



Моше КОРДОВЕРО

Великий
ОАЗИС

ЭЛИМА Равти

1548г.

Перевод
Бабий Андрей



Моше Кордоверо Великий ОАЗИС - ЭЛИМА Равти

<https://litres.ru/74546839>

SelfPub; 2026

Аннотация

«Элима Рабати» (Великий Оазис / Сефер ха-Элима) — глубочайший труд по теоретической каббале, созданный выдающимся мистиком XVI века раби Моше Кордоверо (Рамаком).

Задуманная как логическое продолжение и углубление его знаменитого «Пардес Римоним», книга призвана разрешать сложнейшие метафизические противоречия, исследовать тончайшие механизмы Божественной эманации и анализировать тексты книги «Зогар». Уникальная структура труда опирается на библейскую метафору оазиса Элим: она разделена на 12 «Источников» (мааянот), включающих подразделы-«пальмы» (тамарим) и главы (праким).

Книга охватывает широкий спектр тем: от природы Бесконечного света (Ор Эйн Соф) и динамики миров АБИЕ до внутреннего устройства системы Сфирот и Парцуфим. Издание требует серьёзной предварительной подготовки в

области классической каббалы и по праву считается вершиной аналитической мысли Рамака.

Содержание

Глава	10
Рекомендации (Аскмот)	13
Дар памяти (Минхат захирон)	19
Предисловие переписчика и корректора	21
Я покажу тебе истину — истинные слова, которые содержатся в книгах наших святых учителей.	32
Прекрасная молитва перед тем, как войти внутрь в Святая Святых	37
Первый Источник — Маян - «эйн коль ха-арец» и первая Пальма — «Тамар»	39
Глава 1. Основание веры	40
Глава 2. Столп служения	45
Глава 3. О непостижимости Его сущности	49
Глава 4. О единстве Эйн Соф и сфирот	55
Глава 5. Очищение представлений о сфирот и Эйн Соф от всякой телесности	60
Глава 6. Он создал всякое существующее	68
Глава 7. Древность Бога не имеет ни конца, ни меры	74
Глава 8. Непостижимость Эйн Соф	80
Глава 9. Предостережение от всякого воображения Божества	86

Глава 10. О непостижимости Божества и пути «бег и возвращение»	93
Глава 11. Единство Бога и единство сфирот	97
Глава 12. Эин Соф как причина всего и невозможность приписывать Ему причину	102
Глава 13. Обновление творения и отсутствие предвечного наряду с Ним	107
Глава 14. Неизменность Божества и отсутствие изменения в Его воле	112
Глава 15. Разрешение противоречия между обновлением творения и неизменностью Божества	117
Глава 16. Путь Каббалы и путь исследователей	123
Глава 17. Постижение Божественности через сфирот и ступени нисхождения	129
Глава 18. Единство Божества и действие через сфирот	133
Глава 19. Высшее Божество и непостижимость Эин Соф	139
Глава 20. Порядок ступеней и взаимное облачение причин	147
Глава 21. Единство Бога и единство сфирот	153
Глава 22. Эин Соф как причина всего и границы исследования	159
Глава 23. Нисхождение духовных ступеней и облачение миров	164

Тамар 2 «Эйн коль»	169
Глава 1. Об удалении атрибутов и о доказательствах, относящихся к этому	170
Глава 2. Об именах и атрибутах: их неприменимость к Эйн Соф	179
Глава 3. Единство Божественного и десять сфирот: трудность атрибутов и действий	183
Глава 4. Единство Божественного и три уровня проявления сфирот	187
Глава 5. Единство Маациля и Нэацаля: предвечность, единство и полнота	191
Глава 6. Воля воля: излияние Эйн Соф и подготовка вновь возникшего	200
Глава 7. Воля желаний и ступени Кетера	203
Глава 8. Новшество, душа и облачения Эйн Соф	206
Глава 9. Разрешение большого затруднения: суды, облачения и действие Эйн Соф	211
Глава 10. Знание, единство и выбор: как Эйн Соф знает, не изменяясь	221
Глава 11. Единство Эйн Соф и возникновение множественности в Кетере	232
Глава 12. Дополнительное объяснение: Кетер, Воля волений и связь Творца с эманированным	237
Глава 13. Предел и мера: как от безграничного Эйн Соф возникает ограниченное творение	241
Глава 14. Откуда материя: составность миров и	245

нисхождение формы и материи	
Глава 15. Откуда появился суд: корень Гвуры и её проявление	249
Глава 16. О множественности: откуда происходит нечистота	256
Глава 18. О знании вещей: благо, зло и три вида речи	264
Глава 19. Три начала управления и аспекты надзора в Кетере	269
Глава 20. Вера в единство сфирот и управление Эин Соф	284
Глава 21. Нисхождение и восхождение: множественность действий и единство в Кетере	289
Тамар 3	294
Глава 1. Сфирот как следствия и различие их действий	295
Глава 2. Провидение, мера действий и сфирот как инструменты	300
Глава 3. Единство сфирот в «воле всех волей» и их нисхождение	310
Глава 4. Потомство, мужское и женское начала и нисхождение сфирот	315
Глава 5. Четыре бхины в Ацилуте и нисхождение сфирот	320
Глава 6. Укоренение сфирот в Кетере, Даат и Бине	326

Глава 8. Тиферет, Малхут и строение судов	335
Глава 9. Нисхождение ступеней и сохранение существования	340
Глава 10. Постижение, взаимное включение и подъём сфирот	343
Глава 11. Порядок первенства сфирот и его изменения	351
Глава 12. Десять сфирот, Кресло и единство Эин Соф	356
Тамар 4 — «Глаз земли»	361
Глава 1. Тайна меры и Линии измерения (Кав ха-Мида)	373
Глава 2. Частные меры сфирот и Линия меры	382
Глава 3. Мера, дух жизни и облачение Айн-Софа	388
Глава 4. Линия меры (Кав ха-Мида) и её сущность	393
Глава 5. Линия меры, постижение и три меры	402
Глава 6. Три свойства Кав ха-Мида	407
Глава 7. Язык меры, величины и чисел в словах Рашби	412
Глава 8. Десять сфирот, включения и Линия меры	417
Глава 9. Мера	422
Глава 10. Мера и Линия меры (Кав ха-Мида)	426
Глава 11. Точка, линия, плоскость и тело: стадии раскрытия сфирот	429

Глава 12. Арха: длина как мера Хеседа	434
Глава 13. Ширина	436
Глава 14. Глубина и высота	439
Глава 15. Круг и квадрат	441
Глава 16. О числах и вычислениях	444
Глава 17. О связи десятки	451
Глава 18. Мера локтя (ама) и его тайна	453
Глава 19. Зерет, тефах и мера ама	455
Глава 20. Тефах, зерет и две буквы hey	457
Глава 21. Пять пальцев	459
Глава 22. Меры, категории и числа в Кав ха- Мида	460
Глава 24. Три категории Кав ха-Мида: Бина, Тиферет и Малхут	465
Глава 25. Мера точки и тайна Танат	467
Глава 26. Тайна «виллок»: соединение Хеседа и Гвуры	470
Глава 27. Буцина, Нециса и тайна Линии меры	472
Конец ознакомительного фрагмента.	478

Моше (Моисей) Кордоверо Великий ОАЗИС - ЭЛИМА Равти

Глава

Книга «Элимá Раватí» (в традиционном еврейском произношении — «Илимá Равти», ивр. ספר אֵלִימָה רַבְתִּי, часто просто «Сефер ха-Элимá» / «Книга Элима») — это один из фундаментальных и наиболее глубоких трудов по теоретической каббале, написанный выдающимся цафским מַכְרֹב (каббалистом) раби Моше Кордоверо (Рамаком) (1522–1570).

Ниже приводится подробный обзор того, чему посвящена эта книга, какова её структура и её место в наследии автора.

1. Характер и назначение книги

Продолжение и углубление «Пардес Римоним»: Если знаменитый труд Рамака «Пардес Римоним» («Гранатовый сад») служит масштабным систематизирующим введением и обзором всей теоретической каббалы, то «Элима Равати» создавалась как книга высшего уровня углубления. В ней автор рассматривает тончайшие метафизические механизмы, разрешает сложные концептуальные противоречия

(«студийные» трудности текстов Зогара и ранних пророков) и даёт исчерпывающие ответы на сложные вопросы мистической философии.

Название: Название восходит к библейскому названию места **Элим** (אֵילִם — оазис с двенадцатью источниками воды и семьюдесятью пальмами, упомянутый в Торе при исходе из Египта). Соответственно, структура книги опирается на эту метафору водного источника и растительности.

2. Структура труда

В отличие от других книг Рамака (где используется деление на «врата» / *шаарим*), «Элима Рабати» построена по уникальной схеме:

Книга разделена на **12 разделов**, которые автор называет «**Мааянот**» (מַעְיָנוֹת — «Источники»).

Каждый «Источник» подразделяется на подразделы, имеющие «Тамарим» (תְּמָרִים — «Финиковые пальмы» / «ревя») и «Праким» (פְּרָקִים — «Главы»).

3. Главные темы и содержание

Внутри этих 12 «Источников» Рамак разбирает ключевые пласты каббалистического учения:

Природа Божественного эманационного света и сосудов: Исследование тончайших взаимодействий между бесконечным светом (*Ор Эйн Соф*) и первыми стадиями формирования сосудов (*келим*).

Динамика миров (АБИЕ): Подробный анализ миров Ацилут, Брия, Йецира и Асия, а также процессов перехода

влияния между ними.

Система Сфирот и Парцуфим: Углублённый анализ структуры десяти Сфирот, их внутренних взаимосвязей, динамических аспектов и проявления божественных ликом (*парцуфим*).

Устранение противоречий в текстах: Разрешение текстовых и философских коллизий между различными отрывками из книги *Зогар* и сочинений предтеч каббалы. Автор доказывает внутреннее единство и безошибочную логику традиционного мистического учения.

«Элима Рабати» требует от читателя серьезной предварительной подготовки в области классической каббалы (желательно — знания того же «Пардес Римоним» или базовых разделов «Зогара») и считается вершиной аналитической мысли раби Моше Кордоверо.

Рекомендации (Аскмот)

Великие гаоны, столпы дома Израиля, светила древнего поколения во всех концах земли, славные, хвалимые и превозносимые, заседающие на троне раввината в странах Австрии и России.

[Вот] этот муж, брат наш с Запада, раввин Р. Д. Й. (рав Давид), да хранит его Скала и да живёт! Великий муж, святой книжник из знатоков сокровенного смысла Торы! Чистый и святой, устанавливающий границы книги «Пардес» [в рукописи]! Находятся у него рукописи книги «Элима», разъясняющие корни святости в соответствии с тем, что написано в книге «Шем ха-Гдолим» рабейну ХИДА (Хида) блаженной памяти. И святые тайны сии суть то, что не было прояснено и не освещено во тьме, но было дано ему раввинами общины Шобун (Шонов) из книг Устной Торы, которые передал им великий гаон, светоч Израиля, наш учитель и раввин Иегуда Бабиш блаженной памяти; ибо нет сомнения, что Моше, великий книжник Израиля, — это святой РАМАК [наш учитель и раввин Моше Кордоверо] благословенной памяти, да защитит нас его заслуга, и дал он разрешение напечатать её. Желаю я, чтобы дошли до него эти слова, побуждающие всех мужей верности оказать ему содействие телом и имуществом, чтобы осветить мир светом этой книги, ибо в ней познаются тайны святыни, которые были сокрыты. И не доз-

волено человеку возвращаться и перепечатывать её в течение десяти лет со дня выхода книги в свет, дабы не подвергнуться проклятию посягающего на между ближнего своего; а тому, кто послушает, да пребудет на нём благословение! И спасение, и заслуга святого предка да будут ему в помощь во всякое время и час! И ниже подписываюсь я, получающий книгу, прах святых, вышеназванный Йозеф Хопаркин.

