Период в 210 лет, ознаменовавшийся жёстким противостоянием двух начал — света и тьмы, завершился не в пользу *ситры ахра*. Число 210, символизирующее свет, показывает, на чьей стороне победа.

Был момент, когда *Паро* (фараону — представителю *ситры ахра*) казалось, что евреи (*кдуша*) полностью в его руках. Духовный спуск определялся угрожающим числом «сорок девять». Но в этот момент Всевышний «вспомнил» *пасук*, в котором о свете сказано כי טוב, и предстал в обличии воина: «*аШем* — воитель» (*Шмот* 15:3). Великий свет, который Он привлёк в тот момент, положил конец *галуту*. Вместо предвкушаемой победы *ситра ахра* потерпела поражение, последним аккордом которого стало расщепление моря.

Относительно самой *ситры ахра* мы не обнаруживаем свидетельств того, что Всевышний во что бы то ни стало стремится продлить её существование. В Талмуде находим: «Если бы Исраэль хранил два *шабата* согласно *алахе*, *геула* пришла бы моментально» (*Шабат* 116б). Как относиться к этому высказыванию? Часть народа строго следует законам *шабата*, но *геула*, тем не менее, не наступает. Если Талмуд подразумевает весь народ Исраэля, то выдвинутое условие представляется утопией. Что же мудрецы имеют в виду?

Рамхаль объясняет это высказывание, опираясь на категории верхнего мира. Используя терминологию Кабалы, он

раскрывает, каким двум областям наверху адресованы упомянутые в Талмуде два *шабата*. Соблюдение каждого из них согласно *алахе* подразумевает полный *тикун* обеих областей. После этого в верхнем мире возникнет своего рода *зивуг* (союз), который и приведёт к *геуле*. Описанный подход далёк от утопии, ибо всё служение Израэля ориентировано на эти *тикуним*. Этим примером Талмуд описывает изгнание *ситры ахра* в известной мудрецам терминалогии. Причём слова «*геула* пришла бы моментально» указывают, что совсем необязательно ждать шесть тысяч лет. Как только работа завершится, *геула* придёт, свет восторжествует. И поскольку слова כי טוב ко тьме отношения не имеют, Всевышний не встанет на защиту *ситры ахра*, не будет способствовать продолжению её бытия.

Стало понятно, почему р. Абау подкрепил развитие своей мысли ссылкой на именно эти два *псуким*. У них общая идея. Первый *пасук*: «*аШем* знает путь праведных, а нечестивых путь пропадает» говорит об участии Всевышнего в жизни *цадиким*, в то время как *решаим* предоставлены самим себе. Второй *пасук*: «И увидел *Элоким* свет, что он *тов*» по сути отражает ту же идею, но применительно к двум полюсам творения, которые представляют *цадиким* и *решаим*. Забота Всевышнего распространяется на полюс света. А *ситра ахра* вынуждена рассчитывать на собственные силы.

Вернёмся к началу. Хотя Р. Янай и связал первозданный свет с деяниями *цадиким,* предположение, что тот свет присутствует в настоящем мире, проявляясь в действиях людей, было отвергнуто. Но посмотрим на второй созданный полюс, на *ситру ахра.* Разве её излучение не присутствует в разрушительной деятельности *решаим*? «Много батальонов [негативных сил], дающих излучение, исходят от того верхнего змея, предшествующего, и [входят] в мир, они соблазняют человека...» (*Зоар* 1:125б). Но если людьми овладевает негативное поле, исходящее от доисторической тьмы, есть вероятность того, что и к доисторическому свету у них есть доступ. Об этом сейчас пойдёт речь.

СВЕТ САДА ЭДЕН

«И откроется слава *аШем*, и увидит всякая плоть разом, что уста *аШем* изрекли» (*Иешая* 40:5). Пророк предрекает, что лишь в конце времён Всевышний явит людям Свою славу. Плоть человека — его *гуф*. Используя именно это слово, пророк косвенно даёт понять, что мешает сейчас разглядеть славу *аШем*. В конце времён *гуф* не будет препятствовать ясному видению, и лишь тогда откроется Его слава, причём не только *нешаме*, но и самому *гуфу*, ибо слова «увидит всякая плоть» в данном случае можно понимать буквально. А пока мы лишь осведомлены о славе Всевышнего, но не в состоянии ощутить её в должной мере.

Почему *гуф* являет собою стенку, не позволяющую по-настоящему проникнуться величием Творца? Ответ на этот вопрос не слишком труден, если учесть происхождение человека. Вспомним, что в связи с этим пишет Рамхаль (*Даат твунот* 78): «Сущности бывают материальные и духовные... Безусловно, всё материальное низко по отношению к духовному, которое возвышенно и достойно... Перед нами два вида созданий: созданные сильным светом и широким (потоком) *шефы* и созданные слабым светом и ограниченной *шефой*... *Гуф* и все его пути — плод продолжающегося сокрытия лица [Всевышнего], а *нешама* и её свойства — плод освещения лица Всевышнего». Поскольку *гуф* возник вследствие суже-

ния светового потока, то его природа препятствует восприятию света. И хотя «полна вся земля славой Его» (*Иешая* 6:3), человеку в настоящее время не дано разглядеть её. Ситуация усугубляется человеческой греховностью, которая, в силу его природы, присуща *гуфу*. Пророк подчёркивает: «Но грехи ваши отделяют вас от *Элоким*» (*Иешая* 59:2).

Важно понять, каким образом в конце времён люди, у которых по-прежнему будет *гуф*, смогут постигать славу Всевышнего. Причиной метаморфозы послужит кардинальное изменение всего творения. Можно предположить, что в первую очередь изменения затронут корни творения и, вслед за этим, по нисходящей достигнут их ветвей в нижнем мире.

Начальный корень мироздания — Имена Всевышнего. Рамхаль (*Адир бамаром*), опираясь на *гематрию*, показывает, что בשר (плоть) является одной из ветвей Имени אלקי"ם (*Элоким*). Записав буквы этого Имени, как они произносятся, и просуммировав их *гематрии* א"ל"ף (111), ל"מ"ד (74), ה"י (15), י"ו"ד (20), и מ"ם (80), получим 300 — числовое значение буквы ש, входящей в слово בשר. Теперь запишем буквы того же Имени по ступенькам, начав с первой буквы и присоединяя на каждой ступени следующую букву. Итак, א (1), затем א"ל (31), следующая ступень — א"ל"ה (36), ещё шаг — א"ל"ה"י (46), и, наконец, последняя ступень — א"ל"ה"ם (86). Сложив образовавшиеся *гематрии*, получим 200 — числовое значение буквы ר, входящей в слово בשר. Числа 300 и 200 были получены различными способами при подсчёте букв, входяших в Имя *Элоким*. Каждый подсчёт допускает добавление объединяющей единицы (этот приём при вычислениях *гематрий* широко используется в Кабале), и, таким образом, мы получим число 2 (совокупность двух объединяющих единиц), которое является числовым значением буквы ב, первой в слове בשר.

Имя *Элоким*, отвечающее качеству *дин*, используется Всевышним для сужения светового потока. На определённом этапе этого сужения возникает материальный мир. Дальнейшее

сужение приводит к созданию *ситры ахра*. Понятно, почему чёрная сила в обличии *ецер ара* чувствует себя столь комфортно в материальном *гуфе*: в самом происхождении прослеживается их родство.

Нам, прочно привязанным к материальному миру, освобождение от власти *ецер ара* представляется маловероятным, тем более, если речь идёт обо всём человеческом роде. Однако разум позволяет абстрагироваться от привычного опыта, основанного на чувственном восприятии. Кажущееся неправдоподобным и даже утопичным, на самом деле, понять не так уж трудно. Нижний мир находится в зависимости от верхнего. Степень затемнения внизу, власть *ситры ахра* определяется тем, насколько Всевышний (*Элоким*) ужесточил *дин*. Но ведь всё в Его руках! Стоит открыть пошире Небесные врата, и *шефа*, нисходящая от духовных светил, вызовет кардинальные изменения, которых земнымы средствами, конечно же, не достичь.

Вернёмся к *пасуку*: «И откроется слава *аШем*, и увидит всякая плоть, что уста *аШем* изрекли» (*Иешая* 40:5). Это сказано о конце времён, когда *килкуль*, причинённый Адамом «Образу Человека», будет исправлен. Тогда Имя *Элоким*, творение и человек — все три компонента «Образа Человека» — наполнятся светом. Этот свет позволит убедиться воочию в славе *аШем*, а также, согласно пророку, разглядеть нечто, что изрекли уста *аШем*. И хотя это «нечто» до сих пор скрыто, попробуем с помощью мудрецов заглянуть в тайное, понять, что именно изрекли Его уста и когда это произошло.

Ари-заль (*Ликутим*, стр.1-2) приводит *пасук*, проливающий свет на то, что представляет собою речение, исходящее из уст *аШем*: «...не хлебом одним жив человек, но всем, что исходит из уст *аШем*, жив человек» (*Дварим* 8:3). Как известно, жизнь поддерживается питанием, воздухом, сном и т.д. — всем тем, что создал Творец для поддержания нашего существования. Сообщая, что жизнь к тому же поддерживается благодаря речению, исходящему из уст *аШем*, Пятикнижие

открывает новую информацию, о которой мы до сих пор не догадывались. Ари-заль, опираясь на тайное Учение, комментирует этот *пасук* из Пятикнижия. Упомянутый здесь человек — не человек в общепринятом смысле слова, но его внутренний, чисто духовный аспект. Название ему אדם (человек), в отличии от איש, אנוש, בן אדם или גבר — слов, которые также означают «человек». Ари-заль поясняет, что жизнь внутреннего человека, то есть души, «не поддерживается благодаря траве, хлебу, мясу, но только за счёт *кдуши*, которая в них». У каждого продукта есть его внутренний аспект, своего рода душа, подобно тому, как у человека есть *нешама*. Этот внутренний аспект Ари-заль обозначил как *кдушу* продукта. Внешняя часть травы, хлеба и мяса предназначена телу, внутренняя — исключительно душе. Она-то и поддерживает жизнь души.

Каким образом *кдуше* удалось проникнуть в материю, в частности в материальный продукт? Ари-заль продолжает: «Это (*кдуша*, душа продукта) вышло из уст *аШем*, когда Он изрёк: «Да будет...». Здесь Ари-заль адресует нас к сотворению мира, когда уста *аШем* изрекли: «Да будет свет!», «Да будет свод!..», «Да произрастит земля поросль!..», «Да будут светила!..» и т.д. (*Берешит* 1). Ари-заль подчёркивает, что скрытый смысл процесса еды состоит в отделении *кдуши* продукта, предназначенной душе, от его материальной части, которая усваивается телом. Еда, отвечающая этой цели, помимо укрепления души, влияет на невидимый мир: духовные сущности (искры *кдуши*) освобождаются от плена *клипот*. Нетрудно заметить, что вызванное едой изменение невидимой части творения идентично самому процессу еды, когда *кдуша* продукта отделяется от его материальной оболочки, выходит из плена материи.

Концепция Ари-заля позволяет посмотреть по-новому на *пасук*: «*Цадик* ест, чтобы насытить свою душу» (*Мишлей* 13:25). Мы неоднократно слышали, что для *цадика* еда — средство для поддержания тела, без чего находящаяся в теле душа не смогла бы служить Всевышнему. Но царь Шломо

говорит об ином уровне праведности, когда речь идёт не о насыщении тела, а о насыщении души: «*Цадик* ест, чтобы насытить свою душу». Более того, слова из *Мишлей* можно усилить: еда *цадика*, помимо пользы для души, имеет дополнительное значение — способствует *тикуну* творения: духовные сущности, покинув *клипот*, приходят в мир.

Перечитаем заново вторую часть *пасука*: «...увидит всякая плоть, что уста *аШем* изрекли». Не сказано «уста *Элоким* изрекли», но «уста *аШем* изрекли». Имя *Элоким* как одежда для Имени *аШем*. *Элоким* — корень для внешнего, *аШем* — для внутреннего. Поэтому, обращаясь к будущему, когда *нешамот* предметов и явлений выйдут из сокрытия на первый план, пророк прибегает к Имени *аШем*, а не *Элоким*. Наступит время, когда внешнее в человеке, его *гуф*, увидит внутренний аспект, то, что было изначально вложено в творение устами *аШем*. Увидит не внешним зрением, не глазами, но сердцем, которое приобретёт чувствительность. Зрение сердца обнаружит присутствие Творца в творении, причём не во внешней гармонии мироздания, хотя и это, конечно же, впечатляет, а в том, что вышло из уст *аШем*. Всевышний поистине раскрывает Своё величие в *кдуше* творения, в его *нешаме*.

Проследим за дальнейшим развитием мысли пророка. В следующем *пасуке* тон меняется: «Голос говорит: Возглашай! И сказал: Что мне возглашать? Всякая плоть — трава, и всякий *хэсэд* её — как цветок поля. Засыхает трава, увядает цветок...». Здесь тоже говорится о плоти, но в другом ключе. Пробуждение, соединение с внутренним светом отсутствует. На смену приходит сравнение с засыхающей травой. Удивляет начало *пасука*. Может ли голос говорить? Человек говорит, используя голос. По-видимому, голос в данном случае — это не звук из гортани, составляющий основу речи. Если так, что же он из себя представляет и что он возглашает? И, кроме того, какое отношение он имеет к плоти?

Нельзя сказать, что *пасук* абсолютно непонятен. «Голос говорит: Возглашай!» Некто, названный голосом, решил

передать через кого-то какую-то информацию. Однако натолкнулся на отказ: «...Что мне возглашать?» Причина отказа в том, что «всякая плоть — трава». Информация из неизвестного нам источника, обозначенного пророком как «голос», недоступна для человека, сравниваемого с травой. По этой причине некое звено для передачи информации отказывается выполнить повеление голоса. Эта часть *пасука* понятна. Осталось лишь выяснить природу голоса, промежуточного звена и передаваемой информации.

Мекубалим (*Тикуней Зоар*, *тикун* 30) поясняют происхождение этого голоса и его назначение. Сначала *Зоар* приводит *пасук* из Пятикнижия: «...тьма над ликом пучины и *Руах Элоким* (дуновенье Б-жье) витает над ликом вод» (*Берешит* 1:2). Начало Пятикнижия не ограничивается описанием сотворения мироздания. Созданные вначале духовные законы имеют вневременное значение, и потому предлагаемая интерпретация основана на известных образах. «Тьма над ликом пучины» олицетворяет *галут*, «лик вод» ассоциируется с Торой. *Зоар* комментирует: «Наверняка, когда *Шхина* спускается в *галут*, этот *Руах* витает над теми, кто вовлечён в изучение Торы, ибо *Шхина* находится между ними. И этот *Руах* создаёт Голос». *Руах Элоким* — одна из форм существования Всевышнего. Голос, производная от *Руах Элоким*, тоже представляет собою форму Его существования. Как известно, *Шхина* — это уровень бытия Всевышнего, наиболее приближённый к творению. В силу этого Голос в своём обращении к творению, точнее, к мудрецам, изучающим Тору, использует *Шхину* как промежуточное звено. Однако *Шхина* не может выполнить повеление Голоса, ибо «те [люди] спят. Сон в отверстиях их (то есть на месте глаз невидящие отверстия), глаза сомкнуты, сердце закупорено». Поскольку Голос не проникает в людские сердца, *Руах Элоким* витает над ликом вод. Лишь витает, но не пребывает среди тех, кто посвятил свою жизнь изучению Торы.

Далее *Зоар* сообщает нечто удивительное: «этот *Руах* — *руах Машиаха*». Имеется в виду, что Голос, повелевающий

Шхине: «Возглашай!», желает передать творению высокое скрытое знание, которое в конце времён, в дни Машиаха, станет достоянием всех. Но и сейчас, когда «тьма над ликом пучины», в эпоху *галута*, Всевышний направляет в творение *шефу* высокого Учения. Она предназначена, разумеется, тем, кто погружён в изучение Торы. Но, увы...

Отчего глаза и сердце не внемлют Голосу? Ответ в словах пророка: «всякая плоть — трава...». Причина в *гуфе*, который сейчас приземлён и далёк от того, каким он станет при Машиахе. *Гуф* господствует, а внутренний человек (*нешама*) спит. Пророк развивает свою мысль: влияние *гуфа* приводит к тому, что «всякий *хэсэд* её — как цветок поля». Как одно связано с другим? И что стоит за этим сравнением?

Поле предназначено для выращивания урожая. В духовной сфере работа в поле — это выполнение *мицвот*, изучение Торы, хорошие поступки, результатом которых являются плоды в нижнем и верхнем мирах. В терминологии мудрецов «поле» служит одним из имён *Шхины*. Возделывание поля — это, на самом деле, воздействие на *Шхину*. Однако вместо предполагаемых плодов вырастают «цветы». *Гематрия* слова ציץ (цветок) —190 (90+10+90), та же, что у слова קץ (100+90), означающего конец, край. И хотя в материальном мире цветы тоже растут в поле, в духовном мире поле — место, предназначенное для выращивания плодов. *Гематрия* учит, что место цветку не в поле, а на краю, на обочине поля.

В чём же причина, почему служение Всевышнему не приводит к созданию плодов, то есть не сопровождается *тикуном Шхины*? Ответ в словах пророка: «всякий *хэсэд* её...». Суть *хэсэда* в том, чтобы давать от себя другому. В данном контексте — это служение Всевышнему, ведь исполняя *мицвот*, человек как будто бросает зёрна в поле, и это с его стороны проявление *хэсэда*. Но *мицвот* по какой-то причине не достигают *Шхины*, образно говоря, застревают на обочине. Отсюда и сравнение с полевым цветком, который, к тому же,

засыхает. *Зоар* (там же) поясняет: «Всякий *хэсэд*, который они делают, — для себя они делают». Напрашивается объяснение, которое и выдвигают некоторые комментаторы: слова «для себя делают» свидетельствуют не о бескорыстном служении, но о стремлении получить награду в той или в иной форме.

Это ли имеет в виду *Зоар*? Действительно ли большинство людей, преданных Торе, служат Всевышнему ради корысти? Рамхаль (*Адир бамаром*, стр.37) понимает мысль *Зоар* иначе: «Вот, каждый, кто выполняет *мицву* даже не для получения награды (в этом мире или даже в Грядущем), но для исправления своей *нешамы*, про такого сказано: «Всякий *хэсэд*, который они делают, — для себя они делают». *Тикун нешамы* — одна из первостепенных задач, стоящих перед человеком в этом мире. Не для этого ли *нешама* была соединена с *гуфом*? Тем не менее, служение, преследующее лишь эту цель, не является совершенным. Рамхаль определяет критерий воистину совершенного служения, когда действия человека, его жизненный путь, направлены на *тикун Шхины*. В чём превосходство такого служения? Читаем в *Коэлет* (5:8): «Но превосходство земли — во всём. Царь ради поля трудится». Очевидно, *пасук* не описывает обычное явление: служить полю — не царское занятие. Очередная загадка. Царь здесь — сам Всевышний, а поле символизирует *Шхину*. А в чём состоит Его служение *Шхине*? «Как существуют многочисленные работы [по обработке] поля и все они необходимы для *тикуна*, нужного ему, такое же необходимо для *Шхины*. И эти работы — не что иное, как выполнение *мицвот*, и они так же многочисленны» (*Адир бамаром*, стр.37). *Шхина*, «обработанная» этим способом, готова к принятию *шефы* от верхнего источника. Всевышний посылает *шефу Шхине*, в этом и состоит служение Царя полю.

Однако всё это — идеал, а реальность, увы, иная: «...Что Мне возглашать? Всякая плоть — трава, и всякий *хэсэд* её — как цветок поля». Заключение пророка, скажем прямо, неутешительно. Справедливо ли оно? Трудно согласиться с тем, что нет людей, вся жизнь которых отдана Небесам. Более того, если в *галуте* такие люди действительно перевелись, то

для чего посылать уникальную информацию (*шефу*) в нижний мир? Всевышнему известно, чем живут люди, и, если нет открытых глаз и сердец, то нет смысла наделять той *шефой* людей. Тем не менее, Он направляет *шефу* в творение. Подтверждение тому в Пятикнижии: «...тьма над ликом пучины, и *Руах Элоким* витает над ликом вод». Согласно толкованию *Зоар*, слова эти о том, что и в эпоху *галута руах Машиаха* «витает», то есть достигает нижнего мира.