Также пришёл к [нам] превознесённый раввин, наш учитель и раввин Давид Коэн из святого города Хеврона, да будет он устроен и утверждён в скором времени, и в руке его священное рукописное письмо, изречения почившего из святого и чистого места — Гаона, Каббалиста, Богочеловека РА-МАКа, да будет благословенна его память, и сказано о нём: «призывающий его имя „Элима“». И вот, свидетельствовать о драгоценности сочинения — по моему мнению, это выше всяких сомнений, ибо кто слеп, что не видел, и кто глух, что не слышал о всесожжении хвал, славе Израиля и о том, что святым нарекут его — РАМАКа, да защитит нас его святая память, которому открылись все сокровенные тайны сокровищ мудрости, и все мудрецы черпали из источников его мудрости, как известно и прославлено. И не пришёл я ныне иначе, как только побудить щедрых из народа нашего, да спасёт Он, которые в тени мудрости и тени денег благоволят быть в помощи упомянутого чудотворца, дабы смог он исполнить своё доброе намерение распространить столь ценную книгу — «хранящий смоковницу будет есть плоды её» (Притчи

27:18). И да не будет позволено нашим братьям посягать на межу упомянутого издателя и платить ему злом за ту великую доброту, которую он сделал в Израиле, и подпадать под проклятие посягающего на межу и т. д. Эти мои слова — во славу святой Торы и во славу продолжателя дела святого Гаона-Автора, да упокоится в эдеме его душа. Написано с помощью Бога, 5 тевета 5639 года. — Гирш Орнбах, минчанин.

Драгоценный муж, идущий из земель живых, чтобы распространить наружу из наших глаз сокровища сокровенной мудрости, которая была сокрыта и спрятана в книгохранилищах в рукописях, — книга «Элима» божественного РАМА-Ка блаженной памяти, в которой доля законодателя сокрыта (Втор. 33:21), и источники здесь и там, к лицам херувимов, покрывающих крыльями своими давир их (ср. 3 Цар. 8:7), сокровенные вечностью в тайнах мудрости. И я — один из подписавшихся взять книгу по выходе её в свет, и всякий, кто смотрит с благословением, принесёт это благословение в свой дом за полную плату. Садлиг, 5 ава. — Меир Лич Салинис.

Раввины общины Кехилот Нухот [всех общин] приняли получить книгу, да, книгу «Элима», когда она выйдет из типографии, по цене, которая будет назначена мне, и укрепить руки делающих заповедь. И «желающий блага да укрепит силу свою для Торы», и заслуга святого издателя пребудет с ним и с сыновьями его для совершенного спасения. И пришёл я сюда, в день четвёртый, 8 ияра, в свете книги «Элима»

сего года, здесь, в Люблине. — Речения Шнеура Залмана, упомянутого выше, и секретаря издательства А. Р. Х.

«Как рубин, топаз и изумруд, если в уголке брошены, кто не спасёт обеими руками, чтобы взять хотя бы вдвое?», тем более что слова наших учителей драгоценнее золота и отборного жемчуга — кто не направит своё сердце в правде, чтобы наполнить руку свою печатью? Поэтому и я укрепил руку свою также получить этот труд по выходе его в свет. Я подписался здесь, 13 тишрея 5634 года, здесь, в Витебске. — Секретарь издательства Йекутиэль Залман Ланда.

Также и я присоединяюсь к совершающим столь великую заповедь ради пользы множества — издать столь драгоценную весть. И поэтому я прихожу по стопам великих раввинов, которые уже предвосхитили меня подписью и подтверждением руки нашего господина раввина, нашего учителя и раввина Давида Коэна, да хранит его Скала, ныне здравствующего, и да будет воля Всевышнего, чтобы я принял без обета одну книгу, как только она выйдет из типографии согласно разрешению цензуры. И я также подписываюсь здесь от имени Его Святейшества, да продлятся его дни и годы в доброй жизни, который также получит одну книгу, когда она будет отпечатана в соответствии с государственными правилами и исключительно с разрешения цензуры; и тогда получит, с Божьей помощью, также Его Святейшество, да продлятся его дни и годы в доброй жизни, одну книгу. И поистине достойно и правильно, чтобы завершил нынешний раввин на-

чатое им благое намерение, и уже принял честь нынешнего раввина, мудрец от Его Святейшества, светоч наш, рав Залман Зинскер.

Примечательно, сколь почтен день, в который мы удостоились света сокрытой книги «Элима» от божественного мужа, автора «Пардеса», рукописи, бывшей сокрытой до сегодняшнего дня. И ныне пробудился раввин Р. Д. Й. (рав Давид), чтобы принести её к печати с разрешения цензуры. Да будет Господь ему в помощь перевести дело из потенциала в действительность, и великая заповедь — быть ему в помощь. И поскольку великие раввины во многих городах уже пробудились, и издатели трудились на местах своих и в поселениях своих, то речи мои кратки. И да сможет эта великая заповедь встать на защиту их правоты, и да будет им благо во все дни во всяком благе. И я также приму книгу, когда она будет отпечатана по разрешению цензуры. А чтобы не оказались исполнители заповеди повреждены, упаси Боже, счёл я себя обязанным уведомить и предупредить, что мы обязаны не посягать на межу раввина Р. Д. Й., да хранит его Скала, доставляющего в печать, и в течение десяти лет со дня завершения печати не будет она отпечатана без его разрешения. А послушавшему пребудет благословение добра. — Арье Лейб, раввин общины Динабурга.

Также Адмор, святой раввин, да продлятся его дни и годы в доброй жизни, получит, с Божьей помощью, святую книгу «Элима» от святого божественного [автора], да упокоится в

эдеме его душа, с Божьей помощью, по выходе её из типографии, и... [пропуск в оригинале]. И поистине каждый богобоязненный человек восплает желанием помочь рукам исполнителей этой заповеди распространить родник этой мудрости по лицу вселенной. Понедельник, у реки Нарев (или Неман), 27 числа месяца тарла (5635) года, здесь, в Люблине. — Речения пишущего по священному повелению, слуги святого раввина.

Также я получу, с Божьей помощью, книгу по выходе из типографии по разрешению цензуры, и я также возьму святую книгу, упомянутую выше, по выходе из типографии. И подписался я, младший [из мудрецов], Дов Бериш, сын раввина, светила нашего, нашего учителя и раввина А. Речения пишущего по повелению чести нашего учителя и ребе, да продлятся его дни и годы в доброй жизни, вышеупомянутого нашего учителя и раввина Д. — Покорный Ицхак Яланда.

.

Дар памяти (Минхат захирон)

Таковы слова РАШБА" в респонсе, симан 581: Свойство Торы таково, что она записывает и провозглашает делающих заповедь; и если Тора поступала так, мы должны следовать путям Торы, ибо они пути приятные. Вот при спасении Йоны и т. д. И в книге «М.» на стр. 143 встали и написали: „Йосев бен Йоэзер ввёл одну, а сын его ввёл шесть“. Отсюда ты учишь, что имели обычай записывать имена посвящённых небесам, чтобы была им добрая память за заповеди и чтобы открывать дверь делающим заповедь, — конец цитаты.

И во благо да будет помянуто имя славного мужа, преуспевающего в Торе, благочестивого, знаменитого и хвалимого Моһар р. Саадии Элиба Златаперского из святой общины Кременчуга, да хранит её Всевышний, который взял на себя эту великую и страшную заповедь — взять за обычай за свой счёт содержать меня за своим столом в полном достатке без какого-либо недостатка во всём необходимом, чтобы я мог успокоить свои мысли и спокойно переписывать святую книгу, и я пробыл в его доме много дней. Воздаст же Всевышний воздаянием за его праведность от его рабов и в качестве награды за его деяния в мире истинном (альма де-кашот). А его милым и приятным сыновьям — да помянет их Господь во благо, и да возвысится их рог в чести и мире в их уделе, и да пребудет благословение в шатрах их, в духовном

и материальном, благословением Б-га во всём добре вдвойне, пока не взойдём мы с радостью в Сион и Иерусалим, да будет вскорости, в наши дни, аминь.

Предисловие переписчика и корректора

Святая книга «Элима» наших учителей, взирающих на красоты Израиля, которые стараются с щедрым сердцем заниматься корнем Моше, человека Б-гоподобного, РАМА"Ка לְצִוְיָק, оставившего после себя благословение и жизнь для тех, кто жаждет заниматься тайнами и их утончённостью; благодаря этому мы удостоимся взойти с радостью на землю живых.

И вот, сказали слово своё верно: ибо вещь известная и прославленная всеми, что правит связка этой мудрости, как разъяснено в книгах. И во главе этого — этот человек, Моше, Б-гоподобный РАМА"К, сотрясающий землю гласом своим, и озарит он стезю вслед за ним в своём сочинении «Ор ха-Наар» (Свет отрока), см. там. Но вот, я пришёл упомянуть одно новшество, которое ещё не видела видящая глаз в его труде на «Сефер Йецира», и оно до сих пор в рукописи, чтобы упомянуть его душу, и оно таково: хотя это не совсем его слова, я направляю все [смыслы] к тому, что он имел в виду в своём слове.

И вот, мало того, что это является чудом в глазах каждого — изучать тайну Каббалы при ограниченности постигающего и глубине постигаемого, он, блаженной памяти, доба-

вил ошеломляющую трудность. Ибо сказано в Гемаре, что вопрошает: «Зачем Всевышний поступил так с последним поколением, которое действовало и делало вместе с ними, чтобы ввести их в Свои чертоги, чтобы показать им дело Меркабы и Творение Мира, сокрытые от глаз всякого живого?» — то есть даже от высших ангелов, которые живы и существуют, и открыты пред ними люди, чьим основанием является прах, и единственно кому открыты горькое и быстротечное, и обитающие в воздухе «צ"ן» (х-ц), происходящем от левого воздуха, чей мир разумов чист, все дела рук их, и где воссияет имя Его — Он. И по этой причине это является устрашением для простолюдинов из простого народа, ибо там обитают и пребывают глубокие сокрытые тайны.

И кто привёл бы меня в дни прежние, когда мы пребывали в доме Его святилища и облако Господне над ним, и не было в их руках (то есть в качестве явного раскрытия) внутренней стороны Торы и её тайн, а лишь — исполнение заповедей во всём, что обретается в корне Моше на шести уровнях.

И суть этой трудности, великой в глазах видящих, и как сказал он, и установил её [смысл] перед народом, и скажет тебе: также и в глазах Израиля никто ничего не ведаёт, однако он блаженной памяти предал мудрый совет, возвысил знание, дабы удалиться от преисподней внизу, и возвеличил Тору, и прославил её. И он приводит справедливую притчу и говорит: ибо царь удерживает естественное на кухне; вот, даже если садовник находится в равном отношении [с царём],

царь не заботится о садовнике, кроме как даёт ему всю положенную пайку и прочие вещи вместе с остальными домашними и постоянную трапезу — то, что они едят и пьют, и не выделяет ему денег сверх того на какое-то особое блюдо специально для него, говоря, что в этом нет нужды, поскольку посредством того, что он обеспечил их пайку, мясо и питьё для всех домочадцев, в этом найдётся у него излишек, и он поддержит себя той пищей, что находится в их распоряжении.

Но если, не дай Бог, случится с ним лёгкое недомогание по какой-то причине, так что он не сможет есть плохую пищу, тогда царь начинает заботиться о садовнике особым образом: давать ему виды сластей, очищенную воду [или лекарственные смеси] и растёртые снадобья, говоря так: «Ныне домашний садовник не может переносить пищу остальных домочадцев, ибо они здоровы, а его организм расстроен, и поэтому ему станет хуже». И тем более, если с садовником случится тяжёлая слабость, тогда входит в обычай природы заботиться о садовнике всё больше и больше, и он приводит верного врача, чтобы тот дал ему совет, как вести себя с садовником в отношении пищи и питья так, чтобы тот смог вынести это.

Но когда, не дай Бог, с садовником случается слабость, которая является страшной опасностью, когда у всякого едящего сладость души наступит предел смертных ворот, тогда царь тратит множество огромных денег, и порой врач при-

казывает дать ему целебные массы, чтобы укрепить сердце. И вот, садовник из-за своей слабости впадает в некоторое помрачение рассудка и отказывается принимать капли, находящиеся перед ним, однако их дают ему насильственно, и согласно природе, когда ему дают их против воли, тогда капли питают его по сторонам челюстей, и на его здоровье попадает лишь малость от того, что идёт к рту больного, и этим царь печётся о нём; тем не менее они принуждают его, и правильно в его глазах поступить с остальными каплями ради пользы капли, попадающей в рот садовнику, ибо от одной капли в его руке будет польза укрепить его сердце и удержать его на его скудном жизненном пути во время его смертного часа, дабы он не умер внезапно.

Общий вывод заключается в том, что свойство царя — желать и заботиться о садовнике, и известно, что его природа принуждает его заботиться, ибо он является срединным в страшном указе Всевышнего, да будет благословенно Его имя. Но упомянутое служение исходит сверх принятого закона, поэтому вначале Он ведёт себя с ним общим образом, а когда видит, что он нуждается в частном вопросе, тогда Он ведёт себя с ним особым образом, пока не увидит чудеса, что садовник принял исправность и слабость, тогда Отец также ведёт себя с ним с особым провидением, праведным и прямым. Согласно словам притчи и того, к чему она применяется, я скажу кратко, ибо свиток не сможет вместить всех его слов.

И вкратце смысл этого таков: ибо известно, что образ всей нашей душевной общины сынов Израиля в целом и в частностях изображается по образу человеческого стана. И когда согрешил Адам Первый, наша душа погрузилась в клипот (оболочки), и каждый орган был погружен сообразно ему — например, орган головы в голову, вплоть до ног. И это упомянуто в словах мудрецов наших благословенной памяти «в пяте мессии» и т. д. И так сказано: *Ибо носят следы [пять] помазанника Твоего* (Пс. 89:52), ибо пяты — это суровость материала, несущая весь стан тела. И вначале было в порядке стана тела. И вот, с этим подобием случилось с нами, при погружении первых и последних в рассудок человека, служащего [в нём], и воображаю, сказал Раши: «Нет дня, в котором не было бы проклятия» и т. д. И так называется это падение «концом царя Давида», и почему сказано не просто «павший», а «ибо благочестивый падает падением за падением»? Неминуемо потому, что вследствие прежнего греха все станы душ пали до уровня природы в границах человеческого стана — от макушки до обеих ног. И ради этого святость должна спуститься туда, чтобы поднять искры, каждую вещь [или каждую часть] к её подобающей доле, и слова эти глубоки и длинны.

Вот, из исхода этого дела [следует], что невозможно, чтобы последние были подобны первым. И вот, первые главы были в Святой Земле, и поэтому [человек] был здоров и привязан посредством завесы, разделяющей, или завесы-одея-

ния, или завесы сидения Израиля и жертв. И поэтому они не нуждались в стороне раскрытия сокрытия тайн Торы, ибо сердце было привязано и связано крепким, укрепляющим сцеплением от чудесного волеизъявления, которое пылало, как огонь, в сокровищах его, и заповедь исполнялась с великим рвением, и было стремление и страсть в сердце, и душа смиренная с аппетитом взыскивала вожденной страсти, и охранялось всё чистотой, как подобает. И мы видим, Всевышний, да будет благословенно Его имя, что они были в человеческом теле здоровыми и хорошими три человека... и узы между ними и их Творцом целуются в мирах миг за мигом, и изгнание затягивалось, и проповедь обновлялась. И возможно, то, что сказали мудрецы наши: «наоборот, души наши происходят от Отца нашего небесного», поэтому Он послал им добро Своё, сокровище, скрытое в тайниках Его сокровищ — смыслы Торы и её глубокие корни. И этим Б-г пребудет с ними, увидит и не упрекнёт грех их, [выражая] любовь Свою к душам сынов Израиля тем, что открыл им Свои тайны, чего от природы Отцу не следует делать — раскрывать сокровища Своих добрых кладовых больше этого и больше золота — также и перед Своими детьми, которые находятся перед Ним и любят Его любовью верной, и Он также любит их любовью Своей. Поэтому, когда душа жаждет этого дела, Он являет ей прямую любовь к страшному стремлению к Нему от огня, и прямы подробности дел, наполняющих полноту мудрости истины, и корень, и годы, и вели-

чие, ибо она усладительна, достойны они того, о чём сказали мудрецы наши: «служащие из трактата „Недарим“, симан о покупке святости Йом-Кипура».

Вот слова Давида, принесшего в типографию, переписавшего и исправившего святую книгу «Алима Раббати».

К вам, люди, взываю; слушайте меня, преследующие правду, ищущие Господа (Исаия 51:1; начало также восходит к Притчам 8:4). И да услышит вас Бог.

Вот известно, что даровано этому хасиду, и стремление он приблизил к Нему, чтобы *возвеличить Тору и прославить* (ср. Исаия 42:21), явить изумительные новшества мудрости, высшую благодать. И кто у нас велик, как Моисей в своём поколении? Это РАМА"К, благословенной памяти, да будет мять праведника благословенна, к которому обращены глаза Израиля. Мы видели: его праведность пребывает вовек.

Всему есть время и срок для всякого дела, для дел Небесных. Пришло время, чтобы свет этого святого сочинения — «Алимы» — открылся миру, чтобы дать покой занимающимся мудростью истины, [раскрыть] более внутренние пути корней и оснований, как написано в книге «Шем ха-Гдолим» у раввина ХИДА", благословенной памяти.

И теперь да возрадуется Моисей, когда открываются и становятся видимыми слова его святости. И явилась благодать Бога над моим состоянием и над состоянием каждого человека, подобного мне, чтобы принести пользу множеству. Я решил переписать эту книгу из сефардского письма в ашке-

назское и исправить в ней некоторые ошибки, с помощью Небес, Который одарил меня разумом и знанием.

Ибо рукопись была сокрыта и запечатана в книгохранилище, и глаз её не видел. И я пробудился к этому делу из ревности за честь нашей святой Торы и ради чести нашего учителя Моисея, автора книги, благословенной памяти. Я положил на сердце своё вывести её в свет.

Хотя какой человек сможет освободиться от ноши тех, кто исследует ошибки? И кто сможет похвалиться и сказать: разве я совершенно чист? Однако рука моя уже обрела силу, чтобы проникнуть в самые корни ошибок и удалить колючки погрешностей. Ибо такова человеческая природа. Такое уже случалось и с великими людьми, как подробно писал об этом великий гаон, автор «Хавват Яир», в своих ответах, говоря, что не следует их обвинять, ибо «глаза у них были как у орла» и т. д.

Но я — человек из людей своего рода, с ограниченным разумом и кратким духом; передо мной слова этой святой книги представляются высокой и сокрытой драгоценностью, [трудной для постижения], и она глубока — кто найдёт её? И меня весьма устрашает это зрелище. Несмотря на это, я взвесил на весах своего разума, следует ли мне взвалить на себя такую ношу, и сказал в сердце своём: после того как с Небес мне уже предназначено было привести себя посредством заслуги и великой и страшной заповеди к такому делу, я должен принять её на себя.

И я взял перо писца и занялся этой святой книгой. Много трудился я, поскольку первоначальная копия была выполнена сефардским письмом, была расплывчатой и неупорядоченной. И я расчистил дорогу, ведущую к Дому Божию, устраняя всякое изменение, препятствие и очевидную ошибку. И согласно тому, что я обнаружил в изречениях, относящихся к этой книге, в «Хесед ле-Авраам» и в «Шомер Эмуним», на них я опирался. И благодатью Бога укрепил надежду мою, ибо дух мой теснил меня, и я не мог оставаться безучастным; глаза мои и сердце моё вознёс я к небесам. И да укрепит Бог поколение, чтобы Он пребывал с моими руками в этом деле, по великой Своей милости, дабы поддержать сокрушённого и смиренного духом, как я, чтобы через меня, не дай Бог, не вышла какая-либо помеха или преткновение изданию святого сочинения его автора, благословенной памяти.

И скажу каждому честному сердцем, любящему книги, кто станет искать основание: я знаю самого себя и знаю свой разум; ведь я юн перед великими людьми и не значу ничего перед человеком. И всякий, кто хоть немного учился, может сказать мне: «Кто поставил тебя человеком? Разве ты не червь, а не человек? Как осмелился ты ввести голову свою между великими горами, исправлять столь святую и столь глубокую книгу? Ведь разум твой ограничен!»

Но пусть будет известно, что я ничего от себя, не дай Бог, не добавил. Я лишь исправил то, что видно глазу и что иска-

зилось вследствие различных переписей. И я не исправлял книгу перед великими и более знающими, чем я, а только перед своими сверстниками. Насколько это было возможно, я напечатал исправления на полях листа, а [человек, который возражает, пусть возражает]...

Ещё покажу тебе истинные слова истины, поистине истинные, для уха, которое слушает, чтобы устранить слова у всякого человека, который войдёт во врата этой святой книги прежде, чем откроет её, и, увидев её, засвистит и покачает головой: «Написана железным пером, книга лежит и скрыта в сокровищнице драгоценности, [хранящаяся у мудреца в ешиве великого раввина Иехуды Бибаса], в святом городе Хевроне, да будет он восстановлен и утверждён». И нет того, кто исследовал бы её, и нет того, кто искал бы её, чтобы произнести над ней благословение и вкусить её света, подобного свету, озаряющему глаза мудрецов, как ваши глаза увидят это прямо.

Буквы сами свидетельствуют об этом. И разве пророк или сын пророка мог быть тем, кто её вынес? Кто поведал ему её природу и происхождение? Кто мог сказать о ней, что она прекрасна и сияет, как солнце в полдень? Ибо это святая книга «Алима», сокрытая сокровищница, которую глаз исследователя и искателя не видел более трёхсот лет.

А кто сказал, что эти листы являются лечебным средством и что принадлежат святой книге? Может быть, это подмена; может быть, хитрость, чтобы увеличить её денежную цену.

Ведь некоторые торговцы, разносчики и продавцы книг привыкли давать новые названия старым книгам. Они покупают древнюю книгу, несущую вкус старцев и дух древних поколений, и говорят: «Мы нашли её в книгохранилище». Теперь, возможно, и эту книгу назвали «Книгой Алима», хотя она вышла из рук другого человека. Я покажу тебе посредством свидетельств, что её не следует продавать иначе как как истинную книгу. Ибо истина и правдивость этого дела такова: все слова этой святой книги были сказаны устами нашего учителя Моисея, великого писца Израиля, — РАМА"Ка.

Я покажу тебе истину — истинные слова, которые содержатся в книгах наших святых учителей.

Святой раввин Элиэзер Азикри, благословенной памяти, в своей книге «Харедим» написал в начале пятой главы: *«Написано: Господь Бог наш во всём...»*; и написано в книге «Алима»: *«Эйн коль...»*. Он приводит весь данный раздел из этой книги и приводит его в её святом языке. И в книге «Алима» это является третьей книгой.

В книге «Хесед ле-Авраам» святого раввина Авраама Азулая, да будет память праведника благословенна, в предисловии говорится, что почти всё, что он приводит без указания источника, принадлежит его учителю РАМА"Ку. И почти все изречения в книге «Хесед ле-Авраам» в разделе, называемом «Эйн коль», являются словами РАМА"Ка из «Алимы»: в первом «Мааяне», также называемом «Эйн коль ха-Арец», а во втором «Мааяне» книги «Хасид», называемом «Эйн ха-Корэ», язык «Алимы» начинается с самого начала, в тайне веры, и слова приводятся в их подлинном виде.

В святой книге «Решит Хохма», в семнадцатой главе раздела «Врата раскаяния», приводятся слова моего учителя из книги «Алима» и т. д.

В книге «Шомер Эмуним» святого раввина Йосефа Ир-

гаса в начале приводятся несколько изречений из «Алимы», раздел «Эйн коль». И в этой книге приводятся десять [аспектов] Божественного управления, подробно, на нескольких страницах из «Алимы».

В книге «Пелах ха-Римон» вместе с книгой «Асис Римоним» приводится несколько изречений из «Алимы» буквально. И так во многих книгах приводится язык «Алимы» именно в том виде, в каком он находится в книге, как ваши глаза увидят это совершенно ясно.