Как согласовать слова пророка с приведёнными возражениями? Ответ основан на комментарии Рамхаля (*Адир бамаром*, стр.37). В служении Всевышнему есть два самостоятельных момента: засев поля (*Шхины*) и сбор урожая. Имеются люди, преуспевающие в первом, но не ведающие о втором. Это явление предсказано в Пятикнижии, в главе, описывающей бедствия, грозящие Исраэлю: «Много семени вынесешь в поле, но мало ты соберёшь» (*Дварим* 28:38). Пророк Миха (6:15) также предостерегает: «Сеять будешь ты, а жать не будешь». Рамхаль разъясняет, чем обусловлена трудность сбора плодов, а именно *шефы*, которую, как предполагается, излучает *Шхина*. Он приводит известный *пасук*: «...при входе грех лежит...» (*Берешит* 4:7). Согласно его интерпретации, вход — не что иное, как *Шхина*. Как уже упоминалось, *Шхина* является самым нижним уровнем в бытии Всевышнего, который наиболее приближен к творению. Поэтому, если мысленно двигаться снизу вверх, от творенья к Творцу, то *Шхину* не миновать. Условно Её можно считать входом в Его высокое бытиё. Тогда слова «при входе грех лежит» означают, что *ситра ахра* (грех) подбирается к *Шхине* (входу). Цель чёрной силы — перехватить плоды урожая, предназначенные для творения. Поэтому «если нет того, кто знает, как собирать урожай подобающим образом, то свету (*шефе*) лучше не распространяться, чем попасть к *ситре ахра*». Вот оказывается, что имеет в виду пророк Иешая, говоря от имени *Шхины*: «...Что Мне возглашать? Всякая плоть — трава...». *Шхина* отказывается посылать свет творению, ибо духовный рост людей невелик (как трава), он не позволяет им дотянуться до сбора урожая. Сравнение с

плотью указывает на главенство материального начала. *Нешама*, лишённая живительного питания *Шхины*, хиреет, *гуф* оборачивается травой, которая со временем засыхает.

С другой стороны, «...кто принял на себя [служение, приводящее] к *тикуну Шхины*, тот поднимается, чтобы взять свет в том месте, до которого *ситра ахра* не добирается, и он приносит свет вниз». Далее Рамхаль сообщает, что поскольку свет от источника попал к человеку, минуя *ситру ахра*, то теперь он под охраной, и нет больше опасности, что *ситра ахра* поглотит его: «...вся опасность лишь [на пути] распространения [света] от *Шхины* к человеку».

Неожиданным является описание места, куда поднимается человек в поиске желанного света. В слове אויר (воздух) мудрецы усматривают две самостоятельные части: это буква י (юд) и оставшиеся три буквы, образующие слово אור, означающее свет (Ари-заль, *Ликутим*, стр.199). Буква י в данном случае символизирует *хахму* — один из аспектов разума, когда это понятие связывают с человеком, а применительно к Всевышнему — это второй по счёту уровень Его бытия, обозначенный первой буквой Имени י"הוה. Умножим *гематрию* каждой из трёх оставшихся букв на *гематрию* той же буквы, но записанной в её развёрнутом виде, ה (5) и ה"א (6): 5x6=30; ו (6) и ו"י (22): 6x22=132; ה (5) и ה"א (6): 5x6=30. Сложив образовавшиеся числа, получим 192 (30+132+30). Добавив *гематрию* самих букв, а именно 5, 6 и снова 5, получим 208 (192+5+6+5), а это *гематрия* слова אור, если к нему прибавить объединяющую единицу (1+6+200+**1**). Первая буква י служит корнем последующих букв Имени (ה"וה). Таким образом, *гематрия*, приведённая Ари-залем, подтверждает, что *хахма* является корнем, из которого возник свет.

Написание слова אויר, где буква י расположена внутри слова, наводит на мысль, что духовный свет (אור) является своего рода одеждой для *хахмы* (י), которая по сути — его источник. Естественно, сказанное относится к духовной сфере. Поразительно, но воздух привычного нам физического мира также имеет

нечто внутри себя: это тоже воздух, но тот, что приходит из сада Эден (*Адир бамаром*, стр.37). Как отмечалось, возможность подобного соединения предусмотрена при сотворении мира, когда «уста *аШем* изрекли...». Ведь внутренний аспект (душа) обнаруживается абсолютно во всём, а не только в продуктах питания. Сад Эден нематериален, и постигаемое в нём намного превосходит достижения земного разума, ибо тот облачён в материальную оболочку. По замыслу Творца внешний (физический) воздух служит барьером на пути к внутреннему. Для *ситры ахра* этот барьер непреодолим, и человеку, чьё служение направлено на *тикун Шхины*, дана возможность, как пишет Рамхаль, овладеть искусством добираться до воздуха сада Эден. «И после этого он привнесёт *шефу*, которую принял в воздухе (внутреннем), в воздух этот (внешний), и это даст свет всему миру...» (там же). О том, что скрытая внутри воздуха информация из верхнего мира поступает в нижний, сообщает также Ари-заль (*Шаар руах акадош*, стр.22). По-видимому, один из примеров подобного явления описан в *Зоар* (1:134б): «Тора возглашает перед людьми: Занимайтесь, трудитесь, [изучая] меня! — Но нет прислушивающихся...». В отрыве от контекста приведённая цитата расходится с действительностью. Упорная работа по изучению Торы никогда не прекращалась. Однако надо принять во внимание, что непосредственно перед этим *Зоар* говорит о сотворении мироздания и человека. Значит, речь идёт об изучении той части Торы, которая посвящена вопросам скрытым. Это изучение, увы, страдает.

Казалось бы, можно прожить и без овладения этим знанием. Прожить, действительно, можно, но жизнь при этом нельзя считать полноценной. «Всевышний сказал творению в момент, когда содеял его и сотворил человека: «Творение, творение, ты [стоишь] и законы твои стоят только благодаря Торе, и потому Я создал человека, чтобы он занимался ею. А иначе — Я возвращаю тебя (творение) к пустоте и хаосу» (там же). Вот к чему, оказывается, приводит отказ от изучения скрытого аспекта Торы.

Земля, находящаяся в состоянии пустоты и хаоса (*Берешит* 1:2), является характеристикой творения не только в его первоначальный момент. Это понятие вневременное. Суть его в отсутствии связей между отдельными компонентами системы, дисбаланс организма, называемого творением. Всё сотворение мира — это уход от пустоты и хаоса к гармонии, о чём сказано: «И увидел *Элоким* всё, что Он содеял, и вот хорошо очень» (*Берешит* 1:31). Поскольку по замыслу Всевышнего стабильность мира находится в прямой зависимости от изучения Торы и выполнения *мицвот*, то отход от Торы влечёт за собою уход от целостности созданного Творцом.

Эта мысль воспринимается с лёгкостью, как очевидная. Но ведь пророк говорит не о привычном отказе нерелигиозных евреев от Торы, а лишь об утрате связи с её скрытым аспектом. Одного этого достаточно, чтобы вызвать дисбаланс во внутренней части системы. А затем вирус пустоты и хаоса проникает во внешнюю сторону, и чем дальше, тем сильнее. В раздробленном мире пустоты и хаоса *ситра ахра* выступает в роли хозяина, поэтому последствия вируса обнаруживаются не только в Торе, но в том, как мы живём.

Пророк свидетельствует, что Всевышний хочет приостановить этот процесс. Высокую *шефу*, отвечающую этапу *тикуна* конца времён, Он направляет изучающим Тору. На это указывает последовательность *псуким*. Сначала: «И откроется слава *аШем*...» — это о времени Машиаха, а затем: «Голос говорит: Возглашай!» — это относится к *галуту*. Мудрецы, посвящённые в искусство сбора урожая с поля, называемого *Шхиной*, преодолевают барьер физического воздуха, и перед ними открывается то, что внутри — *шефа* сада Эден. Изучая Тору, они слышат голос Всевышнего, голос Машиаха, то есть *шефу*, нисходящую из сада Эден. Свет, проникающий в их *нешамот*, — промежуточный между духовностью Грядущего мира и той, что свойственна настоящему, ибо таково по замыслу Творца место сада Эден.

Мицвот, *разбросанные по всему Пятикнижию, как намёки обнаруживается в самом начале Торы*

(концепция р. Шимона).

НАМЁК НА МИЦВУ

«Сказал р. Ицхак: Надлежало бы начать Тору с *пасука*: «Этот месяц для вас глава месяцев», что является первой *мицвой*, данной сынам Израэля. Почему же она начинается с сотворения мира? Потому что (*Теилим*, 111:6): «Силу дел Своих явил Он народу Своему, чтобы дать им владения народов» (Раши, *Берешит* 1:1). Мысль р. Ицхака, повидимому, в том, что *мицвот* — главное из полученного нами на Синае. И, значит, повествование должно начинаться с первой из полученных *мицвот*. Тем не менее, нашлась причина, изменившая такой порядок изложения. И её р. Ицхак назвал. Р. Шимон по существу согласен, что *мицвот* — главное в нашем Учении. Поэтому Пятикнижие должным образом начинается с них, просто представлены они в неявной форме.

Как будто бы всё встало на свои места. За исключением одного: для чего понадобилось говорить загадками, а потом возвращаться к ясным формулировкам? Кстати, ясность формулировки не гарантирует глубины понимания. Например, повеление любить другого, как самого себя, интуитивно очевидно и воспринимается с готовностью. В то же время возникает сомнение, осуществимо ли оно. Мудрецы говорили: «Человек ближе к себе (чем к другим)» (*Санхедрин* 10а), то есть нет существа более близкого к человеку, чем он сам.

Любовь — свидетельство соединения, близости. Как в таком случае выполнить предписание «люби другого, как себя»? Преодоление противоречия кроется в понимании истинного смысла *мицвы*, и по мере продвижения в этом направлении, открываются новые грани в её выполнении.

Исходя из этого, можно объяснить причину двойного появления *мицвы* в тексте Пятикнижия, сначала в завуалированной форме, а затем в явном виде. Идеи, обозначенные в начале Пятикнижия, позволяют разглядеть незамеченное в давно известном. Так, далеко не тривиальная связь *мицвы* любви к Всевышнему и первозданного света привела к переосмыслению содержания самой *мицвы*. Оказывается, чтобы выполнить в полной мере *мицву* любви к Творцу, необходимо приближаться к духовному свету, который является её корнем. Но между советом и его воплощением большая дистанция. Как её преодолеть? Причина появления в Пятикнижии *мицвот* в завуалированной форме получила прагматическое объяснение: скрытый смысл *мицвы* углубляет её понимание, и это сказывается на качестве действия, как того хочет от нас Творец. Тем не менее, всё не сводится только к практическому аспекту.

ТЕКСТ ПЯТИКНИЖИЯ И ВЕРХНЯЯ ТОРА

В главе *Насо* (*Бемидбар* 7) перечислены приношения глав колен Исраэля по случаю освящения жертвенника. Каждый из них приносил одни и те же приношения, перечисленные двенадцать раз, по числу колен. Ту же информацию без ущерба можно было бы донести гораздо короче. По-видимому, причина нерационального изложения в том, что Пятикнижие, помимо сообщения информации, преследует и иную цель. Хотелось бы понять, какую именно.

Известно, что мир сотворён при непосредственном участии Торы, существовавшей в неведомой для нас форме ещё до его создания. Та высокая Тора не исчезла, она и сейчас является корнем творения. Текст, которым мы располагаем, — своего рода кодировка той запредельной Торы в форме, доступной человеку. Легко предположить, что он согласуется с тем, что из той Торы «выросло», а именно, с мирозданием.

Посмотрим с этой точки зрения на двенадцать колен Исраэля. Каждому из них в творении отведено особое место, ибо по замыслу Всевышнего каждое из них связано с *кдушей* по-своему. Это отражено в тексте. При описании освящения жертвенника, чьё назначение — соединить небо и землю, *кдушу* и материальный мир, каждому колену отведено своё место,

приношение каждого главы колена описано отдельно. Вслед за этим, после двенадцатикратного повторения, все приношения просуммированы, и представлен итог их составных частей. Конечно, нетрудно самому подсчитать и прийти к результату, но дело не в арифметике. Двенадцать колен не являются независимыми единицами, — все мы связаны одним началом. Отражая эту идею, Тора суммирует приношения от двенадцати колен. Перед нами пример, когда Тора ставит во главу угла не фактическое знание, но отражает то, что происходит как в видимой, так и в скрытой части творения.

Неявное упоминание *мицвот* в начале Пятикнижия соответствует их корням. Корни скрыты от глаз и предшествуют ветвям. В соответствии с этим фактическому знакомству с *мицвот* предпослана их скрытая, завуалированная форма. Тем самым соблюдена идентичность излагаемого материала устройству творения.

Идея идентичности текста Пятикнижия мирозданию служит дополнением к сказанному ранее о качестве исполнения *мицвот*. Оказывается, расположение *мицвот* в Пятикнижии преследует две цели: прежде всего, создаётся возможность углублённого понимания смысла *мицвот* и, наряду с этим, выявляет руку Мастера, поставившего знак равенства между текстом Пятикнижия и мирозданием.

Углубим понимание этой концепции, опираясь на текст *Зоар* (1:134б): «Каждый, кто трудится над постижением Торы, поддерживает творение (в целом) и каждое действие (то есть результат каждого действия Творца) в виде, ему подобающем. И каждому органу человека отвечает в творении [определённое] существо». Далее *Зоар* в общих чертах развивает идею сходства строения человека и творения: «Так же как человек разделён на органы, и все они расположены [в виде] уровней один над другим, и [существует] взаимосвязь этих уровней,

так что все [вместе они представляют] единый *гуф*, так же и творение, и все существа — все они [как бы] многочисленные органы, расположенные одни над другими [по уровням]. И когда все они взаимосвязаны, то [представляют] единый *гуф*».

Необычен представленный взгляд на строение человека. Органы человека предстают не в привычном для нас виде, но сгруппированы на неких уровнях, образующих единую систему, названную *гуфом*. Это, конечно, не материальный *гуф* хотя бы потому, что 248 (613) органов, о которых идёт речь, составляют основу *нэфеш*, *руаха* и *нешамы* — сущностей нематериальных. Подчёркнуто, что уровни, образованные органами, расположены один над другим. Так же и в творении: все сущности предполагают деление на взаимосвязанные уровни. В творении, подобно человеку, свои 248 (613) органов. Ясно, что число разновидностей существ видимого мира намного превосходит указанные числа. Поэтому мы вынуждены сказать, что концепция двухсот сорока восьми органов (существ), предлагаемая в Торе, отличается от привычного нам взгляда на мир. Противоречия никакого нет, ибо Тора имеет в виду внутреннюю сторону творения, а не то, с чем мы сталкваемся в повседневной жизни. Тогда и в подходе к человеку следует придерживаться того же принципа: 248 (613) органов — это не то, что мы себе представляем. Несоответствие между общепринятым представлением и тем, что на самом деле имеет в виду Тора, прослеживается и в учении Ари-заля (*Шаар гилгулим*).

Из *Зоар* следует, что совокупность *мицвот* подчинена тому же правилу: «...и всё [человек и творение] — как в Торе. Вот вся Тора — многочисленные органы (613 *мицвот*), расположенные [по уровням] одни над другими, и когда они все взаимосвязаны, то образуют единый *гуф*. Всмотревшись в это, [царь] Давид сказал: «Сколь велики (многочисленны) Твои деяния, *аШем*, всех их с мудростью Ты создал...» (*Теилим* 104:24). Изумление царя Давида вызвано не только многооб-

разием и гармонией внешней части творения. Горы, долины, леса, реки, существа, населяющие их, — всё это, безусловно, впечатляет и вызывает восторг. Более того, созерцание сотворённого Всевышним питает *нэфеш*. Однако постижение внутренней стороны творения ведёт к прославлению Имени Всевышнего в несравненно большей степени.

Что означает распределение *мицвот* на уровнях, один над другим? Более высокий уровень можно рассматривать как корень более низкого: *мицвот* высокого уровня получают развитие в группе *мицвот* нижнего уровня. Иллюстрирует эту идею пример из физического мира: мозг человека (верхний уровень) и его тело (нижний уровень). Органы тела представляют собой раскрытие сил, сосредоточенных в мозгу.

Исходя из этого, можно предположить, что *мицвот*, представленные в завуалированной форме в начале Пятикнижия, являются корнями, получившими своё развитие в последующем тексте. Слова «да будет свет!» указывают на *мицву* любви к Всевышнему, являющуюся корнем для многих *мицвот* Торы. Подобная идея обнаруживается в словах Виленского Гаона, когда, говоря об идентичности Торы и творения, он отмечает, что весь текст Пятикнижия «...включён в первую главу (от *Берешит* до *Ноах*), а это всё [в свою очередь] включено в первый подраздел (от «*берешит*» до «сотворил *Элоким*, чтобы делать»), что в самом общем виде включено в первый *пасук*, в семь слов, которые отвечают семи тысячам лет...» (*Орот Гра*, *Шаар Тора* 1:1).

Объяснение, к которому мы сейчас пришли, отличается от первого. И то, и другое отмечают тот факт, что начало Пятикнижия содержит указание на корни *мицвот*. В то же время, выводы, вытекающие из этого факта, отличаются друг от друга. Так, согласно первому объяснению, слова «да будет свет!» указывают на корень *мицвы* любви к Всевышнему, сформулированную впоследствии в явном виде, а *мицвот* в

начале Пятикнижия позволяют понять смысл *мицвот*, сформулированных позднее, что способствует улучшению качества их исполнения. В соответствии со вторым объяснением, те же слова («да будет свет!») говорят о другом: *мицва* любви к Всевышнему — начало многих *мицвот* Торы, а расположение *мицвот* в тексте отражает иерархию системы *мицвот*, установленную Всевышним при возникновении творения. И хотя соответствие текста и реальности значимо само по себе, оно, по-видимому, не добавляет к пониманию смысла *мицвы* и, тем самым, не сказывается на качестве её исполнения. Так может показаться, но этот вывод ошибочен.

Рамхаль отмечает, что каждый *пасук* Пятикнижия имеет своего рода прообраз в верхнем мире (в верхней Торе), который сравним с горящей головнёй. Разлетающиеся от неё искры — это различные объяснения *пасука*. Рамхаль добавляет, что так называемые светила невидимого мира — составная часть верхней Торы (*Адир бамаром*, стр.70). Изучая *пасук*, человек связывает себя с искрами того высокого огня, который поддерживается светом невидимых светил. Сумевший добраться до света (этих искр) приобретает истинное виденье Торы.

Теперь в объяснении, почему *мицвот* в качестве корней помещены в начало Пятикнижия, возникает новый нюанс: в противном случае в тексте были бы опущены корни, и он не был бы адекватен верхней Торе. Изучение такого текста, вследствие его отрыва от верхнего мира, не позволило бы приблизиться к верхним светилам, а это означает, что уровень постижения Торы стал бы качественно иным. Таким образом, сама адекватность текста верхней реальности способствует истинному проникновению в смысл *мицвы* и определённо влияет на качество её исполнения.

Влияние близости к верхнему миру на понимание Торы можно проиллюстрировать примером из окружения Ари-заля. Как известно, в Цфате у великого *мекубаля* была группа уче-

ников, из которых наиболее приближенным к учителю являлся р. Хаим Виталь. Однажды один из учеников спросил, почему он должен слушать объянения р. Хаима, хотя тот его моложе. Смысл ответа Ари-заля сводился к следующему: все остальные ученики не в состоянии постичь в полной мере даже одну букву Учения от самого Ари-заля, поэтому необходимо было получать знание от р. Хаима (*Шаар гилгулим*, стр.135). Причина столь внушительного отличия одного ученика от остальных легко объяснима: р. Хаим Виталь преобразовал себя настолько, что его *нешама*, достигнув верхнего мира, воспринимала *шефу*, излучаемую невидимыми светилами. Вследствие этого его постижение тайного Учения оказалось на порядок выше, чем у современников.

...мицва *любви к Творцу: «и люби Г-да Б-га твоего всем сердцем своим и всею душою твоею...» скрытым образом отмечена в третьем* пасуке*: «Да будет свет!»*

МИЦВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГЕМАТРИИ

Нетривиальная связь любви и света, на которую указал р. Шимон, подтверждается *гематрией*. *Пасук*, сообщающий о *мицве* любви к Всевышнему, начинается словом ואהבת (и люби), чьё числовое значение 414 (6+1+5+2+400) совпадает с *гематрией* слова אור, повторенного дважды (1+6+200)x2 (Аризаль *Эц хаим* 38:3). Умножение на два не означает, что Всевышнего надо любить с удвоенной силой. Идея здесь иная.

Мудрецы условно выделяют две части в человеке: возвышенную — от головы до сердца, и земную — от сердца и ниже, которая своим размером дважды превосходит первую. В свою очередь, нижняя часть также делится на две, и, таким образом, человек соединяет в себе три части: верхнюю, среднюю и нижнюю. Это деление не искусственное, ибо ему отвечают три уровня души: *нешама*, *руах* и *нэфеш*. Согласно учению мудрецов, центр пребывания *нешамы* расположен в мозгу, *руаха* — в сердце, а *нэфеш* — в печени. Из этих центров каждая из трёх частей души расходится по всем остальным органам.

Раскрывая соотношение между *нешамой* и *гуфом*, Рамхаль отмечает два принципиальных состояния: *нешама* вне *гуфа* и *нешама* внутри *гуфа*. «*Нешама* по сути своей и в корне своём велика необычайно. Но для того, чтобы она пришла в *гуф*,

Всевышний уменьшает её свет и силу, оставив их такими, какие необходимы для *гуфа* в этом мире. И тогда *нешама* подобна луне, о которой сказано (*Хулин* 60б): «Иди и уменьши себя!» Далее Рамхаль поясняет причину умаления *нешамы*: «...если бы сила [*нешамы*] была великой и свет её очень сильным, то свет, которым она наделяет *гуф*, был бы так велик, что все изъяны исправились бы мгновенно. А *ецер ара* — главный из изъянов, который Всевышний пожелал вложить в человека для создания свободы выбора, не имел бы никакой власти над человеком, как он не имеет власти над ангелами из-за величия света, совершенства знаний и достоинства, которыми они обладают» (*Даат твунот* 52). В данном контексте под *нешамой* подразумевается любой из трёх уровней души: *нешама*, *руах*, *нэфеш*. Иногда в человеке присутствует только *нэфеш* или два уровня — *нэфеш* и *руах*, или все три — *нэфеш*, *руах* и *нешама* (Ари-заль *Шаар гилгулим*, стр. 13).

Итак, Мудрость Всевышнего определила объём света *нешамы* (*руаха*, *нэфеш*) на время её пребывания в *гуфе*. Однако этот объём не зафиксирован жёстко, но представляет собою границы, внутри которых свет *нешамы* может меняться. Существуют различные способы частичного изгнания *ецер ара* и восполнения изъянов. Увеличение света *нешамы* — наиболее действенный из них.

Поскольку *клипот ситры ахра* представляют опасность лишь для *нэфеш* и *руаха*, то удвоение света (אור), на которое указала *гематрия*, относится лишь к двум нижним уровням. Эта идея встречается у Ари-заля (*Эц хаим* 38:3), когда он говорит о Человеке верхнего мира. Однако «Образа Человека» позволяет применить эту концепцию и к человеку нижнего мира.

Что сообщает *гематрия* о верхнем из трёх уровней? Утроение света (אור) приводит к числу 621 (207×3). Это *гематрия* слова כתר (корона), если добавить объединяющую единицу: (20+400+200)+**1**=621. Корона — символ возвышения царя над

остальными людьми. Место короны — на голове, на части тела, расположенной над другими органами. По аналогии с этим, преобладание света на верхнем из трёх уровней создаёт духовную корону, суть которой — отрыв от материального начала. Это ассоциируется с обособленностью царя. Разумеется, окончательно оторваться от материального невозможно, — пока человек жив, *нешама* тесно связана с *гуфом*. Речь идёт лишь о том, чтобы не быть рабом своего *гуфа*, то есть освободиться от оков материальности, препятствующих духовному движению. Понятно, что покорение материального начала влияет на духовный рост, но, как известно, на всё в творении наложено ограничение. Какова по замыслу Всевышнего граница духовного роста?

При описании сотворения мира Пятикнижие использует три глагола: ברא (сотворил), יצר (сформировал) и עשה (сделал). Отражают они три уроня творения: עשה — первый (нижний) уровень, יצר — второй (средний), ברא — третий (высокий). Верхняя часть третьего уровня (верхнее в верхнем) имеет самостоятельное значение. Согласно Рамхалю (*Дерех аШем*), в неё включены корни мироздания, и она называется *Кисе аКавод* (Трон Славы). Там и только там осуществлён *двекут* творения с Творцом. Точный смысл в том, что *Кисе аКавод* служит как бы одеждой, в которую облачён свет *Шхины*. Подобно этому в человеке: высокая часть его верхнего уровня, высокая часть в самой *нешаме* являет собою *двекут* человека с Всевышним. В связи с этим Рамхаль (*Адир бамаром*, стр. 89) замечает: «...[есть у] *Шхины* часть, одевающаяся в *нешамот* Исраэль.., как сказано: «Б-г мой внутри меня» (*Дварим* 31:17)».

У каждого свой уровень *двекут*, он зависит от места, где была сотворена именно эта *нешама*. Достичь этого уровня непросто, но именно он определяет границу духовного роста. В то же время граница может быть смещена: прибавление света *нешамы* при определённых условиях меняет степень

двекут. Ари-заль в *Шаар гилгулим* отмечает, что нашему учителю Моше удалось значительно поднять изначально отмеренный ему «потолок» *нешамы*.

Когда свет *нешамы* ощутим, то место, где осуществляется *двекут*, «просыпается», начинает проявляться. Задействовав «корону *нешамы*», человек впускает в себя свет, идущий от Всевышнего, ибо корона (*двекут*) служит своего рода одеждой для этого света. И теперь наилучшим образом исполняется *мицва* любви к Всевышнему, высшее проявление которой состоит в соединении с Его светом.

Роль света на его третьем уровне выяснена. Но всё же неясно, почему, говоря об этой *мицве*, *гематрия* указывает на двукратное повторение света, отнесённое к двум нижним уровням. Справиться с этой трудностью поможет другая *гематрия*, приведённая Ари-залем (*Эц хаим* 23:2): двукратное повторение אור совпадает с числовым значением слова בית (дом). Однако подсчитав *гематрию* בית, мы получим число 412 (2+10+400), в то время как удвоенная *гематрия* אור равна 414 (2x207). Что же тогда имеет в виду Ари-заль?

Дом в нашем понимании служит местом, в котором собрано всё необходимое для жизни: мебель, продукты, книги и т.п. Посмотрим с этой стороны на человека. Его мозг вобрал все заложенные в природу человека силы в их потенциале. Своё развитие и осуществление эти силы получают в теле, то есть вне мозга (речь идёт не о физическом теле, а о сфере духовной). Тело с набором сил для функционирования человека, но взятых уже не в потенциале, а в их действующей форме, с полным основанием можно считать домом.

При таком подходе три уровня в человеке выглядят так: два нижних, как двухэтажный дом, а верхний (голова) — своего рода надстройка над домом. Поскольку дом (*гематрия* 412) состоит из двух этажей, то на каждый из них приходится

число 206. А если добавить объединяющую единицу, то получим 207 — *гематрию* слова אור. Это имеет в виду Ари-заль, когда говорит о равенстве *гематрий* слова בית и двукратного повторения слова אור.

Есть разница между высокими мыслями и высокими действиями. Устремлённая вверх голова мыслит возвышенно. Воспринятые ею высокие концепции могут передаваться силам, определяющим действия человека, или же не иметь на них влияния. В первом случае высокое входит в дом, во втором — остаётся снаружи. В первом случае дом наполняется светом (*гематрия* — 414), во втором — свет отсутствует. Двукратное повторение света, отвечающее двум нижним уровням, свидетельствует о том, что любовь к Всевышнему присутствует там, где возвышены качества человека, а не только мысли.

В жизни много домов мрачных, немало таких, где царят полумрак-полусвет. Как осветить дом, чтобы он стал поистине светлым? Об этом сейчас пойдёт речь.

СТРОИТЕЛЬСТВО ДОМА

«Мудростью будет построен дом, и пониманием он утвердится» (*Мишлей* 24:3). Если речь идёт об обычном доме, то слова, выбранные царём Шломо, вряд ли подходят. Значит, имеется в виду что-то другое. Согласно толкованию Виленского Гаона, домом здесь назван *гуф*. Имея в виду *гуф*, царь Шломо предпочёл слово בית (дом) по причине, для нас ясной. *Гематрия* בית обнаруживает свет, заполняющий два нижних уровня человека, которые символизируют *гуф*. Становится понятным, о каком строительстве говорит царь Шломо: свет строит *гуф*. Подобно тому как Всевышний создавал творение тоже посредством света.

Строители в *пасуке* необычные — мудрость и понимание. Разумеется, *гуф* — не материальное тело, но некая духовная сущность в сложной структуре человека. Подробно описывая материальную основу творения, Ари-заль сообщает: «У *гуфа* человека есть эта материальность, и внутри этого есть у него два других *гуфа*. Первый — чистый и светлый, его был удостоен Моше у [несгорающего] куста. Второй *гуф* состоит из *клипы* נגה, он включает в себя *ецер тов* и *ецер ара*, ангела и беса, и называется животной душой» (*Эц хаим* 49:5).

Как видим, природа животной души человека двойственна. Каждая из её составляющих требует внимания. Для ангела следует создать благоприятные условия, бесу (*ецер ара*)

желательно ограничить питание. Создавший человеческую природу одновременно позаботился о её исправлении. Ари-заль продолжает: «*Гуф* истинный, [состоящий] из *клипы* נגה, называется хитоном из кожи, [он] служит одеждой для души. После греха Адама в нём смешались *тов* и *ра*. [Теперь] необходимо очищать его, и происходит это через [изучение] Торы и [выполнение] *мицвот*. И это предстоит делать Исраэлю до самого прихода Машиаха». По-видимому, исполнение *мицвы* обычным человеком не приводит к *тикуну Шхины*, но, вне сомнения, поддерживает внутреннего ангела, влияет на животную душу. Грех же вредит ей. Так *мицвот*, полученные на Синае, определяют состояние дома, о котором говорит царь Шломо.

Обратим внимание на две части *пасука*: начало говорит о строительстве дома (*гуфа*), а конец — о том, что он утвердится, то есть будет прочным. Согласно Виленскому Гаону, первая часть подразумевает *мицвот* предписывающие, как, например, есть *мацу* в *Песах*, носить *цицит*, накладывать *тфилин* и так далее, а вторая — *мицвот*, запрещающие определённые действия, как, например, есть *хамец* в Песах, зажигать огонь в *шабат*, воровать и тому подобное. Число *мицвот* первой группы — двести сорок восемь, второй — триста шестьдесят пять. В соответствии с этим, «у клипы נגה есть двести сорок восемь органов и триста шестьдесят пять сосудов, все [они] из *тов*, и к каждому из них примешано *ра*...» (*Эц хаим* 49:5). Из замечания Ари-заля видно, что двести сорок восемь органов и триста шестьдесят пять сосудов не являются атрибутами материального *гуфа*, но описывают внутренний *гуф*.

Нарушение запретов второй группы *мицвот* негативно сказывается на строении дома, ведь сказано у мудрецов: «прегрешение гасит *мицву*» (*Зоар* 3:28б). Тот же, кто остерегается нарушить запрет Торы, сохраняет построенное. Для успешного строительства нужны оба момента. Первый — строи-

тельство дома, при этом инструментом служат двести сорок восемь *мицвот*, как сказано: «Мудростью будет построен дом». Второе необходимое условие — уберечь дом от разрушительного последствия греха, гасящего *мицву*. Об этом говорит вторая часть *пасука*: «...и пониманием он утвердится».

Толкование Виленского Гаона красиво и убедительно, но всё же возникает вопрос: если постройка обусловлена выполнением *мицвот*, почему царь Шломо говорит не о них, а об аспектах разума: о мудрости и понимании? Разум — от головы, а она лишь надстройка двухэтажного дома. С другой стороны, как функционирование материального *гуфа* зависит от головы, так и у внутреннего *гуфа* надстройка (разум) влияет на построение дома (исполнение *мицвот*). Намерение подчеркнуть значимость этого влияния побудило царя Шломо говорить о разуме, а не о самих *мицвот*. Изучим, в чём суть этого влияния.

ДААТ И НЭФЕШ

«Без *даат нэфеш* не хороша» (*Мишлей* 19:2). Эта мысль необычна, ведь мы оцениваем человека не по его мыслительным способностям, но по качествам характера. Когда они на высоте, то с человеком легко, приятно иметь дело, и в наших глазах он хорош. Недопонимание им каких-то вещей не столь существенно и отходит на второй план. Так оценивают человека со стороны, и такой подход правомерен, поскольку внешние проявления обнажают то, что внутри. Однако у царя Шломо иная шкала оценок. Обладая внутренним виденьем, он указывает на далеко не очевидную зависимость *нэфеш* от *даат*. Углубиться в происходящее нам поможет комментарий Виленского Гаона. Однако сначала рассмотрим два понятия, используемые Гаоном в этом комментарии. Речь пойдёт о «сердце» и о «хлебе».

Талмуд (*Брахот* 60а) говорит о способности сердца понимать. Объясняя концепцию понимающего сердца, Рамхаль отмечает особенность души, сближающую её с сердцем: «Душа распространяется по [всем] частям тела, и в этом её конкретные проявления, но [наряду с этим, она] включается как единое целое в сердце, и там понимание — сердце понимающее» (*Адир бамаром*, стр.274). Согласно Рамхалю, сердце — не что иное, как свойство души соединять всевозможные частные проявления в единое целое.

Истинное понимание того или иного явления возможно лишь в его взаимосвязи с верхним миром, ибо там его корень. Обнаружить суть явления легче в корне, чем в нижнем мире, где эта суть заслонена сопутствующими ей факторами и к тому же скрыта материальной оболочкой. Поэтому попробуем подняться наверх. Одно из имён *Шхины* — Сердце. Раскрывая его влияние на творение, Рамхаль пишет: «Все сердца людей — части этого Сердца (то есть *Шхины*). Это означает, что корни всех *нешамот* в *Шхине*. *Шефа* от *Шхины* поступает к корням сердец, а [от них] — к сердцам. Но это [наступит] в конце времён, после общего *тикуна*, когда все сердца соберутся в *Шхине*...» (там же).

Шхина — нижний уровень бытия Всевышнего — вбирает в Себя всевозможные виды *шефы*, поступающие сверху. В этом смысле она как дом. Но есть и различие между двумя аспектами *Шхины*. В отличие от дома сердце не только аккумулирует в себе *шефу*, но и передаёт её творению. Тем самым *Шхина* напоминает сердце человека. Кровь, поступающая в сердце, затем распределяется по всему организму.

Поскольку одна из функций *Шхины* совпадает с функцией человеческого сердца, может показаться, что мудрецы наделили Её таким именем, чтобы улучшить наше понимание законов функционирования верхнего мира. Но это не так. На самом деле порядок обратный. Рамхаль (*Даат твунот*, *симан* 80) отмечает, что органы человека — глаз, ухо, рот — называются так, потому что их корни в бытии Творца имеют такие имена.

В физическом мире усвоенная пища становится частью организма. При этом душа продукта передаётся животной душе человека. Кстати этим и обусловлен целый ряд запретов, касающихся еды. В духовной сфере происходит нечто похожее: разнообразные силы творения впитывают в себя соответствующие им виды *шефы*, и те становятся их составной частью, как бы формируют их внутренний аспект, их душу.

А поскольку *шефа* из верхнего источника имеет ту же природу, что и сам источник и, тем самым, является носителем его сути, то и душа той или иной силы приобретает эту суть.

Описанный процесс стоит за названиями предметов и явлений. Известно, что имена в *лашон акодеш* отражают внутреннюю сторону того, что они обозначают. В *Зоар* (1:20б) сказано, что שור (бык) назван так из-за того, что его душа имеет это имя. Видимую часть быка, его тело, мудрецы называют בשר שור (плотью быка). Ранее мы встречали эту идею у Аризаля: человек называется человеком, потому что его душа имеет это имя — אדם (человек). Таким образом, органы тела — глаз, ухо, рот — названы так в соответствии с их внутренней сущностью, переданной им благодаря *шефе* от их верхних корней. Например, верхний корень, возникший как соединение верхних букв (световых потоков), образующих наверху слово «глаз», имеет ветвь в нижнем мире с тем же именем. Так и верхнее Сердце передало Своё имя земному органу, который теперь называется сердцем.

Рамхаль отождествляет сердце с душой. Правомерно ли это с точки зрения происходящего в верхнем мире? Бытие Всевышнего включает в себя много уровней, и нижним, как неоднократно упоминалось, является *Шхина*. *Мекубалим* описывают, каким именно образом *Шхина* проникает в творение. Оказывается, это проникновение отражает процесс в человеке: проникновение в тело нижней части души — *нэфеш*. Возникает предположение, что, поскольку аналог *Шхины* в человеке назван *нэфеш*, то и *Шхина* имеет то же самое имя. Действительно, *Нэфеш* — одно из имён *Шхины* (*Эц хаим* 5:5). Назначение верхней *Нэфеш* и верхнего Сердца одинаковы — распределение аккумулированной *шефы* в творении. Это даёт Рамхалю основание считать, что и в нижнем мире, в человеке, *нэфеш* идентична сердцу.

Вывод, к которому мы пришли, позволяет справиться с трудностью, возникающей при внимательном изучении

Пятикнижия. О *мицве* любви к Всевышнему сказано: «И люби Г-да, Б-га твоего, всем сердцем твоим...» (*Дварим* 6:5). Слово לבבך (сердце твоё) содержит две буквы ב, хотя, казалось бы, достаточно одной. Мудрецы (*Брахот* 54а) считают, что двойное ב указывает на наличие в сердце двух побуждений: *ецер тов* и *ецер ара*. Любить всем сердцем означает, что оба побуждения следует обратить на службу Всевышнему. Оказывается, *ецер ара* — одна из составляющих сердца. В другом *пасуке* об этом сказано прямо: «...побуждение (*ецер*) сердца человеческого зло (*ра*)» (*Берешит* 8:21). И тут возникает проблема. Известно, что грех Адама привёл к заражению всех органов человека силой зла; каждый из них обладает тягой соединения с *ситрой ахра*. Почему Пятикнижие говорит лишь об одном органе — сердце, игнорируя остальные?

Справиться с противоречием нетрудно, опираясь на изложенное выше. Вспомним слова Ари-заля: *ецер ара* является частью животной души, а она — одежда для *нэфеш*. У *нэфеш* обнаруживаются два свойства: первое — распространяться по разным органам; второе — соединять в себе всё частное. Первое её проявление даёт жизнь *ецер ара* в каждом конкретном органе. В её втором проявлении *нэфеш* отождествляется с сердцем. Пятикнижие говорит о злом начале в целом, не называя деталей, поэтому упомянуто сердце. — Так разрешается противоречие.

Вот другой *пасук*. В пророческом видении Каин узнал, что «...у входа грех лежит...» (*Берешит* 4:7). Что именно узнал Каин — загадка. В комментарии Рамхаля, рассмотренном ранее, «вход» означал *Шхину*, которая является как бы входом в бытие Творца. *Галут Шхины* — это Её спуск в область *клипот*, атрибутов *ситры ахра*. Слова «при входе грех лежит» указывают на эпоху *галута*. С другой стороны, слова, обращённые непосредственно к человеку, к Каину, в первую очередь должны иметь отношение к самому человеку, не только

к *Шхине*. Посмотрим на внутренний мир человека глазами Рамхаля. *Шхина* символизирует сердце. *Клипот* (грех) — не что иное, как *ецер ара*. Слова «при входе грех лежит» проливают свет на то, как устроен человек: вокруг его сердца (при входе) расположилась тёмная сила — грех лежит. Каким образом? Животная душа с её *ецер ара* обволакивает *нэфеш* человека, то есть сердце. Таким образом, *пасук* получил две интерпретации. В первой речь идёт о *Шхине* и *клипот* — верхнем *галуте*, во второй — о сердце и животной душе — внутреннем *галуте* человека.