Также сам святой автор, благословенной памяти, в первом «Мааяне», в конце главы 11, приводит буквально следующее:

— *как объяснено в разделе «Тфила ле-Моше»...*

— а во втором «Тамаре», в конце главы 37, он приводит буквально: *«подобно примеру, который я привёл в книге “Пардес”, во Вратах сущностей и сосудов»* — и вот его слова там;

— а во втором «Тамаре», в конце главы 12, он приводит: *«мы уже пространно говорили об этом в “Пардесе” и доказали эти вопросы во Вратах...»*;

— а в конце главы 13 третьего «Тамара» приводит: *«некоторый намёк на это имеется в книге “Пардес”, во Вратах порядка Ацилута»*;

— и в конце главы 14 третьего «Тамара» приводит: *«как мы привели пример в книге “Пардес”...»*;

— а в первой главе четвёртого «Тамара» приводит: *«и я*

приведу тебе прекрасный пример, подобно тому как я намекал тебе в книге "Пардес", во Вратах сущностей и сосудов, в девятнадцатой главе».

И таких мест множество.

После того как я показал тебе доказательства этого дела, не остаётся никакому возражающему ни слова сказать и даже намёка возразить. И я хорошо знаю, что люди, сведущие в словах мудрости, не нуждаются во всех моих доказательствах, ибо они знают и хорошо разбираются в словах РА-МА"Ка и в его святом языке гораздо лучше меня. Но для некоторой части простого народа, среди которого нет ревности книжников, а есть только соперничество человека с ближним его, я составил эти слова, чтобы устранить всякие разговоры и исполнить свой долг перед Небесами и перед людьми.

И я умоляю и прошу всякого справедливого читателя судить меня благосклонно, если найдёт какую-либо ошибку в книге, ибо я отдал ей душу, с большим трудом переписывал и исправлял её до предела, которого достигает разум мой. И из страха перед ошибкой я исправлял только то, что для всякого очевидно является ошибкой переписчика.

Всё это я честно сообщил многим мудрецам и достойным людям. И благословляю Бога, Который наставил меня и повёл меня путём истины. Благодарю Бога, Который чудесным образом умножил и возвеличил Свою милость надо мною. И прошу о будущем: пусть Он не оставит меня и не отдалит

меня от Себя отныне и навсегда.

«*Узри бедствие моё и труд мой и прости все грехи мои*» (Псалтирь 25:18). И да удостоит Он меня просьбы псалмопевца: «*Ты приготовил передо мною трапезу против врагов моих; Ты умастил елеем голову мою*» (Псалтирь 23:5), и прочее. И да будет «*благоволение Бога, Бога нашего, на нас*» (Псалтирь 90:17). Да умножит Бог нам долготу дней и годы жизни, и да удостоимся все мы увидеть утешение Сиона и Иерусалима, да будут они восстановлены и утверждены.

Я, нижеподписавшийся в своём уничижении, ожидающий, надеющийся и уповающий на милосердие Небес, [чтобы наполнить гору Господню и тихое место в её среде], и да будет так. И заслуга нашего святого наставника, праведного автора, да пребывает в их содействии во все времена — для всех, кто содействует такой великой заповеди. Да благословит Бог их достояние и да будет благоволителен к делу рук их; пусть память о них будет к добру. И как распростёрты небеса, чтобы просить милости в тройном благословении, так да пребудет на них благословение священников, милость и жизнь — на хранение мира.

Обременённый бедами и надеющийся на Бога, ибо «*даёт силу утомлённому и умножает крепость у бессильного*» (Исаия 40:29), — я иду путём, где нет стопы человеческой, ради боящихся Бога и помнящих имя Его.

Давид, сын уважаемого господина Меира Дона, из жителей святого города Хеврона, да будет он восстановлен и

утверждён. День третий недели, в связи с недельным разделом «Эт ха-Браха», в год, когда была освещена книга «Али-ма».

Прекрасная молитва перед тем, как войти внутрь в Святая Святых

Прекрасная молитва перед тем, как войти внутрь в Святая Святых, от святого человека, составителя, как написано в его предисловии к «Пардес» РАМА"Ка.

Сидящий в высотах и надзирающий за нижними, Владыка всех Нэацалим, Единый, Особый, Один, Царь величественный, Изливающий благодать на каждого Нэацаль, Создающий всякое создание, образующий всякое образованное и совершающий всё совершённое.

Кто сможет постичь хоть одно из этих тысяч тысяч и десятков тысяч мириад — величие высоты сокровенности, сокровенные тайны Твоих деяний, тем более величие Твоих творений? И кто помыслит познать хоть одну из этих тысяч тысяч и десятков тысяч мириад сокровенных тайн, скрытых в Твоих творениях? Тем более — как достичь хоть малую часть от малой части, часть из всего множества, состоящего из тысяч тысяч тысяч и десятков тысяч мириад Твоих Нэацалим, — ибо Ты Един, и нет второго, и с Тобой происходит полное единение.

Поэтому, Господи, Боже мой (ה' אלקי), открой мои глаза, и я увижу чудеса Твоей Торы. Прости, и помилуй, и пройди мимо всех моих грехов, беззаконий и преступлений, ко-

торыми я согрешил, поступал беззаконие и преступал перед Тобой со дня, когда я появился на земле, и до сегодняшнего дня. Ибо я не дерзок и не жестокосерд, чтобы сказать перед Тобой: «Господи, Боже мой и Боже отцов моих, я праведен и не согрешил».

Но я согрешил, поступал беззаконие и преступал — я и все мои двести сорок восемь органов, и триста шестьдесят пять моих артерий и жил, и моя душа, и мой дух, и моя Нэшама, и все соединённые со мной. Подобно овцам без пастыря мы заблудились и испортили то, чего не можем исправить, если не посредством великого изобилия, нисходящего свыше, с высоты порядка Цинорót.

Ты, знающий мои искажения, исправь то, что я испортил. Удостой меня света Твоей Торы и огради меня от ошибок. И духом щедрым поддержи меня, и я научу преступников Твоим путям, и познаю приятность тайн Твоей Торы — учиться и учить, хранить и исполнять. Амен и амен, навеки.

Да будут угодны Тебе слова уст моих и помышление сердца моего пред Тобой, Господи, моя Скала и мой Избавитель..

Первый Источник – Маян - «Эйн коль ха-арец» и первая Пальма – «Тамар»

*— о Его существовании и единстве, о том, что Он не есть
тело и тому подобное.*

Глава 1. Основание веры

*В этой главе разъясняется, что основа веры и служе-
-отюкия — признание единого бестелесного Бога (אלהים),
рый дал существование всему и вне Которого ничто не суще-
-ствует. Показано, что вера требуется во всех вопросах То-
ры, а отрицание даже части Письменной или Устной Торы
делает человека еретиком, кроме случаев неокончательных
не-галахических толкований. Далее раскрывается сокровен-
-ный смысл веры как качества Малхут, через которое вера в
Эйн Соф передаётся нижним мирам.*

Основание веры и столп служения — знать, что существу-
-ует один Бог (אלהים), Который не есть тело; Он привёл в
существование всё существующее, и ничто из существующего
не имеет существования вне Него. Теперь мы разъясним эти
основы.

Основание веры состоит в том, что во всех вопросах То-
ры требуется вера. И всякий, кто не верит хотя бы в одну
букву букв Торы и отрицает её, называется еретиком. И не
только в Письменной Торе, но даже в Устной Торе: если он
отрицает хотя бы часть её частей или какой-либо вопрос из
её вопросов, и даже высказывания наших мудрецов и их тол-
-кования, после того как эти положения были утверждены в
Устной Торе, отрицающий называется еретиком. Исключе-
-ние составляет случай, когда мудрецы разошлись во мнении

по какому-либо вопросу и можно постановить закон согласно одному из них, если окончательное решение по этому вопросу в Талмуде не было вынесено.

Поэтому в тех вопросах, которые не относятся к галахе, а являются лишь толкованиями и вопросами, связанными с Торой, когда в мидраше один говорит так, а другой иначе, и какой-либо из этих вопросов представляется человеческому разуму более близким согласно мнению одного из спорящих, и человек придерживается этого мнения, он не называется еретиком. Например, в Гемаре и в мидраше спорили об Иове: одни говорили, что он существовал, другие — что не существовал; одни говорили, что он был из Израиля, другие — что из народов мира. Поэтому человеку предоставлено выбрать одно из этих мнений, при условии, что он не будет считать себя способным решить спор между мудрецами и не скажет: *«Таково моё мнение по этому поводу по таким-то причинам»*. Ибо у нас нет силы окончательно разрешить подобные мнения посредством рассуждения или с точки зрения философов и тому подобного.

Я подробно останавливаюсь на этом вопросе, поскольку он касается очень глубоких вещей. Например, мнения Рамбама о том, что мир не изменится в самом своём существовании, поскольку оно связано с тем, что он истолковал: *«Нет различия между этим миром и днями Машиаха, кроме подчинения царствам»* (Брахот 34б). И тому подобные вопросы вы услышите на их месте, с Божьей помощью. А у нас в

этих вопросах есть прекрасная тайна: дни Машиаха — отдельно, воскресение мёртвых — отдельно, обновление мира — отдельно; это будет разъяснено. Но, несмотря на это, тот, кто не понимает этих тайн, не называется еретиком. Пусть он придерживается одного из путей, при условии, что будет хранить свои уста и язык и не станет дерзить. Ибо слова наших мудрецов глубоки весьма и весьма и соответствуют тайне веры.

Вернёмся к нашему вопросу: это называется основанием веры, поскольку прежде всего всякой веры существует именно эта вера, и на ней основываются все остальные верования, хотя они также являются великими основами веры. Причина состоит в том, что эта вера является источником, из которого истекают остальные верования: все они зависят от Бога (אלוהים) и от того, что Он существует. И тот, кто отрицает это, отрицает всё остальное и не оставляет себе никакой доли ни в какой вере, ибо становится подобен животному, перед которым есть только еда и питьё. Его существование становится ниже существования идолопоклонника, поскольку идолопоклонник признаёт, что существует Бог, но ошибается относительно того, Кто есть Бог, и назначает себе божеством то, что соответствует его вере и разумению. Но этот человек не будет поклоняться даже идолам, поскольку прежде всего он не признаёт, что существует Бог.

Поэтому мы и назвали это основанием веры. И подобно тому как Он является поддержанием всего существующего

и вне Него нет существующего, как будет разъяснено, так же Он является поддержанием всей веры, и вне Него нет вообще никакой веры. Ибо никакая вера не может существовать сама по себе, если только через Него — как через основу всякого бытия.

А по сокровенному смыслу вера есть качество Малхут. Она является верой Израиля: они утверждают в ней тайну своей веры, поскольку она есть Шхина Божественности в нижних мирах, и посредством Шхины они верят в Божественность. Таким образом, Малхут есть качество веры, будучи соединённой с Эин Соф. И из тайны этих двух возникает всякая вера. Ведь надзор Эин Соф над нижними осуществляется посредством этого качества. И, не дай Бог, отрицающий Его существование отделяет всё друг от друга и лишается веры, поскольку существование сфирот происходит от Него, и без Него у них нет существования. А если он отрицает Его существование, то это подобно удалению души из тела и уничтожению всего.

Поэтому сущность веры находится в Эин Соф, а затем от Него вера обнаруживается в сфирот, пока человек не утвердит свою веру в Малхут, соединённой с Ним, то есть в связи всех сфирот с Ним. И вера в Него пришла к нам не иначе как посредством этой сфиры, которая является передачей знания о Нём нижним. Если бы не было этого качества, откуда человек мог бы существовать, откуда пришло бы к нему знание и откуда появилась бы у него вера? Поэтому все ниж-

ние прилепляются к ней, поскольку через неё к ним приходит вера в Эин Соф. То есть вера в то, что существует Бог-увтсещу (אליהו), приходит к нам через пророчество, Тору и ющую мудрость — всё это со стороны Малхут. И именно она есть вера и её утверждение в Эин Соф.