Приведённые примеры иллюстрируют идентичность сердца и души, понятий, на первый взгляд, несхожих. Теперь нам предстоит познакомиться с другим важным понятием. Речь идёт о хлебе, разумеется, не о физическом.

Царь Шломо сказал: «Идите к моему хлебу... ходите путём разума» (*Мишлей* 9:5-6). Сравнение хлеба с Торой (путём разума) неоднократно встречается в высказываниях мудрецов. *Мекубалим*, определяя место верхней Торы в бытии Творца, говорят о трёх качествах Всевышнего — *хэсэд*, *дин* и *рахамим*. Действительно, Тору сравнивают то с огнём (качество *дин*), то с водой (качество *хэсэд*). Свойство Торы вбирать в себя все верхние светила свидетельствует о её объединяющем начале, то есть о качестве *рахамим*. (В Кабале качество *рахамим* не сводится к общепринятому представлению о нём как о милосердии.) «Верхний хлеб» также связан с этими тремя качествами. *Гематрия* слова לחם (хлеб): 30+8+40=78 является утроенной *гематрией* Имени *аШем*: 26×3=78. В данном случае Имя, взятое трижды, отвечает трём главным каналам — *хэсэд*, *дин* и *рахамим*, по которым *шефа* поступает к *Шхине* (Ари-заль, *При эц хаим*, стр.392), то есть к верхнему Сердцу. И теперь *пасук* «...хлеб сердце людское подкрепляет» (*Теилим* 104:15) обращён не только к человеку из плоти и крови, но и к Верхнему Человеку, к бытию Всевышнего. Итак, *гематрия* обнаруживает у хлеба и Торы «верхнее родство» — три качества Всевышнего: *хэсэд*, *дин* и *рахамим*.

Завершив подготовку, займёмся выяснением смысла *пасука*: «без ***даат нэфеш*** не хороша» (*Мишлей* 19:2). Виленский Гаон предлагает такой комментарий: «Если человек исполняет ***мицвот***, но не занимается изучением **Торы**, то ***нэфеш*** не хороша». Слова царя Шломо о *даат* и *нэфеш* Виленский Гаон перенёс в плоскость изучения Торы и исполнения *мицвот*. Не вызывает сомнения, что постижение Торы затрагивает разум, то есть *даат*, но непонятно, почему ценность *нэфеш* ставится в зависимость от исполнения *мицвот*. Более того, встречаются люди, далёкие от соблюдения закона, но с хорошей душой: добрые, отзывчивые.

Ключом к пониманию мысли Виленского Гаона может послужить знакомое нам высказывание Ари-заля о *мицвот* и животной душе, являющейся, как мы помним, одеждой или домом для *нэфеш*. Ари-заль выявил зависимость состояния животной души от исполнения законов Торы. Однако может показаться, что само по себе следование двухстам сорока восьми *мицвот* и воздержание от трёхсот шестидесяти пяти запретов уже обеспечивает качественную постройку внутреннего дома. Оказывается, что это не так. В качестве доказательства Виленский Гаон приводит мысль царя Давида: «...**хлеб сердце** людское подкрепляет» (*Теилим* 104:15). Известно, что хлебу отведено особое место в насыщении человека. Но какова связь между хлебом и сердцем? Гаон поясняет: «Даже если человек насладится всеми яствами, но не поест **хлеба**, ***нэфеш*** останется голодной». Причина, по которой Гаон «заменил» сердце, о котором говорит *пасук*, на *нэфеш*, для нас ясна: здесь он следует концепции Рамхаля об идентичности сердца и *нэфеш*. Далее Гаон обращает внимание на рассмотренное ранее сходство хлеба и Торы: «Даже если человек насладится всеми яствами, но не поест хлеба, его *нэфеш* останется голодной. Если человек исполняет все *мицвот*, но не изучает Тору, называемую хлебом, такое не хорошо. И это: «без *даат* (Торы) *нэфеш* не хороша». *Мицвот*, как говорит Ари-заль, преобразуют шестьсот тринадцать частей животной души, приводя

её к *тикуну*. Почему же Виленский Гаон говорит о *мицвот* как о яствах, не приносящих душе насыщения? Он поясняет: «Страх перед Небесами (*ират шамаим*) происходит от [изучения] Торы, и, если нет изучения, не будет страха...». Попробуем разобраться.

Ират шамаим — одна из шестисот тринадцати *мицвот*, но среди них у этой *мицвы* особое место. Достаточно сказать, что в форме намёка она упомянута в слове בראשית (в начале) — первом слове Пятикнижия (*Зоар*, 1:11б). Гаон отмечал, что в этом слове в общем виде заключена вся Тора. В *Зоар* та же идея: все *мицвот* включены в *мицву ират шамаим*. Она первая из них, и потому представлена в слове «в начале».

Утверждая это, *Зоар* исходит из скрытых взаимосвязей *мицвот* в верхнем мире, но наблюдения за людьми тоже наводят на эту мысль. В самом деле, *мицва* человека, обладающего *ират шамаим*, по своему качеству превосходит ту, которая выполнена человеком, у кого это качество развито слабо. *Ират шамаим*, если он есть, присутствует в любой исполняемой *мицве* и в этом смысле включает в себя все остальные *мицвот*. Уместно сравнение с корнем дерева, чьё влияние сказывается на всех ветвях.

Нэфеш человека, как и его *гуф*, нуждается в питании. Хлеб насыщает *гуф*. Духовный хлеб, то есть Тора подкрепляет сердце или, что то же самое, *нэфеш*. По авторитетному мнению Виленского Гаона, без изучения Торы нет места *ират шамаим*. Лишённые должного питания ветви засыхают — исполнение *мицвот* превращается в привычный ритуал, когда *нэфеш* остаётся без пищи. Именно это имеет в виду Виленский Гаон: «Даже если человек насладится всеми яствами, но не поест хлеба, его *нэфеш* останется голодной. И если человек исполняет все *мицвот*, но не изучает Тору, называемую хлебом, такое не хорошо». *Мицвот* — желанные яства, но без Торы *нэфеш* всё ещё голодна. Механическое исполнение *мицвы* свидетельствует о том, что *нэфеш* в этот момент дремлет. Но

если служение Всевышнему оставляет *нэфеш* равнодушной, можно ли считать её *тов* (хорошей)? *Пасук* отвечает: нет, *нэфеш ло тов* (*нэфеш* не хороша).

Приведённый комментарий Виленского Гаона позволяет переосмыслить изученный ранее *пасук*: «Мудростью будет построен дом, пониманием он утвердится» (*Мишлей* 24:3). Дом здесь, как мы помним, не что иное, как *гуф*. Мудрость и понимание — двести сорок восемь и триста шестьдесят пять *мицвот*. Мудрость и понимание, являющиеся аспектами разума, впитавшего великое Учение, слились с исполнением *мицвот*. Получая полноценное питание — хлеб и яства, *нэфеш* становится жизнеспособной, внутренний дом радует глаз. Изучение Торы зажигает свечу *мицвы*. А без этого в доме в лучшем случае полумрак.

Проследим за дальнейшим развитием мысли Виленского Гаона. «*Даат* — *тов*, также замена [букв в слове] *нэфеш* [приводит к слову] *тов*... Когда нет *даат*, *нэфеш* не есть *тов*». Эта часть комментария ближе к *пасуку*: «...без *даат нэфеш* не *тов*», ибо в данном случае понятие *даат* не интерпретируется как изучение Торы. Здесь *даат* выступает как форма разума. В то же время мысль Гаона нуждается в разъяснении.

Сначала о буквах слова נפש (*нэфеш*). Гаон предлагает каждую букву, стоящую на определённом месте, считая от начала алфавита, заменить соответствующей буквой, занимающей то же место с его конца. Буква נ, четырнадцатая с начала, «уступит» своё место букве ט, четырнадцатой с конца; буква פ, восемнадцатая с начала, заменяется буквой ו, восемнадцатой с конца, и, наконец, ש, двадцать первая с начала, заменяется буквой ב, двадцать первой с конца. Таким образом נפש преобразуется в טוב (*тов*). Известно, что слово, полученное таким способом, служит корнем, а то, из которого оно образовано, считается его ветвью. В данном случае *тов* — корень для *нэфеш*. Конечно, в виду имеются не сами слова, а понятия, стоящие за ними. Словом טוב *мекубалим* обозначают

один из уровней бытия Всевышнего, тот, что предшествует *Шхине*. Этот уровень служит корнем для *Шхины*, которую, как мы знаем, называют *Нэфеш*. И тогда слова *пасука* «*нэфеш ло тов*» приобретают новый смысл. Сочетание «*ло тов*» (не хороша) есть отрицание *тов*, а поскольку говорится о *нэфеш*, для которой *тов* служит корнем, то речь идёт об отрицании корня. И тогда слова «*нэфеш ло тов*» означают, что *нэфеш*, утратившая связь со своим корнем, перестаёт быть *тов*.

Понять природу такого отторжения помогает *гематрия*, приведённая Ари-залем (*Таамей мицвот*, стр.76). В одном из развёрнутых написаний Имя *аШем* выглядит так: יו"ד - ה"א - וא"ו - ה"א. При подсчёте *гематрии* в таком написании получим число 45, являющееся *гематрией* слова אדם (человек): 1+4+40=45. Имя, представленное таким образом, означает Человека в бытии Всевышнего. Если к числу 45 добавить число букв Имени *аШем* и объединяющую единицу, то получим 50 (45+4+**1**). Согласно комментарию Ари-заля, число 50 в данном случае не что иное, как пятьдесят ворот *бины*. За неимением необходимой подготовки не будем рассматривать сложное понятие. Ограничимся уточнением, что оно относится к корню, из которого возник верхний Человек. Утрата верхних из пятидесяти ворот (объединяющей единицы в *гематрии*) свидетельствует об отрыве от корня. Без единицы остаётся 49, а это *гематрия* слова חולה (больной): 8+6+30+5=49. Числа вскрывают источник любой болезни души человека — отдаление от своего духовного корня. *Нэфеш* (נפש), потерявшая связь со своим корнем (טוב), увы, больна: «*нэфеш ло тов*».

Нэфеш может болеть жадностью, гневливостью, гордыней, чёрствостью, глупостью, и т. д. Пытающийся исправить свои недостатки уже заслуживает уважения. Но достижение серьёзных результатов в этом направлении невозможно без восстановления связи *нэфеш* с её корнем. Возникает практический вопрос: где «*тов*», тот корень, с которым должно

произойти воссоединение? Средство, позволяющее приблизиться к корню, открыл царь Шломо. Это *даат*: «без *даат нэфеш* не *тов*».

В комментарии Виленского Гаона про *даат* сказано: «*Даат* суть *тов*». Положительная оценка *даат*, одного из аспектов разума, очевидна. По-видимому, в виду имеется нечто большее. В верхнем мире *даат* связан с тем уровнем бытия Творца, который служит корнем для *Шхины* и имеет имя *тов*. Точнее, *даат* — корень для *тов*. А поскольку, как было выяснено, корень и ветвь могут иметь одно и то же имя, то и *даат* правомерно назвать *тов*. На это и указывает Виленский Гаон: «*Даат* суть *тов*».

Теперь выстроилась цепочка из трёх звеньев: *даат* — *тов* — *нэфеш*. В этой цепочке *даат* — опосредованный корень для *нэфеш*. Ари-заль (*При эц хаим*, *шаар лулав* 3) указывает, что жизненная сила от *даат* поступает к *нэфеш*. Это понятно, ведь корень питает ветвь. Но если высокий корень не задействован, питание приостанавливается, и тогда *нэфеш* теряет связь со своим корнем, как сказано: «без *даат* (верхнего корня) *нэфеш* не *тов*». Того, кто заботится о совершенствовании своей души, царь Шломо наставляет: постарайся связать душу с её корнем. Но для этого необходима устремлённость вверх, к Всевышнему, сотворившему и тебя, и твой корень. Средство, позволяющее двигаться в этом направлении, — *даат*, данный тебе твоим Создателем. Рецепт прост: воспользуйся своим разумом не только для того, чтобы доказывать теоремы и ориентироваться в жизненных ситуациях. Оторвись от земного посредством изучения Торы, дотянись душой до высокой *шефы*, освети свой внутренний дом. Многие связывают свою жизнь с изучением Торы, но далеко не на всех это «лекарство» оказывает желанное воздействие. В чём причина?

ЦЕЛЬ ИЗУЧЕНИЯ ТОРЫ

Сказал Рава (*Брахот* 17а): «Цель *хахмы* (Торы) — *тшува* и хорошие поступки. Не должно быть так, что человек изучает и повторяет, и [тем не менее] пренебрежительно относится к отцу, матери, раву, к тому, кто превосходит его в *хахме*, ибо сказано: «Начало *хахмы* — страх *аШем*, разум *тов* всем, делающим их, хвала ему навечно стоит» (*Теилим* 111:10)...».

Не вызывает сомнения, что *тшуву* и хорошие поступки можно только приветствовать. Однако, согласно общепринятым представлениям, не они являются целью изучения Торы. Принято считать, что Тора изучается для постижения воли Всевышнего, что открывает возможность неукоснительно следовать ей. *Тшува* и хорошие дела возникают при этом как сопутствующий фактор, который крайне желателен, но всё же не есть цель изучения.

Настораживает то, что *пасук*, приведённый Рава в подтверждение его точки зрения, никак не объясняет, для чего изучается Тора. По-видимому, в словах царя Давида для Рава открывается нечто, что ускользает при их простом прочтении. Попробуем разобраться. Для этого разделим *пасук* на части, поймём смысл каждой из них, а затем, связав все части вместе, посмотрим, как они подтверждают мысль Рава. В *пасуке* обнаруживаются пять основ. Первая говорит о начале *хахмы*, вторая — о страхе перед Всевышним (*ират Шамаим*,

обозначенный как *ират аШем*), третья — о разуме *тов*, четвёртая указывает на действия и, наконец, пятая восхваляет человека (о ней речь пойдёт в следующей главе). Каждый из пяти моментов интересен сам по себе, ибо отражает важную концепцию нашего Учения. Начнём по порядку.

1. Начало *хахмы*.

Слово «начало» имеет несколько значений. Иногда оно означает «первый». Так, Пятикнижие, говоря о первом дне творения, употребляет слово «в начале». Используют это слово и тогда, когда речь идёт о потенциале, получившем своё развитие. Например, корень дерева — это его начало. Каков смысл этого слова в *пасуке*? Посмотрим на следующее слово: «*хахма*». Оно относится к бытию Всевышнего в целом. Всё Его бытиё *мекубалим* называют «*Хахма*» (Ари-заль, *Эц хаим* 42:5). Объясняется это тем, что корнем всех уровней Его бытия служит Его же *Хахма*. С концепцией имён мы уже сталкивались. Вещь заимствует название своей души: человек назван человеком, ибо таково имя его души, бык назван быком, потому что это имя имеет его душа. Здесь та же идея: поскольку *шефа* от качества «*Хахма*» наполняет собой остальную часть бытия Всевышнего (наподобие *нешамы*, чья жизненная сила растекается по всему *гуфу*), то всё бытиё заимствует имя «*Хахма*». «Начало *Хахмы*», о котором говорит *пасук*, — это вход в бытиё Всевышнего, как бы ворота в верхний мир, называемый «*Хахма*» (*Зоар* 1:7б). Эти же ворота в качестве начала служат корнем нижних миров. Таким образом, слово «начало» в данном случае имеет двойной смысл. Образно говоря, пол верхнего этажа в то же время является потолком для нижнего.

2. *Ират Шамаим* (*Ират аШем*)

Творение — это тайна. Тем более, бытиё Творца. Царь Давид, посвящённый в сокрытое, сообщает нам, что ворота в бытие Всевышнего (начало *Хахмы*) имеют своё имя — «*ират аШем*». Разъяснение находим в *Зоар* (1:7б,8а): «Почему

[нижний уровень бытия Творца] называется «*ират аШем*»? Потому что он — *эц адаат тов в'ра*. Если у человека есть заслуга, — *тов*, а если нет заслуги, — *ра*. Поэтому в этом месте пребывает страх». Как обычно, мысль *Зоар* труднопостижима, к тому же, из сказанного может возникнуть ошибочное представление, будто *ситра ахра* является частью нижнего уровня бытия Всевышнего, той стороны древа, где господствует *ра*. Идея абсурдная, ибо Всевышний и на Его нижнем уровне лишён какой бы то ни было примеси *ра*. Конечно, слова *Зоар* не следует понимать буквально. Идея же в том, что *ситра ахра*, как и всякое создание, получает *шефу*, питаясь от этого нижнего уровня. Когда люди совершают грехи, *ситра ахра*, апеллируя к качеству суда, по праву требует увеличения своего рациона. В этом смысле она как бы имеет доступ к нижнему уровню, который, в силу установленного Всевышним закона, «вынужден» подчиниться и выделить дополнительное питание. Питание от нижнего уровня условно приравнивается к пребыванию на нём. Можно объяснить и по-другому: грехи людей, спровоцированные *ситрой ахра*, вызывают уменьшение *шефы*, поступающей в творение через ворота, о которых идёт речь. Они как бы сужаются. И, значит, *ситра ахра* опосредованно влияет на нижний уровень, условно говоря, присутствует на нём. В этом смысле нижний уровень бытия Творца *Зоар* называет «*эц адаат тов в'ра*». «Если у человека есть заслуга, — *тов*, а если заслуги нет, — *ра*». Преуспевший в служении Всевышнему настолько, что обрёл заслугу перед Небесами, освободился от власти *ра*. К нему *эц адаат* (нижний уровень) поворачивается стороной *тов*. В противном случае человек оказывается в плену другой стороны древа. Степень зависимости при этом определяется внутренней нечистотой и поступками, проистекающими из неё. В первом случае человек удостаивается *шефы*, поступающей через верхние ворота (начало *Хахмы*). Это и означает, что *эц адаат* повернулось к нему стороной *тов*. Во втором случае *эц адаат* демонстрирует свою негативную сторону, когда ворота сужают поступление *шефы*. Уменьшение светового потока равносильно увеличению

тьмы, то есть *ситры ахра*. И теперь *ситра ахра* вмешивается в происходящее с человеком, направляя на него негативную энергию: одному больше, другому меньше. Сознающий это испытывает страх оступиться, совершить грех. Корень же страха — наверху, в бытии Всевышнего: нижний уровень Его бытия облекается в форму, вызывающую страх внизу. Суть же этой формы — сужение Небесных ворот. Вспомним, что часто имя корня совпадает с именем его ветви. И если земное явление названо страхом, то вызвавшая его часть верхнего мира имеет то же название. Поэтому в *Зоар* сказано: «...в этом месте (в нижнем уровне, принявшем форму узких ворот) пребывает страх».

Известен и другой вид страха. Мудрецы описывают его так: «Страх, по сути своей, — это когда человек боится своего Господина, потому что Он велик и властвует, Он суть и корень всех миров, всё перед Ним ничтожно» (*Зоар* 1:11б). Здесь возникает естественный вопрос: если речь идёт не о наказании, а лишь об осознании величия Всевышнего, в чём причина страха? Известно, что Ему присущ *хэсэд*, неотъемлемая составляющая Его величия, Его власти. Разве то, что Он — суть и корень всех миров, должно пугать?

Аналогичный вопрос возникает при изучении Талмуда (*Бава кама* 41б), где в ходе дискуссии приводится *пасук*: «Дабы ты страшился *аШем*...» (*Дварим* 6:2), где перед Именем *аШем* стоит слово את, не имеющее при простом прочтении самостоятельного смысла. Рабби Акива поясняет его назначение: «присоединить [к *аШем*] *талмидей хахамим* (знатоков Торы)». Пятикнижие учит, что следует испытывать страх не только перед Всевышним, но и перед мудрецами. Понятно, что в данном случае речь не идёт о страхе перед наказанием. Чего же следует в таком случае бояться? Это, по сути, тот же вопрос, который встал перед нами по отношению к Творцу.

Что касается *талмидей хахамим*, в виду имеется запрет пренебрежительного отношения к знатоку Торы. Более того,

предписано оказывать ему знаки особого внимания, тем самым демонстрируя своё уважение к нему (*Кидушин* 32б). Исполнение этой *мицвы* предполагает конкретные действия. Талмуд перечисляет часть из них: «Не стоять на его месте (то есть там, где *талмид хахам* обычно стоит), не сидеть на его месте, не противоречить его словам, [будь предупредителен, когда он] ест, пьёт, одевается, входит или выходит...» (*Кидушин* 31б). Причина такой линии поведения по отношению к *талмид хахаму* не в его беспомощности, а в том, что *талмид хахам* «несёт в себе Тору», требующую к себе особого отношения. Такова основа неравенства. Сила Торы как бы открывает зелёный свет её носителю. Это выражается в повышенной предупредительности по отношению к нему, в желании уступить. Так обычно ведут себя по отношению к тому, от кого зависят. Слово «страх» подходит, хотя и не совсем так, как его обычно употребляют, говоря об отношениях между людьми. Здесь страх духовный, не вызванный угрозой или опасностью ущерба. Страшится душа, не тело.

Нередко при объяснении мудрецы используют следующий приём: в определённых случаях, если в тексте два слова стоят рядом, и одно из них отражает какое-то свойство, то и соседнее с ним наделено тем же свойством. Поэтому Пятикнижие и поставило их рядом. Воспользуемся таким подходом в нашем случае. Сказано: «Дабы ты страшился *аШем*...». В этом *пасуке*, как объяснил р. Акива, страх перед Всевышним поставлен рядом со страхом перед *талмид хахамом*. Это означает, что страх перед человеком и страх перед его Создателем имеют общие черты. Например, предупредительность по отношению к *талмид хахаму*, когда он ест, пьёт, входит или выходит и тому подобное аналогична стремлению с готовностью выполнить любое предписание Всевышнего. А запрет «противоречить словам *талмид хахама*» примет форму: страшись нарушить предписание, ведь оно исходит из Его уст.

Обнаруживается, что линия поведения по отношению к *талмид хахаму* в определённом смысле схожа с линией поведения по отношению к Всевышнему. И если первая про-

диктована страхом, то и вторая получит то же название. На практике **страх перед Всевышним выражается в готовности выполнть Его предписания и в боязни нарушить запреты**. А это не что иное, как трепетное отношение к закону Торы, которое не обусловлено боязнью наказания.

Итак, имеются два типа страха. Один — страх перед наказанием, другой вызван осознанием величия Творца. Перечитаем слова *Зоар* (1:11б): «Страх, по сути своей, когда человек боится своего Господина, потому что Он велик, властвует, суть и корень всех миров, всё перед Ним считается ничтожным». Легко заметить, что здесь обозначены аспекты, вызывающие страх второго типа. Ему не просто отдано предпочтение, но он — суть. Страх перед наказанием *Зоар* вообще не расценивает как страх перед Всевышним.

Звучит парадоксально: боязнь наказания, исходящего от Небес, не является страхом перед Небесами. Но, если вдуматься, так оно и есть. Боязнь наказания рисует картину, в центре которой человек и плётка. В сердце ужас от наказания, переживаемого в мельчайших деталях, а Всевышний — за кадром. Есть только сознание того, что плётку направляет Он. Страх исключительно перед ней, не перед Ним. Но в случае страха второго типа картина иная. Чтобы испытывать такой страх, необходимо проникнуться величием Творца, увидеть Его власть в её конкретных проявлениях. Не достаточно принять как факт, что Он — суть и корень всех миров, но в процессе упорного изучения Торы нужно постигнуть эту непреложную истину хотя бы отчасти. Отличие разительное: в центре картины не плётка, но Он Сам.

3. Разум *тов*. 4. Действия

Приведённый *пасук* «Разум *тов* всем, делающим их» не читается гладко. Слова «делающим их» вызывают вопрос: делающим что? Можно предположить, что поскольку перед этим упомянут страх перед Небесами, то речь идёт о *мицвот*. Но и после этого уточнения, по мнению Талмуда, *пасук* остаётся

неясным. В нём говорится не просто о разуме, а о разуме *тов*, то есть о разуме, который склонен к глубокому размышлению. Но тогда правильнее было бы сказать «разум *тов* всем, изучающим *мицвот*», тогда как в *пасуке* стоит «всем, делающим *мицвот*». Рава поясняет: «делающим их во имя Небес...». Мысль в том, что для обычного исполнения достаточно обычного разума, но чтобы *мицвот* исполнялись во имя Небес, необходим особый разум, который в *пасуке* обозначен как разум *тов* (*сэхел тов*). Подход необычный. Чтобы понять мысль Рава, следует разобраться, в чём отличие *сэхел тов* от обычного *сэхел* (разума).

«*Сэхел тов*» не является в данном случае комплиментом уму. Это вполне определённый термин. Так, говоря «глаз *тов*», *хахамим* не имеют в виду глаз, который хорошо видит, но вкладывают в этот термин определённое духовное содержание. В высказываниях мудрецов «глаз *тов*, сердце *тов*, *нэфеш тов*» — это понятия, отражаюшие вполне определённый уровень того или иного духовного органа. Так же и «*сэхел тов*». *Пасук* имеет в виду особый уровень развития разума, который оценивается как *тов*. Если человек дорос до *сэхел тов*, тогда выполняемые им *мицвот* — во имя Небес. В противном случае выполняемые *мицвот* — не во имя Небес. Ответ на вопрос, как развить *сэхел* до уровня *сэхел тов*, находим в самом *пасуке*, где словам «*сэхел тов*» царь Давид предпослал «*ират аШем*». Вспомним, что страх, сводящийся к боязни наказания, присущ тем, кто на левой стороне *эц адаат*. На правой его стороне, стороне *тов*, находится подлинный страх. *Шефа* из правых ворот преобразует *сэхел*. Удостоившийся этого приобретает *сэхел тов*. Углубим понимание этой концепции.

«Р. Йосе сказал: *Сэхел тов* — это *эц хаим*. Оно полностью *тов*, нет [у него] примеси *ра*...» (*Зоар* 1:8а). Попробуем понять, в чём различие между этим толкованием и предыдущим.

Шхине свойственны два состояния: Её пребывание в *галуте*, в окружении *клипот* (в Пятикнижии это образ радуги в

облаке), и когда Она свободна от влияния *клипот*. В первом Она проявляется через *эц адаат*, во втором — через *эц хаим*. *Пасук* учит, что *сэхел* становится *тов*, соединив себя со *Шхиной*, (с нижним уровнем бытия Всевышнего, который в *пасуке* обозначен как начало *Хахмы*), но не уточняется, с каким именно состоянием *Шхины*. Возможны два варианта: *галут* или полная свобода от *ситры ахра*. Отсюда и два комментария. Согласно первому из них, *сэхел* становится *тов* даже тогда, когда питается от *Шхины* в *галуте*, но лишь при условии, что *шефа* проходит через правую часть *эц адаат*. По мнению р. Йосе, питание к *сэхел тов* поступает от *эц хаим*, то есть от *Шхины*, свободной от *галута*. Что на самом деле имел в виду царь Давид? Скорее всего и то, и другое, ведь *Шхине* присущи два состояния. Однако *сэхел тов*, соединённый с *эц хаим*, на ступень выше.

Продолжим изучение: «...*сэхел тов* для всех, делающих их». Поскольку сам *сэхел тов* имеет два уровня, ожидается, что и у действий есть та же градация. Согласно комментарию Рава, *сэхел тов* приводит к действиям ради Небес, а его отсутствие снижает уровень выполнения *мицвот*, они будут не во имя Небес. Оценка, прямо скажем, нелестная. У обычного религиозного еврея обычный «религиозный» *сэхел*, не так уж сильно связанный со *Шхиной*. Но если исполнение им *мицвот* не во имя Небес, то во имя чего? Когда мотивом является корысть, какая-то выгода или стремление к почёту, понятно, что Небеса тут ни при чём. Но ведь в большинстве случаев при исполнении *мицвот* эти факторы отсутствуют. Если не ради корысти, то есть не ради себя, значит, во имя Небес, ведь третьего не дано!

Рассуждение кажется логичным, но всё не столь очевидно. В выполнении *мицвы* присутствуют два момента. Первый — мотив, побуждающий к действию, второй — действие как таковое. Человек обязал себя выполнять волю Всевышнего. Причины могли быть самые разные: либо осознанное желание подчиниться, либо устоявшаяся с детства привычка, либо подтолкнули жизненные обстоятельства, либо ещё

что-то. Решение выполнить волю Всевышнего наличествует в любой *мицве*, но не это привносит жизненную силу в совершаемое действие. *Мицва* во имя Небес предполагает высоту, устремлённость к Небесам. Если же она вялая, всего лишь ритуал, можно ли считать её таковой? По мнению Рава, нет. Как необходимое условие выступает *сэхел*, восприимчивый к *Шхине*.

Это и понятно. У животной *нефеш* человека два источника питания. Один — в материальном мире. К нему могут быть причислены события личной жизни, наука, искусство, социальная активность и т. п. Другой — связь с верхним миром, осуществляемая посредством высокой части *нэфеш*, которую мудрецы называют «человеческая *нэфеш*» или «разумная *нэфеш*». Когда подключён этот источник, то в событиях материального мира на первый план выступает их духовный (не материальный) аспект. Чтобы *мицва* стала живой, необходимо задействовать второй источник питания.

Но и в возвышенном служении во имя Небес можно различить два уровня, ведь связь со *Шхиной* двоякая. В одном случае жизненная сила поступает от *эц адаат* со стороны *тов*, в другом — от *эц хаим*. Как писал Рамхаль, *сэхел тов* второго типа удостаивается тот, у кого все действия направлены на *тикун Шхины*. Что это означает? В чём принципиальная разница между двумя видами высокого служения?

Человек исполняет *мицву*, учитывая все её нюансы; воля Всевышнего для него первостепенна, и, конечно, в самом действии участвует его душа. — Чего ещё желать? Однако такое служение во имя Небес — служение первого типа, и планку можно поднять.

Исполнение *мицвы* приводит к определённому изменению в верхнем мире или, по крайней мере, в самом человеке. По сути это и есть результат исполнения *мицвы*. У каждой *мицвы* он свой. Всевышний создал множество *мицвот*, желая многообразия в преобразовании верхнего мира. При таком взгляде на *мицву* различаются два момента. Один — совершение

действия, ибо такова воля Всевышнего. Но, в дополнение к этому, Он задумал, чтобы прилагаемые усилия приводили к вполне конкретному преобразованию наверху. И если, зная о том, к какому именно результату приводит *мицва*, исполняющий её намерен достичь этого результата, то он выполняет волю Всевышнего в большей мере, чем тот, кто с готовностью и желанием подчиняет себя приказу. Результат *мицвы* — это и есть *тикун Шхины*. В действии, направленном на *тикун Шхины*, служение во имя Небес набирает высоту.

Изучив *пасук*, вернёмся к тому, ради чего Рава его привёл. «Цель Торы — *тшува* и хорошие поступки. Не должно быть так, что человек изучает и повторяет, и [тем не менее] пренебрежительно относится к отцу, матери, раву, к тому, кто превосходит его в *хахме*...». Несмотря на то что *пасук* говорит о высоком качестве исполнения *мицвот*, об особом разуме, Рава перечисляет поступки (*мицвот*), в которых акцент поставлен на отношения между людьми. К тому же, не ясна причина, по которой Рава для подкрепления своей мысли приводит примеры почтительного отношения человека к другим.

Служение во имя Небес не возникает на пустом месте. Хорошо, когда благородный порыв подкреплён реальной расстановкой внутренних сил, иначе он быстро сойдёт на нет. *Сэхел тов* — благодатная почва для качественного исполнения *мицвот* — тоже не даётся волевым усилием. Дерево живо, когда крепок его корень. Без реальной связи разума с высоким корнем — *Шхиной* — трудно говорить о полноценном служении во имя Небес. Учитывая это, Рава преднамеренно выбрал в качестве иллюстрации поступки, характеризующие отношение человека к своему корню.

«Три партнёра [в создании] человека: Всевышний, отец и мать» (*Кидушин* 30б). Участие отца и матери сомнения не вызывает. Всевышний посылает *нешаму* (Раши). После рождения связь с родителями не исчезает, проявляясь как в их

заботе о ребёнке, так и в складывающихся с ним отношениях. Это на поверхности. А что внутри? В момент зарождения ребёнка «искры *нэфеш*» отца и матери присоединяются к новому созданию. Они становятся внутренней частью материальной природы сына или дочери, которая сопровождает человека всю жизнь (Ари-заль, *Адам яшар*, *друш зеир-анпин*).

Ари-заль описывает место и роль родителей во внутреннем мире детей. «Каждая душа одевается в одежду, [составной частью которой является] *нэфеш* отца и матери. Всякая *мицва*, которую человек исполняет, осуществляется при помощи этой одежды, наследуемой от отца и матери. Эта одежда помогает исполнять *мицву*, когда человек не знает, как её выполнять, то есть в детстве, и особенно [взрослому] когда он прошёл *гилгуль* (перерождение), ибо грехи (предыдущих рождений) препятствуют выполнению *мицвы*... Даже *шефа* с Небес поступает при посредстве этой одежды. Это и есть партнёрство отца и матери в их детях» (*Ликутей Тора*, стр.60). В свете сказанного Ари-залем слова Талмуда о партнёрстве отца и матери представляются более глубокими, чем казалось вначале. Закон определяет чистоту супружеских отношений. Пренебрежение им пагубно сказывается на происходящем с человеком; возникшее в момент зарождения сопровождает человека на протяжении всей жизни. Если закон был нарушен, то, согласно Ари-залю, такая «одежда будет приносить вред и будет подобна *ецер ара*. И тогда грех сына будет вменён в вину [также] отцу».

Выясняется, что *мицва* почитания отца и матери отвечает самой природе человека. Исполняющий её усиливает реальную связь со своим корнем, который, на самом деле, находится внутри него. Даже не осознавая того, он укрепляет свою внутреннюю природу и осуществляет свой *тикун*. Помимо того, Ари-заль (*Шаар псуким*, стр.152) описывает корень этой *мицвы* в верхнем мире. Перед изучившим этот вопрос открывается воможность осуществить *тикун Шхины* и тем самым исполнить *мицву* во имя Небес в её полном объёме.

Другой пример, приведённый в Талмуде, и тоже относительно корня — почитание рава и *талмид хахама*. Здесь обнаруживается связь с главным из трёх партнёров, Корнем всего мироздания. Ведь соединение со Всевышним осуществляется посредством Торы, носителями которой являются *талмидей хахамим*. Казавшаяся непонятной связь *пасука* с приведёнными в качестве иллюстрации примерами получила объяснение. Исполнению *мицвот* царь Давид предпослал разум, но во главу угла поставил его связь со *Шхиной* (началом *Хахмы*), служащей корнем *нешамот*. Все примеры, подобранные Рава, иллюстрируют эту идею, ориентируясь на живую связь человека со своим корнем.

Последний, оставшийся невыясненным момент в высказывании Рава относится к *тшуве*: «Цель Торы — *тшува*». Не будем перечить *талмид хахаму*, но зададим вопрос: разве человек, не изучающий Тору, освобождён от *тшувы*? *Мицва тшувы* стоит перед каждым оступившимся, вне зависимости от того, *талмид хахам* он или образован недостаточно. В то же время читаем у р. Йоны: «Если видишь *талмид хахама*, согрешившего ночью, не думай про него [плохо] днём, ибо [он] наверняка сделал *тшуву* (*Шаарей тшува* 1:3). Причина в том, что глубокое изучение Торы делает невозможным сосуществование с грехом. *Тшува* становится разрешением внутреннего конфликта. Этим *талмид хахам* отличается от других. Но это ли в действительности имеет в виду Рава? Непримиримость с грехом может возникнуть раньше, чем установится контакт с высоким корнем. По-видимому, мысль Рава иная.

При объяснении *пасука* речь шла о двух уровнях выполнения *мицвы* во имя Небес. Направленность или отсутствие направленности на *тикун Шхины* — вот что их отличает. Можно предположить, что *тшува* тоже имеет двоякий характер. Цель *тшувы* первого типа — избавление от греха; *тшува* второго типа приближает к свету. Первая — устраняет разрушение в человеке, вторая — осуществляет *тикун Шхины*. Правила *тшувы* первого типа детально описаны в своде законов; содержание же *тшувы* второго типа в *Шулхан арух* не рассматривается.

Суть любой *тшувы* отражена в самом слове «*тшува*», возвращение. Грех приводит к внутреннему ущербу, когда возникает та или иная болезнь души. Назначение *тшувы* — восстановить внутреннее здоровье. Однако есть принципиально иное возвращение. Вспомним слова Рамхаля, что *Шхина* служит местом для корней *нешамот*. Спуск *нешамы* в материальную оболочку отражает отрыв от *Шхины*, то есть от её корня. *Тшува* — восстановление этой связи. Мудрецы считают постижение Торы наиболее действенным средством приближения к *Шхине*. Секрет в том, что успешное продвижение в этом направлении вызывает поток *шефы* от *Шхины* к *нешаме*. Питание от источника, как известно, соединяет с источником. У *мицвы* изучения Торы много граней. Рава сформулировал главную: «Цель Торы — *тшува*».

В молитву *Амида*, произносимую трижды в день, входят *брахот* о *тшуве*. В шестой *брахе* мы просим о прощении грехов. Но направленность предыдущей, пятой *брахи*, иная. Грех в ней не упоминается. В ней мы взываем к Всевышнему, чтобы Он помог нам вернуться к Нему, то есть к Корню всего сущего. В данном контексте — к корню *нешамот*. Средства для этого обозначены в самой *брахе*: изучение Торы и служение, то есть исполнение *мицвот*. Для этой высокой цели на Синае народу была дарована Тора, как сказано: «Цель *хахмы* (Торы) — *тшува*...». Ставя перед собой эту цель, нужно изменить акценты как в изучении Торы, так и в исполнении *мицвот*. Как именно? Это отдельная тема. Общее же направление движения — это ориентация на *тикун Шхины*.

Для обычного еврея *тикун Шхины* — как журавль в небе. Но есть нечто более близкое — собственная душа и её *тикун*. Путь к нему — ступени, очерченные в *пасуке*, изученном нами. Цель в том, чтобы согласно этим ступеням, на своём скромном уровне реализовать восхождение. Осуществить свой *тикун* далеко не просто, но при упорной работе он может оказаться синицей в руке.

ТОРА. ЦЕЛЬ ТВОРЕНИЯ. ТИКУН НЕШАМОТ

В бытие Всевышнего мудрецы обнаруживают два аспекта. Связь первого из них с творением от человека полностью сокрыта. А поскольку мы являемся частью творения, то мы лишены какого-либо знания об этом аспекте Его бытия. Связь второго аспекта с творением отчасти поддаётся познанию, что создаёт предпосылку для частичного постижения этой стороны бытия Всевышнего. Два вида Его бытия нашим сознанием воспринимаются как корень и ветвь. В рамках первого аспекта вопрос о цели творения лишён смысла, ибо ответить на него никому никогда не удастся. Однако относительно второй стороны бытия Всевышнего он правомерен: для чего потребовалось создавать творение? Р. Хаим Виталь в предисловии к «*Эц хаим*» приводит концепцию *мекубалим* прошлого. Вот её пересказ.

Всевышний (мы говорим лишь о частично познаваемой стороне Его бытия) совершенен во всех Своих действиях и Именах. Совершенство означает целостность, то есть завершённость. Всякий изъян рассматривается как признак неполноты, отсутствия завершённости. У Всевышнего или в Его действиях (что то же самое, ибо Его действия — это Он) нет и намёка на какой-либо изъян. Завершением действия служит его реализация в объекте внешнем по отношению к самому

действию. Так, умение столяра реализуется, когда он делает табуретку, чья природа принципиально отличается от действий столяра.