Глава 2. Столп служения

В этой главе объясняется, что истинное служение направлено не к миддот как к самостоятельным объектам, а к Богу через исправление и подготовку миддот как одежды и престолов. Служение состоит в связывании миддот, чтобы они стали пригодны для принятия света Эйн Соф. Различаются правильное намерение, простое допустимое служение и ошибочное поклонение миддот.

Столп служения: всякий, кто служит и направляет своё служение к какому-либо существующему, кроме Бога (אלוה), — его служение не является служением. Более того, он поклоняется идолам, поскольку заменяет Его другим.

Можно спросить: ведь всё стремление общества каббалистов направлено к миддот — к их связыванию и их единению; значит, получается, что служение предназначено миддот. На это следует сказать: несомненно, тот, кто, не дай Бог, служит миддот, находится в глубокой ошибке. Поэтому было истолковано в Сифре: «...как Господь Бог наш во всём, когда мы призываем Его» — «к Нему, а не к Его миддот» (Сифре).

Смысл же состоит в том, что миддот являются одеждами и престолами Бога (אלוה). Когда мы молимся и соединяем миддот посредством заповеди или молитвы, намерение состоит в том, чтобы исправить миддот, подготовить их, чтобы они стали престолом для Него, приблизились к Нему и были

исправлены для принятия Его света и излияния. Это и есть Его служение. Он не получает от служения никакой пользы; всё Его устремление и желание — сделать добро другому.

Когда же нижние оказываются неподготовленными принять Его благо, они не получают блага от Него из-за недостаточности их подготовки. Поэтому Его благо не распространяется в них. Недостаток находится не в Нём Самом, а в нижних. И всё же Его желание — делать им добро. А тот, кто вызывает их подготовку к принятию этого блага, называется служащим.

Следовательно, Бог (אלוהים) не является объектом ния в молитве как таковой, но служение состоит в приближении миддот и подготовке их к принятию блага, изливаемого от Него. Молитва, Тора и заповедь предназначены связать миддот, подготовить их и исправить их, чтобы они могли принять Его излияние и Его благо.

Поэтому, напротив, тот, кто умеет исправлять миддот посредством намерения в заповедях, молитвах, Торе и тому подобном, является истинным служащим, который направляет служение к истине и к правильному служению с соответствующим намерением. Это не подобно тем, кто просто совершает служение Богу (אלוהים), не зная, что служение мается именно таким образом.

Тем не менее простое служение, направленное просто к Нему, не отвергается, не дай Бог. Однако оно не является столь предпочтительным, как выправленное служение, на-

правленное к Нему тем желательным путём — с намерением относительно миддот, как было объяснено. Причина состоит в том, что молитва, заповедь и Тора, направленные к миддот, производят полное единение. А те, которые не направлены к миддот, также содержат единение, но в меньшей степени. Поэтому такое служение является желательным.

Однако тот, кто думает, что это материальное действие само по себе является служением, которое приносит Ему удовольствие в буквальном смысле, ошибается. Его действия желательны, но намерение нежелательно. А тот, кто думает, что служение действительно направлено непосредственно к миддот, совершает, не дай Бог, замену и оказывается хуже первого.

Истинно желательное служение — это служение с избранным намерением связать миддот и подготовить их так, чтобы они были выправлены для того, чтобы Эин Соф светил в них. Ибо свет Эин Соф светит в них только при наличии их подготовки, поскольку свет Эин Соф светит только там, где существует завершённость. Пока они не достигнут совершенства, Он не светит в них.

И поскольку они называются одеждами Царя, из этого же следует и причина наказания грешника: его наказание состоит в том, что он как бы разорвал одежды Царя, сделав их непригодными для того, чтобы Царь их носил. И тот, кто разрывает одежды Царя, подлежит ответственности соответственно тому, сколько он разорвал или испачкал, так что они

стали повреждёнными и непригодными для того, чтобы Царь облакался в них.

Поэтому намерение служащего должно быть именно таким. Это и есть служение перед Ним. И к этому относятся слова: «к *Нему*, а не к *Его миддот*». И это есть столп, на котором основывается всё служение, и от него нельзя отклоняться.

Глава 3. О непостижимости Его сущности

В этой главе разъясняется, что сущность Бога непостижима ни для кого, кроме Него Самого, и что знание о Нём ограничивается познанием Его действий. Постигновение необходимости Его существования различается по ступеням: от телесных существ до высших сфер и ангелов. Даже Кетер не постигает Эйн Соф, ибо в Нём нет частей и предела.

-оВнать, что есть Бог (אלול). Это знание не есть знание го, каков Он, поскольку никакое существующее вообще не имеет постижения Его сущности, ибо невозможно постичь её. Однако это знание состоит в том, чтобы знать, что Он существует и что Его существование необходимо.

И знай: подобно тому, как человек не познаёт душу, находящуюся в нём, но душа изливается в него, и он знает, что её излияние исходит от души, — так же и сфирот не познают Эйн Соф, но они для Него — как тело для души. Они знают, что их сила и их излияние исходят от Него, но Его Самого не познают, а познают лишь Его действия. И это — основа веры: никто не знает истинности Его сущности, кроме Него Самого. Ибо если мы скажем, что истинность Его сущности известна, то у Него будет предел. И даже если сказать, что [кто-либо] постигает некоторую часть какого-либо

существующего в Том, Кто является его Творцом, — у Него будет предел. Поэтому необходимо сказать, что истинность Его сущности непознаваема никому, кроме Него Самого; Его знание не имеет предела, и Сам Он не имеет предела. И Он, Его знание и Его мудрость — всё едино. Он знает Самого Себя, и никто иной вообще ничего не знает о Нём, кроме Его действий. А тот, кто познаёт Его действия в соответствии с их истинностью, — это Он Сам, Который привёл их в действие и создал их. И это знание не является для Него новым вследствие их создания; напротив, оно постоянно связано с Ним, Он и Его знание едины, и Он знает их в Своём предвечном знании. Здесь нет места для рассмотрения этого вопроса; он будет объяснён далее.

Существующие же существа направляют всё своё постижение на познание Его действий, а Кетер постигает самого себя и произведённое от него посредством силы Эин Соф, изливающейся в нём; и так же — остальные существующие.

Однако постичь истинность сущности Маацilia — не дай -ирѢог (י"ג) — нельзя разделить на части, ибо тогда Ему писывался бы предел и граница. Поэтому Тот, Кто не имеет предела, знает Себя, а все остальные получают своё постижение через Его действия. Никто не способен познать истинность действий и их существование так, как Сам Деятель. И после Него уровни постижения нисходят соответственно нисхождению существующих.

И также знание необходимости Его существования увели-

чивается или уменьшается. Мы знаем необходимость Его существования исходя из одной или двух необходимостей, ангелы устанавливают необходимость Его существования исходя из ста необходимостей, те, кто выше их, — из тысячи, а те, кто выше их, — из ста тысяч.

Более того, мы устанавливаем необходимость Его существования исходя из этих телесных действий, которые ниже по сравнению с высшими чудесами; высшие же устанавливают необходимость Его существования на основании высших чудес и превосходных существ. Поэтому укрепляется сила их привязанности к своей вере — удивительная привязанность, сопровождаемая великим стремлением, — и они наслаждаются тем постижением высшей степенью наслаждения, поскольку их стремление удивительно сообразно той мере, в которой они устанавливают эту Божественную необходимость (אלול).

И соответственно этому возвышается стремление к служению у высших сфер над людьми, а стремление ангелов — над сферами; и так одна степень возвышается над другой. Мы же не можем прилепиться [к Нему] вследствие недостаточности нашего постижения, и поэтому наше знание необходимости Его существования меньше, хотя все мы равны в общем веровании — в знании того, что есть Бог (אלול).

И как между нами существует различие между мудрецом и мудрецом в постижении знания Его необходимого существования, так что один возвышается над другим, — так бу-

дет и возвышение в этом отношении между одной категорией существующих и другой, несмотря на то что все они равны в знании того, что есть Бог (אלוה). Поэтому говорится: тот, кто устанавливает Его существование на основании своего знания о нижних существующих, не равен тому, кто устанавливает Его существование на основании высших существующих. И так это знание возвышается от ступени к ступени — по мере того, как человек познаёт высшие производные [существа], и из них познаёт эту необходимость.

И это действительно закономерно. Тот, кто познаёт сферы и телесные существа и из них умозаключает о Боге (האלוה), даже если он верит, что Его существование не имеет предела, всё же не знает, какова величина этого беспредельного величия, чтобы воздать Ему степень Того, Кто не имеет предела. Пример этому: юноша, знающий только счёт до десяти, будет думать, что выше десяти нет предела, и будет представлять себе беспредельное как нечто малое по величине. Тот же, кто знает счёт до ста, будет думать, что беспредельное находится выше ста. А тот, кто знает числа во множестве, во многих и очень больших величинах, будет уже представлять беспредельное как нечто очень великое.

И точно так же обстоит дело с необходимостью Его существования: тот, кто устанавливает её на ступени выше сфер, — [выше в постижении], а превосходнее тот, кто устанавливает её выше созданных, сформированных, сотворённых и эманированных существ и всех частных существующего;

и из них устанавливает Его существование. Так он устанавливает Его существование как чудесную необходимость.

Однако постичь Его сущность и Его природу никто вообще не может, поскольку все эманированные существа, и даже первый эманированный Кетер, хотя и не раскрывается, постигается благодаря распространению заключённой в нём сокровенной мудрости. И хотя часть его постигается, из этого не следует, что может быть постигнуто всё его целиком, поскольку он принимает части, так как обладает многими аспектами. Это не части буквально, а по отношению причины и следствия: Хохма, Даат и Бина укоренены в нём и являются следствиями от него; и они постигаются посредством нисхождения этих следствий.

Однако Эин Соф — Причина всех причин — не содержит в Себе распространяющихся причин и частей, ибо всё есть Эин Соф, единая Причина, совершенное единство, как было объяснено в четвёртой главе. В Нём нет ни частей, ни исправлений, подобных Кетер; всё есть Эин Соф — Причина всех следствий. Поэтому, если сказать, что мы познаём какую-либо часть, значит, мы познаём всё. А это означало бы предел и границу, что невозможно. Ибо Он — Эин Соф, не имеющий предела. Он охватывает все знания — от величайшего из эманированных до мельчайшего из творений — в полном единстве. И в Нём вообще и совершенно нет постижения для кого-либо другого. Его знание, не имеющее предела, познаёт Его Самого. Он и Его знание едины. А пости-

жение Его осуществляется через Его действия, которые являются Его сфирот, как это было объяснено.

Глава 4. О единстве Эин Соф и сфирот

В главе раскрывается, что Эин Соф абсолютно един, и Его единство не подобно никакому единству в мире. Сфирот не являются частями Его сущности и не отделяются от Него, а возникают как новое проявление Его воли и объединяются в Нём через Его знание. Правильное понимание единства состоит в связывании сфирот с Эин Соф без приписывания Ему множественности или разделения.

«Един», то есть Он — один и не два, и не более двух, а только один, «такой единственный, каковому нет подобия среди единых, существующих в мире; не один как вид, включающий множество единичных вещей, и не один как тело, разделяемое на части и стороны, а один такой, единству которого нет подобия в мире» (Рамбам, «Мишне Тора», «Законы об основах Торы», 1:7). Так что само слово «один» в собственном смысле к Нему неприменимо, поскольку Он — Один, единству которого нет подобия. Поэтому каббалисты отнесли слово «один» к десяти сфирот: А"Х — девять сфирот, Далет — Малхут, и тому подобное.

И сказали они об Эин Соф, благословен Он, что Он — «перед Одним», то есть прежде Единого. Так мы учим в «Сефер Йецира»: «А перед Одним — что ты будешь считать?»

(Сефер Йецира 1:7). Этим хотели удалить от Него даже определение «*один*», а всякое единство сфирот — отнести к соединению с Ним. Поэтому Он называется «*Один*» потому, что производит единство в сфирот: выражение «*один*» в положительном смысле относится к сфирот, тогда как в отношении Эин Соф оно говорится в смысле отрицания.