В качестве примера обратимся к Имени Всевышнего י"הו (*аШем*). Всевозможные световые потоки Его бытия вечны, — они были, есть и будут, и не в застывшем состоянии, а в изменении. При этом различимы три этапа: бывшее прежде, существующее теперь и то, что будет после возвращения к своей начальной форме, но в новом качестве. Без создания миров эти три стадии световых потоков не были бы проявлены. Возникшие миры как бы создали точку отсчёта. Первая ступень — до творения, вторая — во время его существования, а третья — после его перехода в новую фазу. *Мекубалим* известно, что Имя י"הו отвечает вечности световых потоков. Тем самым, строго говоря, существование этого Имени обусловлено наличием творения. Другой пример — Имя י"נדא (Господин). Лишь в творении появляются существа (ангелы, *нешамот* и т. п.), которые Ему служат. Без слуг нет Господина. Ещё один пример: «Долготерпеливый (*эрех апаим*)» — название Его качества. Если бы не создания, по отношению к которым это качество проявляется, то Имя «Долготерпеливый» не возникло бы.

Во всех приведённых примерах сотворённый мир и существа, его населяющие, выступают в роли объектов, чья природа принципиально отлична от бытия Всевышнего (Его действий). Их назначение — выход действий наружу, их реализация. И лишь благодаря этой последней стадии Его действия приобретают имена. Оказывается, без творения Его бытиё нельзя, по сути, считать совершенным. В этом и заключена истинная цель создания миров. Потенциальное совершенство действий Всевышнего нашло свою законченную форму, реализовалось.

Изложенная концепция может показаться внутренне противоречивой. Поскольку Всевышний создал миры посредством Своих действий, то эти действия существовали до

возникновения творения. Каждое из них, естественно, отличалось от другого. Различие же всегда фиксируется в именах: две разные вещи имеют разные имена, каждая в соответствии со своей внутренней природой. Итак, возникает логическое несоответствие: с одной стороны, Имена, отражающие действия Всевышнего, существовали до возникновения миров, но, с другой стороны, наличие Имён обусловлено творением, так как без творения невозможно говорить об Именах.

Зоар разрешает проблему так: «Прежде чем сотворить мир, Всевышний во всех Своих качествах назывался по имени созданий, которые будут сотворены. Ведь не будь созданий, почему бы Он назывался Милостивым или Судьёй?..» (*Зоар* 3:257б). Иначе говоря, суть действия, отражённая в имени, неизменна, будь то действие завершенное или находящееся на каком-то промежуточном этапе. Правда, обнаружение имени наступает лишь в конце, однако любой предварительный этап, ещё до его завершения, соотнесён с тем, что будет, ибо у них та же суть. Отсюда и одно имя. В примере со столяром это выглядит так: для определения действия нужно посмотреть на конечный результат. Если им является табуретка, то действие получает название «изготовление табуретки»; если стул, то название иное — «изготовление стула». Но сами названия действий столяра существуют до их завершения.

Заметим, что хотя появление табуретки или стула вызвано действиями столяра, в своём законченном виде они ни с самим столяром, ни со способом их изготовления ничего общего не имеют. Не так обстоит с творением. Два из трёх компонентов «Образа Человека» — это Всевышний и творение. Это, как мы помним, означает, что творение идентично Творцу, как бы приняло Его образ. Поскольку творение не является застывшей системой, но неуклонно движется к своему *тикуну*, то и действия Творца претерпевают изменения в этом направлении. Окончательный *тикун* поднимет на качественно иную высоту не только творение, но и действия Всевышнего. И тогда цель творения — выявление совершенства Всевышнего — будет достигнута.

Что в этой связи можно сказать о человеке, третьем компоненте «Образа Человека»? Как в нём отразилась цель творения? Талмуд перечисляет общее у Всевышнего и *нешамы*: «...как Всевышний наполняет весь мир, так и *нешама* наполняет собою весь *гуф*; как Всевышний питает весь мир, так *нешама* питает весь *гуф*; как Всевышний чист, так *нешама* чиста; как Всевышний пребывает во внутренней комнате, так *нешама* пребывает во внутренней комнате» (*Брахот* 10а). Ни одним из перечисленных свойств *гуф* не обладает, что ставит его на весьма низкую ступень. В ещё большей мере это относится к творению по сравнению с Творцом. И всё же именно эту низкую ступень Он избрал для окончательного раскрытия Своих действий. Таким же образом и приземлённый *гуф* служит точкой приложения действий *нешамы*. И тогда можно сказать, что цель творения в человеке проявляется в действиях *нешамы*, ведущей *гуф* к его *тикуну*. По мере претворения этой задачи сама *нешама* приобретает *тикун*.

Цель пребывания *нешамы* в *гуфе* представлена в завуалированной форме в *пасуке*: «Оставит человек своего отца и свою мать и прилепится к своей жене, и станут они плотью одной» (*Берешит* 2:24). Действительно, женитьбе сопутствует уход из родительского дома. Но здесь, наверняка, присутствует нечто более глубокое, чем это очевидное наблюдение. Для выяснения истинного смысла *пасука Зоар* (1:148б) приводит иллюстрацию: «И вышел Яаков из Бер-Шевы, и пошёл он в Харан. И очутился на [том] месте, и ночевал там...» (*Берешит* 28:10-11). Внешне сюжет схож: праотец Яаков в поисках жены покинул дом родителей. Но, вне сомнения, *Зоар* далёк от обнаружения чисто внешнего совпадения. *Мекубалим* читают *пасук* на непривычном для нас уровне, относя его к бытию Всевышнего. При таком прочтении место, где заночевал Яаков, предстаёт как *Шхина*, а сам Яаков уже не человек из плоти и крови, но определённый аспект бытия Всевышнего, именуемый «Яаков». В терминологии *мекубалим* «Верхний Яаков» и *Шхина* как бы муж и жена. Кроме

того, в *пасуке* (*Берешит* 2:24) говорится об отце и матери. Они символизируют два уровня бытия Всевышнего, предшествующие «Верхнему Человеку» и, в силу этого, являющиеся для него корнями. И теперь *пасук* читается так: «Оставит человек («Верхний Человек») своего отца и свою мать (то есть отделится от своего корня — двух предшествующих ему уровней) и прилепится к жене своей (то есть «Верхний Человек» соединится со *Шхиной*)».

«Образ Человека» позволяет заменить категории верхнего мира на категории внутреннего мира человека. Известно, что у *нэфеш* человека два уровня: человеческая *нэфеш* и животная *нэфеш*. Ари-заль (*Адам яшар*, *Меркавот Иехезкел*) поясняет, что имя «Яаков» соотносится с высокой *нэфеш*. При таком подходе *Шхина*, находящаяся в духовной иерархии ниже, чем «Верхний Яаков», в человеке представляет духовный *гуф*. Аналогия очевидна: в духовном строении человека *гуфу* отведён нижний уровень, и это как *Шхина*, являющаяся нижним уровнем бытия Всевышнего. Категории отца и матери в верхнем мире — корни «Верхнего Яакова» — применительно к человеку предстают как корень его души. Таким образом, *пасук* приобретает новое толкование: оставит *нешама* (*нэфеш* — одна из составных *нешамы*) свой корень, то есть покинет неземной мир, и прилепится к жене, иными словами, войдёт в *гуф*.

Как учит Рамхаль (*Даат твунот*, *симан* 78), своим созданием чистая *нешама* обязана открытию лица Всевышнего, а замутнённый *гуф*, наоборот, — сокрытию Его лица. «Открытие лица» представляет качество *хэсэд*, а «сокрытие лица» — качество *дин*. Но тогда союз *нэфеш* и *гуфа* отражает соединение двух качеств Всевышнего: *хэсэд* и *дин*. Соединение этих качеств двояко. Первая форма, уже встречавшаяся нам, когда они партнёры, как правая и левая рука, действующие сообща. Вторая форма определяется формулой «дающий-принимающий», которая отражает фундаментальный принцип создания

и функционирования миров. Качество *хэсэд* выступает при этом в роли дающего, а *дин* — принимающего. Что касается человека, *нешама* даёт, а *гуф* принимает. Такое соотношение подтверждается *гематрией*. *Зоар* (1:79а), говоря об Аврааме и Саре (не о людях, но об определённых участках верхнего мира, носящих эти имена), сравнивает Авраама с *нешамой*, а Сару с *гуфом*. Ари-заль (*Шаар псуким*, *Лэх лэхо*, стр.12) приводит *гематрии* этих имён. *Гематрия* имени אברהם (Авраам) равна 248 (1+2+200+5+40). Имени Всевышнего א"ל (Кел), отражающему качество *хэсэд*, соответствует число 31(1+30). Если повторить его восемь раз (не будем уточнять сейчас, почему именно восемь), получим число 248, то есть *гематрию* имени Авраама. Числа подтверждают известный факт: Авраам олицетворяет качество *хэсэд*. Но поскольку, как сказано в *Зоар*, Авраам — это *нешама*, качество *хэсэд* переносится на *нешаму*. Теперь обратимся к имени שרה (Сара). Оказывается, оно непосредственно вытекает из Имени אלהי"ם (*Элоким*), которое отражает качество *дин*. Записав буквы этого Имени как они произносятся и просуммировав их *гематрии*: אל"ף — 111 (1+30+80); למ"ד — 74 (30+40+4); ה"י — 15 (5+10); יו"ד — 20 (10+6+4); מ"ם — 80 (40+40), мы получим 300 — числовое значение буквы ש, входящей в имя שרה. Теперь запишем буквы того же Имени по ступенькам, начав с первой буквы и присоединяя на каждой ступени следующую букву. Итак, א — 1; затем א"ל — 31; следующая ступень אל"ה — 36; ещё шаг אלה"י — 46 и, наконец, אלהי"ם — 86. Сложив образовавшиеся *гематрии*, получим 200 — числовое значение буквы ר, входящей в имя שרה. *Гематрия* последней буквы этого имени, буквы ה, равна 5, что совпадает с количеством букв в Имени אלהי"ם. Таким образом, каждая буква имени Сара отражает качество *дин*.

По мнению *Зоар*, союз Авраама и Сары напоминает соединение *нешамы* и *гуфа* и, как показывают приведённые выше подсчёты, соединение двух качеств: *хэсэд* и *дин*. Уже говорилось о связи слияния *нешамы* и *гуфа* с целью

творения. Отражена ли эта концепция в самом *пасуке*? Посмотрим на его окончание: «...и станут они плотью одной». Согласно комментарию Раши, речь идёт о рождении детей. Когда это сказано о людях, понять нетрудно. Но, если «родители» — *нешама* и *гуф*, что представляют собой дети? Вот другой *пасук*, повествующий о рождении: «Это порождённые Ноахом: Ноах был человеком праведным...» (*Берешит* 6:9). Вместо ожидаемого перечисления его сыновей сообщается о праведности Ноаха. Раши приводит *мидраш*: «...главное из порождённого праведниками — это их добрые дела» (*Берешит раба* 30:6). Следуя этому толкованию, можно сказать, что детьми *нешамы* и *гуфа* являются их совместные действия. Смысл в том, чтобы пребывая в *гуфе*, в отрыве от своего корня, *нешама* совершала действия, приводящие и её, и *гуф* к их общему *тикуну*. Как было выяснено, подчинённая этому жизнь адекватна цели творения. Что может быть значимее? Всё остальное в жизни либо способствует, либо препятствует главному.

Движение к *тикуну* — не езда по укатанной дороге, оно сопряжено со взлётами и падениями. «Всевышний сотворил *нешаму* по Своему образу так, что её название в соответствии с её действиями в каждом органе *гуфа*. Как Всевышний поступает с каждым созданием и с каждым поколением в соответствии с его поступками, так и *нешама* — сообразно с действиями каждого органа...» (*Зоар* 3: 257б). Попытаемся проникнуть в мысль *Зоар*. Ари-заль (*Мишнат хасидим*, *масехет маавар нешамот*, 2) учит, что когда *нешама* входит в *гуф*, то «613 органов и сосудов *нэфеш* чистой одеваются в 613 [органов и сосудов] *нэфеш* нечистой (животной *нэфеш*), а та одевается в 613 органов [и сосудов] *гуфа*». Совпадение чисел указывает на тесную связь между *нешамой*, животной *нэфеш* и *гуфом*. *Нешама* действует в *гуфе* не согласно своей собственной природе, но в форме, диктуемой ей тем или иным органом *гуфа*. Шестьсот тринадцать органов *нешамы* — это шестьсот тринадцать действий *нешамы* в рамках шестисот тринадцати органов *гуфа*. Каждое действие имеет

своё название по имени органа *гуфа*. Сходство с действиями и Именами Всевышнего в рамках творения очевидно. Это и отмечено в приведённой цитате: «Всевышний сотворил *нешаму* по Своему образу так, что её название в соответствии с её действиями в каждом органе *гуфа*».

Следующие слова цитаты об общем в реакции Всевышнего на происходящее в творении и в реакции *нешамы* на изменения *гуфа Зоар* раскрывает чуть позже: «...когда люди поколения праведны, по отношению к ним проявляется Имя *аШем*, качество милосердия, а когда они *решаим*, то [Он] судья, [и так] к каждому поколению и к каждому человеку в соответствии с его свойством». Это относительно творения. Что же касается *гуфа*, то сказано так: «К тому органу, которым исполнена *мицва*, *нешама* проявляет милосердие, *хэсэд*, благосклонность, а к тому органу, где был грех, *нешама* как судья [проявляет] ярость, гнев». Качество милосердия означает, что Всевышний обратил Своё лицо к поколению или к человеку, то есть увеличил поток *шефы*. Нелицеприятный суд свидетельствует об обратном: о сокрытии лица, о сокращении потока *шефы*. Реакция *нешамы* аналогична: выполнение *мицвы* стимулирует её световой поток, тогда как совершение греха определённым органом приводит к оттоку света от него.

Как известно, супружеские отношения складываются поразному. В данном случае успех союза *нешамы* и *гуфа* определяет место человека в Грядущем мире. Осведомлённость о сильных и слабых сторонах участников «брака» позволяет предпринять нужные шаги для его укрепления. Где приобрести необходимые знания? В Торе и только в ней...

ТИКУН НЕШАМОТ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПСУКИМ

«И взял *аШем Элоким* человека, и поместил его в саду Эден, его обрабатывать и его охранять» (*Берешит* 2:15). В *пасуке* не сказано, откуда именно взял Всевышний человека, но подчёркнуто, что пребывание в саду Эден стало возможным лишь после того, как человек покинул некое место. Об этом сказано: «И взял... и поместил». И хотя само место прямо не обозначено, намёк на него можно обнаружить в предшествующем тексте: «И поток выходит из Эдена,.. а оттуда расходится, становясь четырьмя [потоками] главными» (*Берешит* 2:10). *Зоар* (1:27а) поясняет, что четыре потока символизируют так называемые четыре первоосновы материального и не только материального мира. Их всевозможные сочетания в различных пропорциях в соединениях с так называемыми душами создают всё многообразие окружающего мира. Оказывается, чтобы попасть в сад Эден, необходимо расстаться с местом, где господствуют четыре основания. Эта мысль стоит за словами: «И взял *аШем Элоким* человека...» — Взял его от четырёх первооснов.

И *гуф*, и животная *нэфеш*, и одежда души — все они включают в себя четыре основы в форме, отвечающей соответственно *гуфу* или животной *нэфеш*, или одежде души. Уйти от них человек, конечно же, не в состоянии. Тем не менее, ему предоставлена возможность покинуть место их

абсолютной власти, где *гуф* является единовластным диктатором, а *нешама* — прислужницей. Посмотрим ещё раз на *пасук*: «И поток выходит из Эдена, чтобы поить сад, а оттуда расходится, становясь четырьмя [потоками] главными». Пятикнижие учит: у потока два существования. Одно — вне сада, когда четыре основания главенствуют, другое — в самом саду. Здесь уже нет и намёка на главенство. Более того, само число четыре не упомянуто, то есть ни одна из четырёх основ не имеет самостоятельной довлеющей силы, никакого диктата. Тогда что представляет собою единый поток? Теперь это не что иное, как место беспрепятственного проникновения *шефы*. Эден — источник *шефы*, сад — место, куда стекается *шефа*, поток — передача *шефы*.

Смерть освобождает от власти четырёх основ, в этом её истинный смысл и необходимость. Можно ли достичь подобного результата при жизни? Изучающему Тору нужно помнить, что персонажи Пятикнижия представляют не только людей, но и силы верхнего мира, являющиеся корнями творения. И тогда сказанное в тексте Торы сопоставимо с человеком, живущим в любую эпоху, ведь все мы, в конечном счёте, являемся ветвями от верхних корней, которые никуда не исчезли. Если применить это правило к нашему случаю, то окажется, что и при жизни, не теряя связи с четырьмя основами, человек может удостоиться привилегии попасть (разумеется, в определённом смысле) в сад Эден. В *Зоар* сказано: «Так же [как Всевышний поступил с Адамом] Он поступает с человеком, сотворённым из четырёх основ, когда тот делает *тшуву* и исполняет Тору. Всевышний берёт его оттуда (с места, где властвуют четыре основы)..., отделяет его *нэфеш* от вожделений и помещает его в Свой сад, и это — *Шхина*, чтобы он обрабатывал его, исполняя *мицвот*, и охранял его, не нарушая запреты...» (*Зоар* 1:27а).

Чтобы преодолеть расстояние в пятьсот лет пути, необходимо, как сказано, прийти к *тшуве* и исполнять Тору. Труд-

ность в том, что речь идёт не о локальной *тшуве* относительно конкретного греха, но о возвращении к своему корню, который, как мы помним, питается *шефой*, исходящей от *эц хаим*, от *Шхины*. Требуется не просто добросовестное исполнение *мицвот*, но направленность на *тикун Шхины*. Необходимое условие для достижения столь высокого уровня — трансформация разума в *сэхел тов*. Путь, ведущий к нему, — особое изучение Торы. Но и всего этого ещё недостаточно. После всех предпринятых человеком усилий по воссоединению со *Шхиной* необходимо вмешательство Всевышнего. Разве не это сказано в Пятикнижии: «И взял *аШем Элоким* человека...»? Не это ли подчёркнуто в *Зоар*: «[Всевыщний] отделяет его *нэфеш* от вожделений и помещает его в Свой сад...»? Человек прилагает усилия, делает зависящее от него, но сам переход в руках Творца.

Понятно, что сказанное относится к избранным. Имеет ли *пасук* отношение к обычному еврею? Ответ утвердительный. Разумеется, не каждому дано при жизни достичь цели, но каждому предоставлена возможность двигаться по направлению к ней. Пребывание Адама в саду Эден служит ориентиром в движении. О том, что конкретно стоит за этим, речь пойдёт позже. А сейчас попробуем выяснить, что тормозит движение к *Шхине*.

Животная душа включает в себя разного рода силы. Свидетельство тому — шестьсот тринадцать органов и сосудов. Кроме того, ей присущи две силы, стоящие особняком от всех остальных. Это два ангела: *ецер тов* — ангел добра и *ецер ара* — ангел зла (*Зоар* 1:144б). Если в своей праведности человек сторонится грехов, не поддаётся на соблазны и козни *ецер ара*, то «он будет влавствовать над четырьмя основами, и возникнет поток, из которого четыре основы будут напоены, и они признают его господином, который ими правит» (*Зоар* 1:27а).

А вот другой вариант (там же): «Если он преступит [закон Торы], то [четыре основы] будут напоены горечью древа зла, и это — *ецер ара*. И [тогда] о всех органах, состоящих из четырёх основ, [уже] сказано: «И горькой им делали жизнь...» (*Шмот* 1:14)». Здесь говорится о египетском порабощении. *Мицраим* — классический образец *галута*, представленный Пятикнижием. На этом примере можно учиться и в наши дни. В приведённом отрывке господство *Паро* (фараона) над народом *Зоар* интерпретирует как власть *ецер ара* над органами тела. Если посмотреть под этим углом на нелёгкую, с привкусом горечи жизнь, то многое прояснится. Можно ли рассчитывать на гармонию во взаимоотношениях с миром, если внутренние духовные органы изнемогают под игом *ецер ара*? Здесь в первую очередь следует искать причины горечи жизни.

Но дело, увы, этим не ограничивается. Хотя неприятности, жизненные осложнения и отравляют пребывание в этом мире, всё же можно собраться с силами и нести груз сквозь годы, ведь, в конце концов, мир, в котором мы живём, не Эденский сад. Однако, если вдуматься в поставленный *Зоар* диагноз, откроется нечто большее. Внутренние органы напоены из нечистого источника, коим служит *ситра ахра*. Как следствие, теряется чувствительность к высокому, к *кдуше*. И это — настоящая катастрофа. Теперь у человека нет внутренних сил на духовное преобразование. Его жизнь походит на передвижение в заданном направлении, как в знакомых примерах из учебника по арифметике: «из пункта А в пункт Б». В этом, скорее всего, кроется главная причина формального исполнения *мицвот*.

В чём избавление? Известны разные рецепты. Один из них описан в Пятикнижии: «И пришли они в Мара, и не могли они пить воду в Мара, ибо **горька** она... И роптали они, народ, на Моше, говоря: Что будем пить? И возопил он к *аШем*,

и *аШем* указал ему дерево, и он бросил [дерево] в воду, и вода стала сладкой» (*Шмот* 15:23-25). *Зоар* (1:27а) открывает название чудотворного дерева. Им оказывается *эц хаим*. Но чтобы воспользоваться целительным средством, избавляющим от внутренней горечи, необходимо осуществить *тшуву* второго типа.

Присмотримся повнимательнее. В тексте отмечен отправной момент для подобной *тшувы*: «и не могли они пить воду... и роптали...». В этих словах выражена непримиримость к горькой воде и, как следствие, к своему внутреннему миру, утратившему чувствительность к *кдуше*. Атмосфера привычных штампов, правильных или не совсем, а иногда и вовсе неправильных, затрудняет дыхание. Но если человек этого не ощущает, если его духовный уровень и духовный климат окружающей его религиозной среды для него вполне приемлем, то нет у него оснований для духовного восхождения, для движения в направлении Эденского сада. Оказывается, качественная духовная пища должна приходить от духовных лидеров. Они могут установить связь с Небесами («...и возопил он к *аШем*»). И как Всевышний научил Моше («...и *аШем* указал ему дерево»), так поступит Он и с ними, научит их, то есть направит в их сердца *шефу* от *эц хаим*, способную оживить еврейский народ, помочь ему приблизиться к *тшуве*.

Полем бескомпромиссной битвы *ецер тов* с *ецер ара* служит животная *нэфеш*, но цель сражения состоит в овладении одеждой души. Это и понятно, ведь животная *нэфеш*, включая двух ангелов, получает жизненную силу от света души, проникающего через её одежду. Сильнее тот, кто владеет одеждой. Для самой же одежды лучше, чтобы *ецер тов* одержал верх, ибо в этом её *тикун*. В противном случае, когда победа на стороне *ецер ара*, одежда изнашивается.

О значимости противостояния двух сил можно, в частности, судить по тому, какое место отведено ему в Пятикнижии. Выразителями этого вневременного конфликта являются

наш праотец Яаков, представляющий *ецер тов*, и его брат Эсав — олицетворение *ецер ара*. Когда текст говорит об этих двух братьях, одновременно приоткрывается противостояние двух сил в верхнем мире, чьим воплощением они служат.

«И выросли отроки, и стал Эсав человеком, знающим [в] ловле, полевым человеком, а Яаков — человеком цельным, сидящим в шатрах» (*Берешит* 25:27). Имеет ли значение для истории вид деятельности Эсава, охотник он или рыболов, или, скажем, плотник? В чём смысловая нагрузка слов «полевой человек»? Сказанное о Яакове тоже непонятно: сидеть в шатрах — занятие странное.

Помимо Эсава, в Пятикнижии обнаруживаем ещё одного охотника — Нимрода: «Он был героем [в] ловле перед *аШем...*» (*Берешит* 10:9). Раши объясняет, в чём преуспел Нимрод: «Он устами своими [ставил западню], ловил умы людей и толкал их на бунт против Всевышнего» (*Берешит раба* 37:2). *Зоар* (1:73б) уточняет форму бунта: основой силы Нимрода служило идолопоклонство.

Охота Эсава носила иной характер. *Зоар* (1:138а) сопоставляет Эсава со змеем, отмечая объединяющее их свойство: «А змей был хитрее всякого животного полевого» (*Берешит* 3:1). Хитрость змея трактуется как проявление разума. В чём его специфика? Поняв её, мы сможем уяснить сильную сторону *ецер ара*.

Корова щиплет траву на лугу, лев гонится за антилопой. Любое животное добывает себе пропитание, которое уже «готово», остаётся лишь взять его себе. Особенность змея в том, что он готовит себе пропитание, изменяя для этого существующую реальность. Так, прежде чем овладеть Хавой и Адамом, он спровоцировал их на совершение греха, после чего они стали иными, чем прежде, и уязвимыми для *ситры ахра*.

В Пятикнижии подчёркнуто преимущество змея над животными поля. Аналогом поля, где находятся животные,

служит животная *нэфеш*, включающая в себя разного рода силы. Они, эти силы, как животные полевые. *Ецер ара* тоже составная часть животной души, но у него особая роль. Строя козни, проявляя хитроумие, он подчиняет себе остальные силы животной души, так что те идут у него на поводу. Охота Эсава — не что иное, как охота *ецер ара* на шестьсот тринадцать органов животной души. В этом его ремесло: «И стал Эсав человеком, знающим [в] ловле, полевым человеком...».

Рамхаль выделяет четыре места приложения сил человека: дом, двор, поле, пустыня. Каждое из них имеет не только физическое, но и духовное предназначение. Поле засевают, чтобы вырастить урожай. Подобно этому исполненные *мицвот*, как зёрна в поле, дают плоды. Эсав не использовал поле по его главному назначению. Для него оно было лишь местом, где можно что-то схватить для себя. В животной *нэфеш* заложен потенциал для позитивного развития. Реализуется он тогда, когда силы *нэфеш* прогрессируют, становятся более возвышенными. *Ецер ара* не использует этот потенциал. Его разум не конструктивен, а направлен исключительно на то, чтобы завладеть силами животной *нэфеш*.

Разум Яакова нашёл себе иную сферу приложения. Сидящий в шатрах изучает Тору (смотри Раши). Буквы слова אהלים (шатры) составляют Имя אלהי"ם (*Элоким*). *Мекубалим*, говоря о человеке, соотносят это Имя с одеждой души. Зрительный образ весьма красноречив: человек в шатре — как *нешама* в её одежде и как изучение Торы в облачении из *мицвот*.

ОДЕЖДА НЕШАМЫ. ТОРА И МИЦВОТ

Вернёмся к *пасуку*: «И взял *аШем Элоким* человека и поместил его в саду Эден, его обрабатывать и его охранять» (*Берешит* 2:15). Работа в саду не требовала физических усилий. Адаму вменялось в обязанность выполнение *мицвот*. Причём, не где-нибудь, а в саду Всевышнего — месте высокой *кдуши*. Пожелавшему приблизиться к саду Эден следует принять в расчёт, что путь к нему имеет черты самого сада. В духовной сфере всегда существует преемственность между местом прибытия и движением к нему. Поэтому *мицвот*, прокладывающие дорогу в сад Эден, должны быть высокими. При этом одного желания совершать высокое служение ещё недостаточно. Необходимо привнести в действие духовное содержание, источником которого является изучение Торы. Чем глубже и выше изучение Торы, тем больше *кдуши* в исполнении *мицвы*, тем более *мицва* приближена к саду Эден.

Возникает вопрос: что следует поставить во главу угла, чтобы служение было качественным, — изучение Торы или исполнение *мицвот*? Вопрос может показаться надуманным. Разве дело в приоритетах? Относись и к изучению, и к исполнению добросовестно и окажешься в выигрыше. Возражение звучит убедительно, но не для мудрецов. В Талмуде (*Кидушин* 40б) приведены два противоположных мнения. Р. Тарфон считает, что исполнение *мицвы* более значимо, чем

изучение Торы. Р. Акива придерживается другой точки зрения: изучение превосходит действие. Попробуем разобраться, в чём суть расхождения двух *талмидей хахамим*.

Главная цель изучения Торы и исполнения *мицвот* — привести *нешаму* и *гуф* к *тикуну*. Ключевым моментом при этом является одежда *нешамы*. Она подобна *клипе* נגה, о которой уже шла речь. *Клипа* эта может склоняться к *ситре ахра*, а может прилепляться к *кдуше*. Она включает в себя шестьсот тринадцать органов и сосудов, по числу *мицвот*. Следование предписаниям положительно сказывается на одежде. Исполнение двухсот сорока восьми *мицвот* делает двести сорок восемь органов чувствительными к свету *нешамы*. Воздержание от запрещённого (а это триста шестьдесят пять запретов) наполняет триста шестьдесят пять сосудов «чистой кровью», несущей жизненную силу тем органам. Нарушение запрета меняет «состав крови», ибо источником её сейчас является *ситра ахра*. Такая «кровь» отнимает жизненную силу (Ари-заль, *Эц хаим* 49:5).

Изучение Торы тоже влияет на качество одежды, но при этом задействован другой канал. Ари-заль считал, что главное устремление должно быть направлено на привлечение к себе *шефы* постижения и сопутствующей тому *кдуши*. Намерение человека при этом должно включать в себя присоединение *нешамы* к её корню. (Это перекликается с мыслью Рава: цель Торы — *тшува*, то есть соединение со своим корнем.) И для Рава, и для Ари-заля понимание изучаемого материала — необходимое условие, но не самоцель. Ари-заль добавляет, что нужно стремиться к соединению *нешамы* с её корнем не столько ради своего блага, сколько ради *тикуна* «Верхнего Человека», ведь такова роль, отведённая людям в плане Всевышнего. Для этого они созданы. Поэтому Всевышний заповедовал им трудиться над изучением Торы (Ари-заль, *Шаар Руах акодеш*).

На разногласие р.Тарфона и р. Акивы можно посмотреть как на выяснение того, что первично для *тикуна* одежды *нешамы*. По мнению р. Тарфона, первое слово за *мицвот*,

а р. Акива отдаёт приоритет Торе. У этой, на первый взгляд чисто теоретической дискуссии, есть практическая сторона. Если следовать точке зрения р. Тарфона, то само изучение Торы должно быть направлено в первую очередь на те её разделы, которые связаны с исполнением *мицвот*. Кроме того, на исполнение *мицвот* не следует жалеть времени даже тогда, когда оно отнято у изучения Торы. Р. Акива, конечно, не станет отрицать необходимости изучения Торы, связанной с *мицвот*, но общая направленность иная: необходимо так построить изучение, чтобы питание *нешамы* было эффективным, связало бы её с корнем, ибо в этом залог *тикуна* её одежды.

Отголосок разногласия двух мудрецов встречаем в трактате *Шабат* (10а). Видя, что р. Амнуна долго молится, Рава заметил: «Оставляют жизнь вечную, чтобы заниматься преходящим». Взгляд р. Амнуна иной: «Время для молитвы отдельно, время для Торы отдельно».

Точку зрения р. Тарфона поддерживает *Зоар* (1:148б). Согласно одному из объяснений, *пасук*: «И вышел Яаков из Бер-Шевы и пошёл он в Харан. И очутился на месте, и ночевал там...» (*Берешит* 28:10-11) говорит о «супружеском союзе» *нешамы* и *гуфа*. Об этом мы уже говорили. Сейчас посмотрим, как интерпретируется окончание *пасука*: «...и взял он из камней [того] места, и положил себе изголовьем, и лёг, и ночевал на том месте». *Зоар* предлагает аллегорическое толкование: «Царь идёт в дом к царице. И хотя у него есть кровать из золота и ночные одежды, вышитые узорами, а она (царица) приготовила ему кровать из камней на земле и шатёр из соломы, он оставит своё и будет ночевать у неё, чтобы у неё была отрада».

Нетрудно догадаться, что в этом сюжете царю отведена роль *нешамы*, а его супруга — *гуф*. Царь как бы подстраивается под царицу. Так и *нешаме*, несмотря на присущее ей великолепие, приходится ограничивать себя. Она не может дать больше, чем *гуф* в состоянии принять. Набор выполненных *мицвот* и их качество регулируют световой поток *нешамы*. И даже

если человек достиг высот в изучении Торы и его *нешама* богата, выигрыш, в конечном счёте, может оказаться не столь велик, как казалось при жизни.

Прояснив суть разногласия р. Тарфона и р. Акивы, попытаемся понять принятое всеми, в том числе и р. Тарфоном, утверждение: изучение Торы выше, ибо оно приводит к действию (*Кидушин* 40б). *Тосфот* комментируют: без предварительного изучения человек не будет знать, как исполнять *мицву* (*Бава кама* 17а). Можно, конечно, не заглядывая в *Шулхан арух*, исполнить *мицву*, посмотрев как делают другие. Однако детали *мицвы* могут остаться незамеченными. К тому же, внести коррективы в исполнение *мицвы* могут изменившиеся обстоятельства. Поэтому без изучения не обойтись. Сказанное достаточно очевидно, и, скорее всего, за словами двух *талмидей хахамим* стоит нечто большее. Надо полагать, что совпадение позиций р. Тарфона и р. Акивы в данном случае связано с сутью их спора и является его логическим продолжением. Углубимся в изучение вопроса.

Виленский Гаон сравнивал Тору с маслом, а *мицву* со свечой: при отсутствии масла свеча гаснет. Этот зрительный образ помогает почувствовать отличие *мицвы* изучающего Тору от *мицвы* человека, который далёк от Торы. Но, помимо возникающего зрительного образа, слова Гаона содержат глубокий, скрытый смысл. שמן (масло) и נר (свеча) — материальная реализация происходящего наверху. В Торе приоткрывается тайное, причём иногда самым неожиданным образом.

«И ты повелишь сынам Исраэля, чтобы взяли тебе שמן זית זך (масла чистого), ...чтоб возжигать נר (свечу) постоянно» (*Шмот* 27:20). *Менора* Храма, как и другие его принадлежности, отражала определённый аспект творения. Так, Рамхаль (*Адир бамаром*), объясняя скрытый смысл приведённого *пасука*, обращается к словам Пятикнижия, повествующим о сотворении мира: «И поток выходит из Эден, чтобы поить сад...» (*Берешит* 2:10). Две области верхнего мира — Эден и сад — соединены третьей, которая называется потоком. Эта концепция для нас не нова, но сейчас с помощью Рамхаля мы

сможем разобраться в ней более основательно. Опираясь на идущую от мудрецов традицию, Рамхаль учит, что Эден относится к скрытой *Хахме* Всевышнего. *Шефа* того места, то есть Его *Хахмы*, называется שמן (масло). Намёк на это можно обнаружить в словах *пасука* שמן זך (масло чистое). *Гематрия* слова זך — 27 (7+20) совпадает с количеством букв алфавита, включая конечные. В *Хахме* Всевышнего *мекубалим* различают 27 световых потоков (букв), из которых возникла Тора. Таким образом, соседство слов שמן и זך в Пятикнижии указывает, что масло, которое использовали в Храме, символизировало *Хахму* Вевышнего.

Как двадцать семь букв в своих многочисленных сочетаниях образуют текст Пятикнижия, которым мы владеем, так и двадцать семь верхних букв служат корнями, из которых образовалась верхняя Тора. *Пасук* сообщает, что из Эдена — места двадцати семи верхних букв — выходит поток. Опираясь на сказанное, нетрудно догадаться, что он — не что иное, как верхняя Тора. Преемственность трёх звеньев цепочки — Эдена, потока и сада — прослеживается в *гематрии.* Рамхаль связывает поток (верхнюю Тору), соединяющий Эден и сад, с Именем *аШем*. Основание к тому находим у мудрецов: «Всевышний, Тора и Исраэль — одно» (*Зоар* 3:73), где условно поставлен знак равенства между Всевышним и Торой. *Шефе*, берущей начало в Эден и обозначенной как שמן זך, соответствует число 27. Далее *шефа* трансформируется в поток, означающий Тору и, одновременно с этим, Имя *аШем*, чья *гематрия* 26. На том этапе, когда *шефа* претерпевает ещё одну трансформацию, становясь приемлемой для сада, её числовое значение оказывается равным 53: 27+26, но это и есть *гематрия* слова גן (сад): 3+50=53. Числа подчёркивают, что дающий (Эден) и принимающий (сад) предназначены один для другого. Приходит на память аллегория из *Зоар*, в которой царь и царица символизируют *нешаму* и *гуф*, когда высокая *нешама* вынуждена подстраиваться под приземлённый *гуф*. Так и здесь: поток, исходящий из Эден, соизмерим с возможностями сада.

Рамхаль поставил рядом *пасук*, в котором говорится о саде Эден, и *пасук* о *меноре*: «И ты повелишь сынам Исраэля, чтобы взяли себе שמן זית זך (чистого масла),.. чтобы возжигать נר (свечу) постоянно» (*Шмот* 27:20). В этом сопоставлении сад, в который стекается *шефа* из Эден, как נר (свеча) — сосуд, в который наливали שמן זך для постоянного поддержания света. *Гематрия* נר равна 250: 50+200. Рамхаль разбивает число 250 на 248 и 2, где 248 — число органов или *мицвот*, им отвечающих, а 2 — количество букв слова נר. Такое деление отнюдь не формальное, его смысл в том, что буквы נ и ר являются начальными в словах נפש (*нэфеш*) и רוח (*руах*), которыми называют два нижних уровнях души. Одежды *нэфеш* и *руаха* подвержены влиянию *ситры ахра*. Назначение же *мицвот* состоит в очищении одежды от примесей *ра*. *Гематрия* נר (250), представленная суммой чисел 248 (количество органов одежды или *мицвот*) и 2 (уровни души, нуждающиеся в очищении), отражает эту идею. Однако следует помнить: сад Эден орошается потоком, то есть Торой. Подобно этому נר (свеча) горит постоянно, если в неё добавляют שמן (масло). Так и в человеке: для очищения одежды самих по себе *мицвот* недостаточно, необходимо изучение Торы. Идея эта уже обсуждалась, но сейчас она получила более глубокое обоснование. Продолжим изучение, двигаясь в этом направлении.

Рамхаль (*Адир бамаром*, стр.78), объясняя *пасук*: «*Мицва* — свеча, а Тора — свет...» (*Мишлей* 6:23), проводит параллель с *нешамой* и *гуфом* в человеке. *Нешама*, проникая во все органы *гуфа*, оживляет их. Подобным образом свет Торы влияет на свечу, то есть на *мицву*. Причём на каждую из *мицвот*, ведь *гематрия* נר (свеча) отражает все 248 *мицвот* или 248 органов *гуфа* и одновременно 248 органов одежды души. Заметим, что в сравнении Рамхаля Тора не просто соединена с каждой из *мицвот*, но как бы проникает в *мицву*, становясь неотделимой от неё. В этом и есть смысл её сравнения с *нешамой*: *шефа нешамы* не остаётся снаружи, но становится неотъемлемой часть каждого органа.

Та же идея у Виленского Гаона: שמן (масло), символ Торы, проникая в фитиль, питает свечу, то есть даёт жизнь *мицве*. Однако образ, предложенный Гаоном, привносит существенное добавление. שמן подразумевает *Хахму* Всевышнего, корня Торы. Отсюда следует, что Тора поддерживает *мицву* при условии, что она сохраняет связь со своим корнем, то есть с *Хахмой* Всевышнего. Такой Торе присуща *кдуша*.

Эта концепция отражена в расположении букв. Сравним слово מצוה (*мицва*) с Именем יה"וה (*аШем*). Последние две буквы ו"ה у них общие. Посмотрим, как связаны начальные буквы этих слов. Буква מ стоит на десятом месте, а צ — на пятом с конца алфавита. С начала алфавита на десятом месте стоит буква י, а на пятом — ה. Видим, что первые две буквы слова מצוה также связаны с Именем Всевышнего. Буквы י"ה Его Имени мудрецы относят к уровню Его бытия, более высокому, чем тот, которому отвечают буквы ו"ה. Два уровня связаны между собой как корень и ветвь. Применительно к *мицве* это указывает на два уровня её исполнения. Если Тора связана с высоким корнем, то в ней как бы присутствует שמן, и тогда это определённо сказывается на исполняемой *мицве*: она несёт отпечаток двух первых букв Имени — י"ה. В противном случае жизненная сила *мицвы* иная, и ей отвечает окончание Имени — буквы ו"ה. Если же *мицва* лишена Торы, она просто «гаснет», как лишённая масла свеча.