Он называется силой, действующей в сфирот, то есть возвышающейся над всеми десятию, но не превышающей десяти; сила Его единства объединяет их, и они — одно благодаря Его соединяющей силе. Он является источником единства, соединяющим то, что нуждается в соединении. И в этом состоит наша вера, когда мы произносим слово «*один*»: мы связываем сфирот с Эин Соф, поскольку поистине слово «*один*» неприменимо к ним иначе, чем посредством того, что Эин Соф связывает и объединяет их. То есть Эин Соф знает Свои сфирот, и Он и Его знание — одно. Поэтому со стороны Эин Соф сфирот не являются десятию, но одним — объединённым с Ним; Он есть знающий, знание и познаваемое.

Поэтому, когда сфирот, будучи наацалим, связываются с Ним и объединяются в Его единстве, Он становится источником, из которого истекает в них единство. И это относится не только к сфирот, но даже к отдельным существам, о которых сказано: «*И оттуда разделяется, становясь четырьмя главами*» (Бытие 2:10). Когда они приближаются и связываются с наацалим, которые связаны с миром Ацилут, они объединяются в единстве.

-ראיИ это — тайна *בשכמל"ו* — «Благословенно имя славы тва Его во веки веков»: эта формула указывает на управление, передающее единство от десяти сфирот к чертогам, как известно. В книгах каббалы разъясняется, что понятие «*אחד*» — «до/вечно» — близко по смыслу к понятию «один», поскольку Эин Соф передаёт единство сфирот, а от сфирот это единство, через Его силу, передаётся чертогам. Поэтому при всяком единении, которое обнаруживается в сфирот, необходимо иметь намерение в «одном» — в том, кто объединяет всё, что нуждается в единении.

Общий смысл этого предостережения относится к каббалистам: не следует верить, будто сфирот являются частью Его сущности, прилеплённой к Нему, которая затем нисходит и отделяется от Него. Ведь если так сказать, получится, что Его сделали «одним», который отделился на части и нисходит от причины к следствию, — да сохранит Бог. Это тяжкое нарушение. Тем более ошибочно говорить о восхождении сфирот к Эин Соф и их соединении с Ним, поскольку тогда Его представляют как собранного из множества сотворённых наацалим.

И не следует думать, что, удаляя в своих словах представление о множественности сфирот и говоря об их единстве, они уже избавились от этой ошибки. Даже если они чрезвычайно усиливают выражение об их единстве, их единство всё же не является единством, сопоставимым с единством Эин Соф как с единством, возникающим из собрания мно-

жества. А те, кто приписывает Эйн Соф вхождение и соединение сфирот, полагали, что тем самым усиливают понятие единства, но на самом деле усиливали разделение: они сделали Его единым, собранным из частей, или единым, разделяющимся на множество.

Однако главное вероучительное положение состоит в том, что Эйн Соф знает наацалим, и они включены в Него не посредством существования их после новизны их возникновения, а посредством Его древнего знания их — знания, древнего так же, как древен Он Сам, ибо Он и Его знание — одно. Сфирот же являются новыми: они возникли от Него как совершенно новое возникновение. Но это не означает, что они вышли из Него и перешли из одного вида бытия в другой относительно Его сущности, да сохранит Бог, — напротив, они являются следствиями.

Однако все они возникли как новое проявление древней воли — *Рацон ха-Рацоним*, «*Желание желаний*», — которое является первым наличием для возникновения существ. То, что древние объясняли притчей о зажигании свечи от свечи, — когда первая свеча ничего не теряет, — напротив, показывает, что сфирот не выходят из сущности в Ацилут как нечто отделяющееся от Него, поскольку сказано: первая свеча ничего не теряет.

Но основной смысл этой притчи состоит в том, чтобы научить, что все они возникли из Него не как одно, разделившееся на части, а из истинности Его бытия возникли суще-

ствующие как новое бытие, соответственно Его воле создать их. Они не существовали прежде, а затем не вышли из этой древности в новое бытие; иначе пришлось бы сказать, что Он обновил Самого Себя. И также не следует мыслить, что эти существующие возвысились и вошли в Его сущность, поскольку тогда в Нём возникло бы собрание и умножение — да сохранит Бог. Напротив, они приближаются к Нему согласно своему действию: из состояния своего Ацилута и своей прилеплённости они обращаются к сущности Единого На-циля, пока не возникает познанное в Нём, то есть их прилеплённость к Нему. И в этом есть нечто, что ты услышишь, с Божьей помощью.

Глава 5. Очищение представлений о сфирот и Эин Соф от всякой телесности

В этой главе обосновывается необходимость полного удаления телесности от Божества и рассматриваются расхождения Рамбама и Раавада относительно статуса того, кто приписывает Богу тело. Через аналогии с интеллектом, душой и ангелами разъясняется, как приучить ум к представлению о нематериальных сущностях. В заключение подчёркивается, что сфирот нельзя постигать воображением, а об Эин Соф недопустимо никакое образное представление.

Удаление телесности от Божества является истинным согласием всех наших мудрецов, необходимым как по разуму, так и по Писанию.

Однако, согласно мнению РАМБА"Ма в третьей главе «Законов о раскаянии», тот, кто говорит, что Божество есть тело и обладает образом, называется «мин». По его мнению, причина в том, что такой человек приписывает Божеству то, что не является Божеством. Между этим и идолопоклонством существует лишь различие: идолопоклонник считает, что божество находится именно в том образе, который не является Божеством, и подменяет им Бога; и это тоже яв-

ляется подменой, поскольку он представляет Бога, которому служит, телом, обладающим образом. Следовательно, он поклоняется тому, что не является Божеством, ибо Божество не есть тело и не обладает телесным образом. Мнение РААВА "Да состоит в том, что такой человек не называется «мин», хотя без сомнения является ошибающимся.

И вот, к этой вере их привели три обстоятельства. Первое — буквальное понимание стихов Писания: «*глаз Господа*», «*ухо Господа*» и тому подобное; а также стих: «*Сделаем человека по Нашему образу, по Нашему подобию*» (Бытие 1:26), и подобные места. Их смысл уже был объяснён нами в соответствующих местах и в соответствующих введениях. Но они не знали их истинного смысла и приняли переданные им выражения буквально.

Второе — они не представляли себе никакого существующего, которое не являлось бы телом. А то, что не есть тело, невозможно было представить их воображению. Поэтому теперь я хочу расширить их понимание и показать им, каким образом можно представить простое нематериальное умопостигаемое, чтобы научиться отделять понятие тела от ангелов.

Человек, безусловно, является телом, и в нём есть душа. Эта душа распространяется по всему телу. А над телесным, посредством соответствующего органа — мозга, — пребывает интеллект. Этот интеллект не является руками, ногами или другими частями тела; он пребывает в мозге. И также

нет отношения интеллекта к ушам, глазам и рукам, поскольку он пользуется только мозгом. Однако этот интеллект постигает и понимает то, что существует во всём теле, а также деятельность глаз и рук и их действия.

Итак, этот орган сам по себе нужен интеллекту не ради интеллекта, а со стороны тела, чтобы интеллект мог пребывать в теле посредством этого благородного органа. Следовательно, бытие этого органа вторично по отношению к нему. И этот интеллект бывает большей или меньшей степени; но это не связано с телом, поскольку у всех людей есть мозг. Разница заключается в самом интеллекте, который представляет собой самостоятельную сущность. Интеллект, постигающий вопросы и предметы, увеличивается или уменьшается в соответствии с тем, к чему склоняется человек и насколько он становится понимающим, поскольку интеллект в возможности ещё не является интеллектом в действии.

Теперь представь, что этот интеллект существует сам по себе, без участия тела, и представь интеллект настолько великий, что его невозможно измерить. Затем представь, что этот интеллект имеет своё пребывание в каком-либо органе, отличном от мозга, и существуют два органа, в которых одновременно пребывают два таких интеллекта; пусть это будут два сферических тела, обладающих великим и широким интеллектом. Эти два интеллекта не пользуются ртом и ушами и не разговаривают друг с другом посредством речи; они познают друг друга непосредственно посредством интеллек-

та. Следовательно, такие интеллекты вообще не нуждаются в устах для речи; речь нужна только человеку, для которого речь является инструментом, выводящим его волю и интеллект наружу, к другому человеку.

Эти два сферических тела, будучи круглыми, не имеют рта и языка, однако обладают интеллектом, и эта сила одного познаёт другое и передаёт свою силу другому через интеллект. Затем представь этот интеллект вообще без какого-либо инструмента — и это будет ангел. После этого представь интеллект, включающий в себя бесчисленные интеллекты, и это будет престол и тому подобное. Так интеллект восходит от одной ступени к другой и приучает себя освобождать своё представление от телесности.

Тогда возникает вопрос: как же многочисленные интеллекты могут «входить» друг в друга, если они не являются телами? Ответ заключается в том, что многочисленные интеллекты, находящиеся в людях, вообще не различаются посредством их тел. Сам интеллект, посредством своего познания, отличает каждого от другого внутри человека. Поэтому даже после освобождения от тела каждый интеллект существует сам по себе согласно мере интеллекта; а ангелы — это интеллекты, существующие самостоятельно, и мера их определяется их интеллектуальной сущностью, а не количественным размером тела, да сохранит Бог.

Поэтому, когда об ангелах говорится о глазах, крыльях, теле, руках, лицах и тому подобном, это — образное выра-

жение, смысл которого будет разъяснён в своём месте. Цель здесь не только в этом, но главным образом в том, чтобы приучить человеческий интеллект к представлению о существовании интеллекта, лишённого тела, чтобы человек твёрдо установил в своём понимании, что такое интеллект, который не является телом. Но человек должен приучить себя также признавать превосходство этого высшего интеллекта над всеми остальными — то есть Божества (האלהות) — над всяким интеллектом, существующим в действительности.

И следует понять, что интеллект не является святой душой. Ведь святая душа не пребывает в язычниках, тогда как интеллект обнаруживается и у мудрецов Эдома, как сказано: *«Истреблю мудрецов из Эдома и разум с горы Эсава»* (Овадия 1:8). Следовательно, душа, находящаяся в нас, тоньше интеллекта; дух тоньше души; а Нэшама тоньше духа. И вот эти три силы в человеке восходят одна над другой: одна превосходит другую, каждая более возвышенна, чем предыдущая. Они суть силы, пребывающие в теле, и находятся в человеке посредством жизненной силы, которая в нём, действующей в органах посредством действия интеллекта и тому подобного. Поэтому каждая из них возвышается над другой. И в соответствии с этой степенью возвышения интеллекты также восходят один над другим в тонкости, пока Божество не возвысится над Своими творениями на такую степень, которой нет ни предела, ни конца.

Поэтому Его называют Эин Соф — Бесконечным: ведь у

всех существ имеется конец, а у Него конца нет. И причина этого не в том, что им был установлен какой-то внешний конец, но в том, что, поскольку они находятся ниже интеллекта, у которого нет конца, сами они имеют конец, и их конец для них познаваем. А Божественное бытие не имеет конца.

Знай и пойми: то, что возникает в воображении, не называется лишённым тела, поскольку воображение способно представлять только тело. Но то, что восходит в интеллекте, является простым, то есть нематериальным. Пример таков: если ты представишь любую форму, даже если очистишь её до предела, до которого способен её очистить твой мысленный образ, всё равно она будет телом; и она не принадлежит к тому роду бытия, о котором здесь говорится. Даже тонкие, очищенные от грубости материальные формы всё ещё принадлежат телесному миру и подобны небесным телам, находящимся над нами. И это именно область воображения, как сказано: *«Как велико благо Твоё, которое Ты хранишь для боящихся Тебя, которое Ты соделал для уповающих на Тебя пред сынами человеческими»* (Псалмы 31:20).