Ошибочно полагать, что *мицва* без изучения Торы незначима. Повеление Всевышнего выполнено, и это обнаружится, когда душе будет суждено вновь соединиться с телом: орган тела станет сосудом, вмещающим в себя свет души. По сути это и есть воскрешение мёртвых. Но это в будущем. В настоящий момент свеча погасла. Поскольку Тора не проникла в *мицву*, у духовного органа нет жизненной силы. Уже то хорошо, что он не пострадал от греха.

Вернёмся к Талмуду: «Тора выше, так как она приводит к действию» (*Кидушин* 40б). В свете сказанного эти слова

можно прочесть так: Тора выше, так как она приводит к качественно иному исполнению. Благодаря ей *мицва* оживает. Этот факт неоспорим, и р. Тарфон с ним, разумеется, согласен. В этом Тора действительно имеет преимущество перед *мицвой*: она воздействует на *мицву*, в то время как исполненная *мицва* не улучшает понимания Торы.

Объяснение, к которому мы пришли, помогает понять нетривальное высказывание Р. Меира: «Если ты устраняешься от Торы, то появится у тебя устранений множество» (*Пиркей авот* 4:10). Одно устранение влечёт за собою множество других. Р. Меир обращает наше внимание на то, что есть вещи, зависящие от Торы. При этом не две или три, но множество. Устранение от Торы вызывает цепную реакцию: всё, что с ней связано, исчезает. Рамхаль (*Адир бамаром*, стр.78) поясняет, что речь идёт о Торе и *мицвот*. В контексте нашего рассуждения это звучит так: Тора приводит к качественному действию. Устранение от Торы выхолащивает исполнение двухсот сорока восьми *мицвот*, как сказано: «...появится у тебя устранений множество». Уместно сравнение: когда душа покидает тело, все его двести сорок восемь органов лишаются жизненной силы.

Может показаться, что связь Торы с *мицвот* односторонняя: сила передаётся в одном направлении — от Торы к *мицвот*, но не наоборот. Так ли это? Царь Давид сказал: «Время делать для *аШем*, они нарушили Тору Твою» (*Теилим* 119:126). Действие для *аШем* — не просто *мицва*, но её высокое исполнение. Уже отмечалось, что *мицва* во имя Небес имеет два уровня. Более высокий из них имеет своей целью *тикун Шхины*. Слова «делать для *аШем*» в этом случае означают «для *Шхины*». Нарушение Торы, о котором здесь говорится, Рамхаль трактует как изъян в её понимании. При таком подходе начало *пасука* говорит о действиях, то есть о *мицвот*, а продолжение, поставленное в зависимость от начала, — о постижении Торы. Но тогда мы вынуждены признать, что не только Тора меняет действие, но и действие оказывает влияние на изучение Торы, — факт далеко не очевидный.

Итак, Тора и *мицва* взаимосвязаны. Попробуем установить суть этой взаимосвязи. Зададимся вопросом: правомерно ли считать, что действие служит завершением изучения? Вспомним, суть любой вещи — это её душа. В этом смысле сама вещь рассматривается как материализация её души. Душа не может существовать в этом мире сама по себе, она нуждается в оболочке, в теле, которое заимствует название от сути. Естественно, оболочка должна отвечать внутренней сути. Поэтому овца своим видом отличается от быка, — у неё другая внутренняя суть. Посмотрим с этой точки зрения на человека. Каждый его орган имеет свой внутренний аспект, так называемую душу, в то же время являясь точкой приложения света *нешамы*. Душа органа абсорбирует свет *нешамы*, и это соединение становится сутью этого органа. Сам же орган служит материализацией этого соединения. В модели «Тора-*мицвот*» это выглядит так: поскольку Тора в *мицве*, как *нешама* в *гуфе*, то *мицва* становится как бы материализацией учения. Если так происходит, то связь Торы и *мицвы* столь прочна, что изучение и действие становятся одним целым. Действие является частью изучения, его завершающей частью.

Нешама, очищая *гуф*, по сути работает на себя, так как для неё это единственный способ придти к *тикуну*. Так же и Тора, — её влияние поднимает *мицвот*. Но, поскольку высокая *мицва* служит реализацией изучения, то сама Тора приобретает черты завершённости, и в этом её *тикун*.

Посмотрим, как мысль о *тикуне* отражена в изученном ранее *пасуке*: «Начало *Хахмы* — страх *аШем*, *сэхел тов* делающим их (*мицвот*). Хвала ему навечно стоит» (*Теилим* 111:10). Мысль царя Давида ведёт нас по вертикали сверху вниз. Начинается с постижения Торы, черпающей жизненную силу из высокого источника — *Шхины*. Вслед за этим — трансформация *сэхел*, и, наконец, материальная реализация высокой *шефы* в форме *мицвот* во имя Небес. В этих трёх ступенях обозначен по существу *тикун* Торы и *мицвот*. Что означает четвёртая ступень: «Хвала ему навечно стоит»?

Какая хвала имеется в виду? Если со стороны людей, то она преходяща: человек уходит из мира и, вслед за этим, из памяти людей, зачастую довольно быстро. Разумеется, бывают исключения, когда память о людях выдерживает испытание временем. Но *пасук* не о них. К тому же, нет сомнения, что были, есть и будут в нашем народе праведники, чьи имена не получили широкой огласки. И если не о людском прославлении говорит *пасук*, то о хвале со стороны Небес, — третьего не дано. А поскольку «хвала ему **навечно** стоит», то подразумевается неземное существование.

Хвала на земле находит выражение в словах, в движении сердца. По другую сторону жизни её форма иная. *Нешама*, достигшая столь высокого *тикуна*, о котором говорит царь Давид, удостоится в будущем особой *шефы*, отличной от той, что придётся на долю остальных, не столь преуспевших в служении *нешамот*. На языке Небес восхваление избранных — это *шефа*, которая ожидает их в Грядущем мире, «навечно стоит», как сказал царь Давид.

Но что происходит, если изучение Торы не соединено с высоким источником, о котором говорит царь Давид, если оно не отвечает своему истинному назначению, не питает *мицву*-свечу? Читаем в Талмуде: «Устранение от Торы приводит к скуке» (*Ктубот* 59б). Простое понимание: человек, далёкий от изучения Торы, скучает. Разумеется, это не так. Перед нами один из многочисленных примеров того, что слова мудрецов нельзя понимать буквально. Что же они в данном случае означают?

За этим высказыванием скрывается глубокая идея. Ключом к её пониманию является слово שעמום (скука). Разобьём его на две части: שע и מום. Подсчитаем *гематрии* каждой из частей. Начнём с ע"ש: 300+70=370. Это число описывает высокую, весьма высокую область в бытии Всевышнего. Имя Всевышнего א"ל связано, в частности, с распространением *шефы* от верхних сфер к нижнему уровню Его бытия,

которое, как неоднократно отмечалось, служит корнем всего мироздания. Запишем буквы этого Имени, как они произносятся, и подсчитаем возникающие при этом *гематрии*. Буква א произносится как אל"ף: 1+30+80=111, а буква ל — как למ"ד: 30+40+4=74. Сумма двух чисел равна 185 (111+74). Учитывая, что *шефа* распространяется как по правой части верхних миров (качество *хэсэд*), так и по левой части (качество *дин*), удвоим получившееся число: 185×2=370 — а это *гематрия* ש"ע, первой части слова שעמום (скука). Результат неожиданный. Трудно предположить, что высокая *шефа* вызывает скуку. Теперь подсчитаем *гематрию* второй части этого слова — מום: 40+6+40=86. Это число совпадает с *гематрией* Имени *Элоким* — אלהי"ם: 1+30+5+10+40=86. В одном из своих проявлений Имя *Элоким* отвечает нижнему уровню бытия Всевышнего, тому, куда стекается *шефа* со всех предшествующих уровней.

Итак, *гематрия* обнаруживает в слове שע"מום (скука) скрытый смысл: начало слова (שע) указывает на источник *шефы*, а конец (מום) — на место, в которое *шефа* поступает. Настораживает, что מום имеет самостоятельное значение, а именно: изъян, увечье. Очевидно это свидетельствует о том, что нижний уровень не готов воспринять *шефу*. Речь идёт о распределении *шефы* в верхнем мире, но человеку позволено в этом участвовать. Согласно объяснению Рамхаля (*Адир бамаром*, стр. 78), готовность воспринять *шефу* нижним уровнем во многом зависит от того, насколько изучние Торы на земле отвечало своему истинному назначению. Верхний мир чуток к происходящему внизу. Если изучение Торы не соответствует высокому стандарту и никак не влияет на *Шхину*, то и *шефа* от высокого источника не будет направлена к *Шхине*. И всё же неясно, какое отношение это имеет к скуке.

Причина скуки указана в Талмуде: «Отстранение от Торы приводит к скуке» (*Ктубот* 59б). Вспомним похожее высказывание р. Меира: «Если ты устранишься от Торы, у тебя

появится устранений множество» (*Пиркей авот* 4:10). Согласно толкованию Рамхаля, устранение от Торы означает, что изучение лишено завершённости, так как не влияет или мало влияет на выполнение *мицвот*. Как следствие, *мицва*, лишённая притока жизненной силы, становится вялой, скучной. В зрительном образе, предложенном Виленским Гаоном, свеча угасает. То же происходит в верхнем мире, о котором идёт речь в Талмуде. Устранение от Торы здесь не что иное, как остановка потока *шефы*. И тогда нижний уровень верхнего мира в значительной степени лишается жизненной силы. Слова «вялый» и «скучный» уместны для описания его состояния.

Уточним, о каком устранении идёт речь. Любое явление или объект в верхнем мире, равно как и в мире нижнем, имеет два аспекта: внутренний и внешний, своего рода *нешаму* и *гуф*. Внутреннее порождает внутреннее, а внешнее — внешнее. Ясно, что жизненная сила — признак *нешамы*, то есть внутреннего аспекта. Тора — не исключение, у неё тоже две стороны. Внутренняя возникает там, где Тора связана с высоким корнем. Для человека это как связь с корнем *нешамы*, со *Шхиной*, а для верхней Торы — соединение с *Хахмой* Всевышнего. Ослабление связи с корнем сказывается негативно на внутреннем аспекте Торы, на её *нешаме*.

Устранение от Торы может быть двояким: либо оно полное, когда и внешний аспект исчезает, либо частичное, когда исчезает её *нешама*. В первом случае *мицвот* (внешний аспект Торы) просто отсутствуют. Во втором — теряют свою жизненную силу, становятся скучными. Применительно к Небесам звучит так: нижний уровень (аналог *мицвот*) получает *шефу* внешнюю, а внутренней *шефы* он лишён. И это — внутреннее устранение. Творение, являющееся продолжением нижнего уровня, продолжает существовать благодаря внешней *шефе*, но ему «скучно». Внутреннее устранение Торы (нижней или верхней) порождает скуку.

Состояние, противоположное скуке, — радость и веселье. Про это сказано: «...возрадуется *аШем* Своим деяниям» (*Теилим* 104:31). Понятно, что радость Всевышнего — не человеческое веселье. Тогда в какой форме она проявляется? Ответ очевиден. Поскольку Его скука выражается в сужении светового потока, а более точно, в сужении внутренего аспекта этого потока, то радость проявляется в его расширении, но тоже по внутреннему параметру.

Слова «возрадуется *аШем*» означают, что Всевышний пошлёт внутреннюю *шефу*, несущую жизненную силу. Куда именно пошлёт? *Пасук* объясняет: «Своим деяниям». В действии различимы три стадии: зарождение, развитие и завершение. Содеянное отвечает третьей ступени — завершению действия. Лишь на этом этапе возникает радость. Однако полная радость Всевышнего наступит лишь в конце времён, и это отмечено в *пасуке*, в его первой части: «Да пребудет слава *аШем* **вовек**...». Слово «вовек» адресовано к эпохе, когда уже завершён общий *тикун* мироздания. Смысл же, как писал р. Хаим Виталь, в том, что действия Всевышнего получат своё завершение, и тем самым Его бытие обретёт совершенство. Первостепенная роль в этом процессе, как мы убедились, отведена Торе, верхней и нижней. Завершением верхней Торы является *тикун* внутреннего аспекта действий Всевышнего. Что касается *тикуна* Торы нижнего мира, то он отдан в наши руки. При этом следует помнить, что стремиться к выполнению этой миссии следует не столько для своего блага, сколько для *тикуна* «Верхнего Человека», бытия Всевышнего, ибо такова роль, отведённая людям в Его плане. Для этого мы и созданы. И потому Всевышний заповедовал нам трудиться над Торой, не покладая рук. Так считал наш учитель — великий *мекубал* Ари-заль (*Шаар Руах акодеш*).

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

авера (мн. ч.- аверот) — грех, нарушение закона Торы или повеления мудрецов

авода зара — идолопоклонство, служение чужим богам

авот — праотцы: Авраам, Ицхак, Яаков

«Авот» — Трактат Мишны «Пиркей Авот», где собраны высказывания и поучения мудрецов

агада — вошедшие в Талмуд и Мидраши притчи, аллегории и поучения мудрецов мировоззренческого характера, не относящиеся к алахической части Устной Торы

алаха — законы, повеления, предписания, установленные Торой и мудрецами

Амида — молитва, произносимая трижды в день. Её другое название — Шмонэ-эсре; произносится стоя (б'амида)

аШем — одно из Имён Творца

битахон — упование на Творца, вера в Его помощь

браха (мн. ч.- брахот) — благословение

брит мила — обрезание

бхира — свобода выбора

галут — изгнание

ган Эден — Эденский сад, рай

Гаон — титул величайшего знатока еврейского Учения

гвура — сила, могущество

геином — преисподняя, чистилище, ад

гематрия — числовое значение букв еврейского алфавита

гер (мн. ч. - герим) — нееврей, принявший иудейство в соответствии с еврейским законом

геула — освобождение, избавление

гибор (мн. ч. - гиборим) — богатырь, силач

гилгуль (мн. ч. - гилгулим) — возвращение души в материальный мир

гуф — тело

даат — один из атрибутов разума

двекут — тесная связь, «прилепление»

дин — суд, закон

ецер ара — сила влечения ко злу, злое побуждение

ецер атов — стремление к добру

зивуг — пара; соединение

ират аШем — страх перед Б-гом

ират шамаим — страх перед Небесами, что близко к понятию «ират аШем»

Йом Кипур — Еврейский праздник — День очищения и искупления

Кабала — тайное учение Торы

кавана (мн. ч. - каванот) — намерение, сосредоточение

кдуша — святость

килкуль — разрушение, порча

кисе акавод — Трон Славы Всевышнего

клипа (мн. ч. — клипот) — шелуха, кожура

коэн (мн. ч. - коаним) — потомок первосвященника Аарона

лашон акодеш — буквально: «священный язык», язык Торы и пророков

лешем шамаим — во имя Небес

мазаль — буквально: «знак зодиака», часто употребляется в значении: «везение», «удача»; другое значение — предначертанность

малах (мн. ч. - малахим) — ангел

махане — лагерь, стан

махлокет (мн. ч.- махлокот) — разногласия, споры, ссоры

маца — пресные лепёшки из незаквасившегося теста, которые заповедано есть в Песах

Машиах — избавитель Исраэля

мекубал (мн. ч. - мекубалим) — знаток тайного Учения, Кабалы

менора — светильник, относящийся к священной утвари Храма

Меркава — Небесная колесница

мида (мн. ч. - мидот) — качество характера

мидраш — агадическое толкование стихов Танаха

мин — вероотступник

мицва (мн. ч. - мицвот) — заповедь, повеление Творца

Мицраим — Египет

Мишна — Устный Закон в шести разделах, содержащих в общей сложности шестьдесят три трактата, который собрал воедино р. Иеуда Анаси

нер — свеча

нешама (мн. ч. - нешамот) — душа или верхняя часть души

нэфеш — душа или нижняя часть души

паро — фараон

парса (мн. ч. - парсот) — мера длины, равная 8000 амот (примерно 4,5 км.)

пасук (мн. ч.- псуким) — стих Танаха

Песах — праздник, отмечаемый в честь избавления из египетского рабства

«Пиркей Авот» — «Поучения отцов» — трактат Мишны

Пурим — праздник, отмечаемый в честь чудесного спасения еврейского народа в период между разрушением Первого Храма и возвращением в Сион в дни Эзры и Нехемии

ра — зло

рахамим — милосердие

раша (мн. ч. - решаим) — злодей, грешник, нарушитель заповедей Торы

Рош Ходеш — праздник Новомесячья; начало нового месяца по еврейскому календарю

руах — дух, ветер. Второй из трёх уровней души

руах акодеш — Дух Б-жий, способность души постигать тайное

сатан — сатана, ангел зла

ситра ахра — буквально: «другая сторона», сила зла, противостоящая воле Творца

сэфер (мн. ч. - сфарим) — книга

сэхел — разум

сэхел тов — добрый разум; разум, преисполненный мудростью

талмид (мн. ч. - талмидим) — ученик

талмид хахам (мн. ч. - талмидей хахамим) — еврейский мудрец, знаток Учения

Талмуд — Устная Тора

тана (мн. ч. - танаим) — мудрец Торы раннего периода (ок. 3830-4000)

ТаНаХ — аббревиатура: Тора (Пятикнижие), Невиим (книги Пророков), Ктувим (Писания). 24 священные книги.

теилим — книга псалмов — одна из 24 книг ТаНаХа

тикун (мн.ч.- тикуним) — исправление

тов — благо, добро; то, что угодно Творцу, что хорошо и правильно в Его глазах

Тора — 1. Пятикнижие

2. Б-жественное Откровение, дарованное Всевышним еврейскому народу, изложенное в письменном виде в Пятикнижии

3. в широком смысле — еврейское Учение

тосфот — комментаторы Талмуда (XI — XIV вв.)

тума — ритуальная нечистота; духовная нечистота

тфилин — филоктерии, накладываемые на голову и руку и содержащие пергамент с отрывками из Торы

тшува — возвращение

хамец — квасное, запрещённое к употреблению в праздник Песах

Ханука — восьмидневный праздник в память о чуде, сопровождавшем освобождение Храма в восстании Маккавеев против греко-сирийцев

хахам (мн. ч. - хахамим) — мудрец

хахма — мудрость

хахмат эмет — Кабала

Хумаш — Пятикнижие, письменная Тора

хэсэд — добро, благодеяние, милость

цадик (мн. ч.- цадиким) — праведник

цедака — благотворительность

целем Элоким — образ (по образу) Всевышнего

цицит — шерстяные нити, прикрепляемые к четырёхугольному одеянию мужчин

шабат — суббота, седьмой день недели — день особой святости и заповеданного Торой отдыха

Шакай — одно из Имён Б-га

шамаим — Небеса

шефа — духовная энергия, духовный свет

шофар — бараний рог, в который трубят в праздник Рош аШана и на исходе Йом Кипура

Шулхан Арух — свод еврейских законов

Шхина — уровень бытия Всевышнего, наиболее приближенный к творению

Эден — корень сада Эден

Эдом, царство Эдома — четвёртое царство в видении пророка Даниэля;

галут со времён Римского владычества до наших дней

Элоким — одно из Имён Всевышнего

эмет — истина

эмуна — вера

эрев рав — буквально: «большое смешение». Часто употребляется для названия массы инородцев, вышедших из Египта вместе с евреями

эрец Исраэль — земля Израиля

эц — дерево

эц адаат — древо познания

эц адаат тов в'ра — древо познания добра и зла

эц хаим — древо жизни

ДРУГИЕ КНИГИ ЭТОГО АВТОРА:

М. Левуш “Четыре царства”. *Издательство Швут Ами, 1998.*

М. Левуш “По образу и подобию”. *Иерусалим, 2002.*

М. Левуш “Перкей авот. Изучение Мишны”. *Иерусалим, 2005.*

Статьи и аудио уроки автора помещены на сайте:

www.mlevush.com