Однако интеллект — это наиболее ценное орудие в человеке, посредством которого он постигает простые, нематериальные вещи именно потому, что они являются предметами интеллекта. Иными словами, когда интеллект постигает любой предмет рассуждения, сам предмет рассуждения не является телом, даже если его представляют как нечто телесное. Сам познающий этот предмет интеллект от этого телом

не становится. Из этого ты научишься восходить и очищаться, чтобы понять, что такое простое и что такое телесное. Всё, что входит в воображение, становится представленным как телесное; всё, что входит в интеллект, является простым, то есть нематериальным.

Теперь представь, будто этот интеллект существует в ещё более простой форме, чем сама интеллектуальная форма, и это состояние существует само по себе, без облачения в какое-либо материальное орудие. И напротив, пойми, что действие интеллекта состоит в отрицании и устранении телесности: сама примесь телесного ограничила бы его и уменьшила бы его, поскольку его действие не является телесным. Чем больше он освобождён от телесности, тем более возрастает его сила. Поэтому такой интеллект вообще не нуждается в материальных инструментах. Он является производной духовной силой, которая превосходит материальный инструмент и использует его лишь как средство. Это поможет тебе понять сущность простого интеллекта в ангеле и тому подобном, а также поднимет тебя по ступеням постижения духовных вещей, чтобы ты не смешивал их с воображением.

И отсюда учись, когда будешь размышлять о какой-либо сфере: не представляй сфирот посредством какого-либо образа в своей способности воображения. Ведь воображение введёт тебя в телесное представление о сфирот, а это является совершенной ошибкой и тяжким нарушением. Но понимай их своим интеллектом, посредством интеллектуально-

го постижения их сущности. Ты можешь представить форму букв Божественных имён — это дозволено тебе. Но всякое дальнейшее действие воображения, выходящее за буквы, уже приводит к телесному представлению. Воображаемое представление букв в интеллектуальном постижении может служить указанием на тайну сфирот, как будет объяснено далее.

Но относительно Эин Соф тебе вообще не дозволено представлять никакого образа — ни образа букв, ни какого-либо другого образа. Тебе разрешено только постигать интеллектом, что существует простой интеллект, над ним — ещё более высокий простой интеллект, и выше всех простых интеллектов находится высшее бытие, которое не может быть ограничено самим интеллектом и его представлением о простоте. Его можно постигать лишь через отрицание всякого ограничения и через утверждение Его существования, возвращаясь в движении *«бег — и возвращение»*, как будет разъяснено далее.

Глава 6. Он создал всякое существующее

В этой главе утверждается, что никакое существующее, включая Кетер, не обладает древностью наряду с Эйн Соф; всё, кроме Него, обновлено и возникло. Разъясняется, что в Божестве нет изменения или нового знания вследствие сотворения, ибо Его знание, сила и бытие едины. Тайна этого единства непостижима для ограниченного разума.

Кто изучает это, должен остерегаться и беречься, чтобы ни одному существующему не приписать древность, кроме Него, ни в каком отношении и ни в какой мере. Даже Кетер, глава всех существующих, Им был впервые создан и Им приведён в бытие, ибо прежде него уже было его отсутствие, пока Бесконечный Эйн Соф не создал его и не привёл его в бытие. И нет никакого существующего, которое пребывало бы в своём бытии так, чтобы никогда не исчезнуть, кроме Эйн Соф, то есть Божества (אֵין סוֹף), о котором мы сказали. Отсюда и далее Он называется именем Эйн Соф, как мы уже объяснили.

Что же касается сказанного: «До того как был сотворён мир, был Он и Его имя одно» (Пиркей де-Рабби Элиэзер, глава 3), то имеется в виду не что-либо иное, как распространение Ацилута до завершения его распространения. То есть

до того, как был сотворён и произведён мир, которым является Бина, называемая «*миром*», существовало бытие — «*Он и Его имя*»: то есть Он — в Кетере, а Его имя — в Хохме. Самого Эин Соф, благословен Он, мы не называем никаким обозначением в Нём Самом, а только посредством Его сфирот, как будет объяснено.

И хорошо запомни этот основной принцип: нельзя представить себе никакое существующее как древнее, кроме Него. Если в каком-либо отношении ты применишь это иначе, ты приходишь к учению о первичности другого существующего, а оттуда — к учению о двойственности. Ведь если ты не представляешь Его древность и приписываешь первенство какому-либо существующему, то это существующее непременно становится вторым началом, поскольку ты признаёшь за ним известное предшествование. В этом уже ошибались.

Вот что может вызвать у тебя трудность. Если действительно нет никакого существующего помимо Него, то переход от отсутствия желания создать к состоянию желания создать означал бы изменение в Нём. Это будет разъяснено в другом месте, с Божьей помощью.

Но необходимо объяснить следующее. Подобно тому как Его древность не имеет ни меры, ни начала — Он древен без предшествующей древности, — так и то бытие, из которого распространяются существующие, древне по своему предшествованию. Ибо вследствие обновления существующих

щих в нём самом ничего не обновляется. Существующие обновлены сами по себе, а их обновление происходит от того, что древне в своём предшествовании. Если же сказать иначе и утверждать, что этому бытию не принадлежит предшествование, получится, что ты отнял древность у Кетера и тем самым приписал ему новое изменение вследствие создания существующих.

Поэтому необходимо утверждать, что Он, Его знание, Его мудрость и Его способность создавать существующих едины в совершенном единстве, хотя существующие обладают обновлённым бытием. То, что прежде не существовало в действительном бытии, не существовало потому, что сами существующие, как будет объяснено, являются обновлёнными. Если бы они не обновлялись, они имели бы предшествование вместе с Ним; а то, что древне по своему предшествованию, не может быть более чем одним, ибо никто иной не имеет предшествования.

Всё находящееся вне Него является обновлённым и существует благодаря Его силе — во времени и вне времени, как будет объяснено. Если же внимательно вникнуть, можно увидеть, что здесь имеется в виду следующее: Он действует в потенциальной силе, а не как осуществляющийся действительный; Его сила древна по своему предшествованию, тогда как действительные воздействия — обновлены. Когда же Он производит действие в воздействуемом, в Божестве не происходит никакого обновления, ибо Он и Его сила — одно,

а сила эта древна. Действие же относится к произведённым воздействиям, которые обновлены. В Божестве нет изменения, посредством которого Он должен был бы обновиться вследствие действия.

Поэтому Его действие в потенции отличается от действия в осуществлении: действие в потенции пребывает в Нём, в Его единстве, а осуществившееся действие выходит от Него как обновлённое воздействие. И изменение, о котором здесь говорится, не является изменением Его бытия от того, что Он стал действующим в осуществлении; оно относится только к Его действиям. А Его бытие действующим в потенции — это Его сущность, которой мы не можем постичь. Поэтому произведённые воздействия обновлены вне Него, тогда как древняя сила, соединённая с Ним, — Он и она едины в совершенном единстве; именно то, что не обновляется, и есть Его древность. Этот вопрос я подробно разбирал в другом месте, с Божьей помощью.

Также необходимо признать предшествование Его знания существующих. Мы должны сказать, что с появлением существующих в Нём не возникло никакого нового знания; Его знание древне, как древне Он Сам, и Он и Его знание о них — одно. Он древен. Причина же заключается в том, что Он знает существующих до их возникновения так же, как знает их после их возникновения: обновление их бытия происходит только в них самих. Но в Том, Кто их создаёт, ничего не обновляется вследствие их обновления. Его знание их до их

существования не изменилось оттого, что они изменились, возникли и стали тем, чем прежде не были.

Хотя для нас эти два понятия разделены — знание вещей до их существования и знание вещей после их существования, — и для нас это не одно знание, а два различных вида знания, в Божестве они не разделяются: всё является одним. Не следует этому удивляться. Подобно тому как знание многочисленных видов для нас разделено на отдельные части, хотя в Нём оно остаётся одним, единым знанием вследствие Его единства, поскольку Он и Его знание — одно, так же и различные виды знания, хотя их много и они различаются — например, знание вещей до их существования и знание их после существования, — в Нём всё является одним знанием, единым и не разделённым на множество видов.

То, что наш разум не способен постичь, каким образом многочисленные знания соединяются в Нём, объясняется тем, что наше знание и наше мышление сами являются обновлёнными и зависимыми от действия. Его же знание — древне. Обновлённым разумом мы не можем познать древний разум; а разумом, который мы мыслим разделённым на части, мы не способны постичь разум, единый в предельном единстве. Поэтому не следует тревожить своё понимание и свой разум этим вопросом. Если бы мы постигали, каким образом множественное объединяется в Нём, и если бы постигали, каким образом различные знания не увеличиваются в Нём, а соединяются в одно, тогда мы обладали бы

истинным постижением Его. И это относится к тайнам Его единства, которое вообще непостижимо. Наш ограниченный разум не способен постичь разум, не имеющий конца; мы способны утверждать лишь необходимость бытия, необходимость единства, отрицание множественности и тому подобное.

Глава 7. Древность Бога не имеет ни конца, ни меры

В этой главе утверждается, что древность Бога не имеет ни конца, ни меры и что Он есть основание всех существующих, а не одно из них. Всякое действие и всякое посредствующее звено в конечном счёте возводятся к Эйн Соф, и приписывание самостоятельной силы кому-либо вне Него ведёт к двойственности. Затем рассматривается совмещение Божественного провидения, свободы выбора и наказания.

Его древность не имеет ни конца, ни меры, поскольку невозможно определить бытие, за которым отсутствовало бы бытие, и нельзя сказать, что Он Сам создал Себя — да сохранит Бог от такого утверждения. Если представить отсутствие всякого бытия, не существовало бы вообще ничего. Поэтому -аневозможно представить отсутствие Божества (אלוה) в ком-либо отношении.

Напротив, Он есть основание существующих. Ни одно существующее не создало самого себя, и основание и поддержание каждого существующего — Эйн Соф (אין), бытие которого не исчезает. Остальные существующие Он создал из состояния, которому предшествовало их отсутствие. В бытии появляются такие сущности, которых прежде не было,

и о таких вещах вообще запрещено размышлять выходя за пределы сказанного.

Эйн Соф создал всех существующих. Не следует также говорить, будто Он сначала создал Кетер, а затем Кетер создал Хохму, не дай Бог, — но Эйн Соф создал всех существующих, так что нет ни одного существующего, которое не происходило бы из истинности Его бытия. А если находится какое-либо низшее, ущербное существующее, не следует приписывать ему самостоятельное происхождение, например внешним силам и тому подобному.

Тем не менее мы не должны отрицать, что и они произведены Его силой, да не будет такого. Нельзя приписывать достоинство создания существующих кому-либо другому и нельзя приписывать какую-либо деятельность кому-либо, кроме Него, да не будет такого. Но смысл этого будет разъяснён далее, и все вопросы будут приведены в надлежащее состояние.

Знай, что основная цель этого отрицания — чтобы ты не представлял себе, будто какое-либо существующее или какое-либо действие существует вне Него. Нельзя воображать, что данное действие происходит от Кетера, Бины или Тиферет без участия Эйн Соф. Это, не дай Бог, было бы двойственностью: ты приписал бы действие самостоятельному действователю вне Него. Ведь тогда ты полностью отделил бы силу Эйн Соф от данного действия, приписал бы началу этого действующего первое место, и всё находящееся

вне Него стало бы, не дай Бог, вторым началом.

Когда же сила всех действий приписывается Ему, и всё существует благодаря Его излиянию и Его силе, то даже если действие доходит от Него через многочисленные посредствующие ступени и многочисленные различия, это не называется двойственностью. Ибо после того как источник действия приписывается Ему, Владелец действия — Эйн Соф. Это является у нас основным принятым принципом: никакое действие не отделяется от Эйн Соф.

Посредствующих причин, однако, может быть столько, сколько требуется. Можно, например, сказать, что некоторое творение возникает посредством воды, которая существует благодаря воздушному облаку и земле, благодаря влаге и воздуху, и тому подобному. Можно умножать естественные телесные причины, духовные причины, тонкие причины, ангельские посредства и тому подобное, при условии, что предыдущая причина признаётся происходящей от Эйн Соф, Который даёт силу и жизнь действию, находящемуся выше неё; Его излияние распространяется далее, а сила Его излияния приводит в действие данную причину и обусловленный ею результат.

Тем самым всё же сам источник действия остаётся у Первого Действующего, и все существующие зависят от Него; вне Него нет существования ни для одного обусловленного результата. Но если кто-либо приписывает самостоятельную действенность какому-либо действителю вне силы, даю-

щей ему его существование, это, безусловно, означает двойственность и является отрицанием основополагающей веры.

С этой верой связано также понятие Божественного провидения, которое является самостоятельным вопросом. Нужно признать Его провидение над производимыми действиями. Здесь возникает вопрос о свободе выбора, данной человеку и осуществляющейся, безусловно, в пределах знания. Как совместить эти два начала? Ведь выбор как будто отрицает знание, знание — выбор, а провидение — как будто противостоит высшей воле. Об этих вопросах мы будем говорить в другом месте.

Тем не менее наши мудрецы, благословенной памяти, объяснили этот вопрос так: действие, исполненное устрашающей силы, является действием Самого Нора — то есть Высшего Действующего, — хотя человеку предоставлен выбор. Именно это чрезвычайно трудно: каким образом можно одновременно связать Высшего Действующего с действием и оставить человеку свободу выбора?

И всё же существуют действия, в которых выбор остаётся полностью свободным, тогда как Высшее управление приводит к осуществлению самого действия. Например, человек, обладающий свободой выбора, убивает другого, и Высшее управление допускает, чтобы посредством последовательности причин действие произошло.

Это будет объяснено далее, когда будет рассмотрено, что Божественное провидение властвует над всем совершённым

и происходящим, тогда как над тем, что должно стать причиной будущего события, человек не имеет полного контроля.

И всё же человек совершает зло и несёт за это наказание. Выбор властвует над его действиями, а провидение не препятствует непосредственно тому, кто совершает дурное.

Причина в том, что нет вещи, над которой не было бы высшего провидения. Даже это дурное действие находится под высшим провидением. Таким образом, первое преступление — убийство Каином Авеля — также произошло в пределах провидения. Однако Каин стал воспринимającym сосудом для зла, посредством которого было приведено в действие наказание. И всё же он понёс наказание за убийство, поскольку именно он совершил зло. Провидение допустило это по высшей воле, а не по принуждению, и потому наказание становится обязательным вследствие того, что он стал орудием зла.

Также в том, что было порождено через незаконное рождение, есть сторона, в которой присутствует достойная сторона; она может быть облечена там, пока не приходит недостойное и не становится сосудом для него.

Так же произошло и с грехом Адама, первого человека. Творению надлежало быть облечённым в смерть. Однако нельзя сказать, что смерть Адама должна была существовать до конца мира. Когда он стал сосудом для недостойного, он понёс наказание, а Высший Действующий не предотвратил действие, поскольку оно, в свою очередь, имело место для

цели, связанной с данным событием.

Есть также ещё один аспект рождения незаконнорождённого потомка — в тайне душ и перевоплощений. Ибо *«всякое действие Господа — ради Него, и даже нечестивый — на день бедствия»* (Притчи 16:4). Всё действует в установленном порядке, а суд относится к тому, кто сам стал сосудом для собственного зла.

Адаму, первому человеку, подобало облечься в смерть, как сказано: *«человек, когда умрёт в шатре»* (Числа 19:14). Но он предварил установленное для него событие и принял его раньше назначенного срока, ибо смерть должна была произойти от Него, благословен Он, в шатре; она была сокрыта в святости, смерть и жизнь были связаны друг с другом.

Грех удвоил смерть: он вкусил незрелое и тем самым удался от жизни.

И в конце концов *«совет Господа — он осуществится»* (Притчи 19:21); и если *«будет медлить — жди его»* (Аввакум 2:3). Мудрец услышит и умолкнет; и следует выводить сокрытое из явно раскрытого.

Глава 8. Непостижимость Эин Соф

В этой главе содержится предостережение от исследования того, что было прежде Кетера, и от попыток постичь сущность Эин Соф. Утверждается, что ни одно существующее, включая Кетер и Нэацалим, не способно познать Его сущность, а лишь Его действия. Сфирот возникли новым возникновением, но не отделились от Его сущности, поэтому Он всегда сокрыт и непостижим.

Эта глава была предназначена предупредить тебя, чтобы ты не разрушал преграду и не входил в место опасности, и чтобы ты не размышлял о том, что было до Кетера.

«Не говори: что было прежде, чем Он привёл в существование всё существующее?» Ибо в этом для тебя нет ничего, кроме напрасного труда. Есть вопросы, которых ты не постигнешь и о которых мы не можем знать. Поэтому сказано: *«Говорящий: “Что было прежде?” — достоин того, чтобы ему было лучше не приходить в мир»* (Хагига 11б). И как можем мы знать, что было прежде, чем были приведены в существование все существующие, если мы не познаём Его? Подобно тому как мы не познаём Его, мы не знаем и Его услаждений до того, как Он создал существующих. И даже после создания существующих мы не постигаем сущность существующих с той стороны, с которой они являются Его действиями, как будет объяснено далее. Тем более мы не мо-

жем знать, что Его бытие было возникшим или что Он пребывал в наслаждении. Напротив, конечная цель всего — чтобы мы не познавали Его. И всё, о чём возникает вопрос относительно того, что было прежде создания какого-либо существующего вообще, включается в вопрос о том, что *«впереди»*, которого не следует исследовать. Поэтому об этом сказано: *«Скрытое от тебя не исследуй»* и т. д. (Хагига 13а).

И таким же образом исследование действий, то есть исследования о Нэацалим и об Ацилут сфирот, — стремление исследовать и выяснять начало их существования — также включено для них в это предостережение, ибо никакого постижения Самого Его существа нет, как я объяснил. Итак, каким же образом возможно какое-либо постижение того, что было до создания существующих, исходя из истинной сущности Его Самого? Из этого не может произойти ничего, кроме пустых рассуждений. А тот, кто считает, что постиг, ошибается; это всего лишь неразумие, которое он сам записал в своём уме. То, что не поддаётся постижению, не будет постигнуто.

Итак, создание существующих содержит две стороны. Первая — по отношению к их собственной сущности и к их возникновению. В этом отношении мы можем получить некоторое понимание посредством рассуждений, хотя бы в очень малой мере. Вторая — по отношению к сущности Создателя, Который привёл их в существование. В этом отношении нет вообще никакого постижения, ни в каком смысле.

И это включено в упомянутое предостережение. Когда мы перейдём к следующим высказываниям, я покажу это ещё яснее, с Божьей помощью.

И не только ты один предупреждён этим предостережением, но и все существующие, даже Кетер, как я объясню, с Божьей помощью. Его не постигли даже Нэацалим — ни во время их нисхождения и последовательного развёртывания к своему месту, ни после того, как они удалились, ни даже тогда, когда приблизились к Нему настолько, насколько это вообще возможно, даже достигнув величайшей степени возвышения, какую только можно представить. Они не постигли Его в качестве Нэацалим и не постигнут Его.

Причина заключается в том, что та сущность, которая соединена с ними в Нэациль, то есть та сущность, которая ещё не является Нэациль в собственном смысле, а представляет собой Ацилут — а именно знание существующих до их возникновения, — есть Он и Его знание, одно. Там нет ничего другого, кроме Него, Боже упаси. И это бытие не отделено от Него, Боже упаси, как будет объяснено. Поэтому они соединены с Его сущностью. Он Сам познаёт Себя. И никогда это не разделялось на части и не будет разделено на части, ибо Его Единство не допускает частей, Боже упаси. Ведь Его Единство не подобно единству того, что способно разделяться, как будет объяснено.

Следовательно, это единое бытие неизменно всегда. А существующие сфирот являются обновлёнными: они возник-

ли от Него совершенно новым возникновением, но не вышли из Его сущности; напротив, они возникли из истины Его сущности. Поэтому Его не познали и никогда не познают в Его сущности, ибо сфирот постигают Его не со стороны Его сущности, а только со стороны Его действий. А то, что является Его сущностью, никогда не будет отделено, чтобы стать Ацилут.

Поэтому древние мудрецы уподобляли отношение к Маациль зажиганию одной свечи от другой: *«зажигающий свечу от свечи, и первая не убавляется ни на что»*. Здесь хотят сказать, что Ацилут не является отделённой сущностью от Маациля, Боже упаси. Этот вопрос я подробно разберу отдельно. Но цель здесь — сообщить о Его сокрытости даже от Его Нэацалим, которые являются новыми, возникшими сущностями и не знают Его. Не теперь, после их последовательного нисхождения к предшествующему им, и не прежде их распространения и укоренения в их корне. Ибо невозможно, чтобы они возвышались и укоренялись иначе, чем через последовательное возвышение, пока не достигнут первой ступени — выхода Нэациль в состояние его бытия как Ацилут.

И это бытие является новым: оно возникло из ничего и не является сущностью, вышедшей из Его сущности. Ибо если бы это было так, пришлось бы сказать: Его сущность знает Его сущность; а это было бы Само Оно. Тогда получалось бы, что Нэациль знает своего Маациля, Боже упаси. Но это

не истина. Напротив, Нэациль не знает своего Маациля даже тогда, когда находится на самой высокой степени возвышения, то есть посредством пребывания в *Рцон ха-Рцонот*, «*воле воле*». Даже там Эин Соф не постигается Нэацилем, соответствующим *Рцон ха-Рцонот*, поскольку Он не познаваем никем, кроме Него Самого, а это бытие не является отдельной вещью от Него, Боже упаси, как мы объясним.

Однако оно ново, и возникшее не может постичь свою первичную причину, предшествующую ему безмерной первичностью; её нельзя измерить никакой границей. Даже первичное превосходство, определяемое лишь отрицательным образом, мы можем назвать в Нём таким образом. Поэтому Его бытие всегда сокрыто, бесконечно удалено от постижения всякого существующего, а человеческая мысль и разум ограничены и имеют предел. Как же обладающий пределом может постичь и ограничить Того, Кто не имеет предела? И тем более это очевидно в отношении духовности высших разумов: все они удаляются от попытки размышлять о Нём и ограничивать Его своим разумом — не в отношении Его сущности и не в отношении истинного способа их собственного существования.

Однако по мере их нисхождения все они становятся способными к процессу Ацилут и укоренения — каждый в другом, начиная сверху и вплоть до Кетера. И всё же даже в этом отношении Кетер остаётся сокрытым и непостижимым, как будет объяснено далее, «*видимым оком*», с Божьей помощью.

(Как я вспомнил из «*Аилимы*», я присоединил эту главу и соединил её с главой 3.)

Глава 9. Предостережение от всякого воображения Божества

В этой главе запрещается воображать Божество даже в виде света, духовного образа, имени или сфирот, поскольку любой образ и определение относятся лишь к Его действиям, но не к непостижимой сущности Эйн Соф. Единственно допустимый путь — «рецо ва-иов»: утверждать необходимость Его существования, но тотчас отступить, отрицая возможность постичь, ограничить или представить Его. Этому принципу должны следовать даже высшие существа, а тем более человек, облечённый в материю.

Многие думают вообразить Божество как великий, чистый и ясный свет и тому подобное, полагая, что такая вещь не является телом. Но это — величайшая ошибка и заблуждение, ибо свет, хотя и является наиболее возвышенным из чувственно воспринимаемых вещей, всё же материален; и нет такого воображаемого образа, который не был бы образом тела. Поэтому остерегайся воображать какой бы то ни было образ: всякое воображение связано с материальным, и вообще никакого образа в отношении какой-либо действительности нет. А те, кто пытается воображать [Его] через ве-онтоикое имя АВА"Я и тому подобное, должны знать: в шении Эйн Соф нет никакого имени, поскольку сами имена

являются некоторым образом и определением.

Даже если ты скажешь, что не будешь воображать только телесный образ — что, конечно, само собой очевидно и легко отвергается разумом, — не воображай даже духовный образ. Ибо всякое такое представление всё равно относится к форме и определению. А то, что называется образом, является лишь основанием всех действий; действия же суть атрибуты, и никакой атрибут нельзя приписывать Ему как определяющую форму, как уже было объяснено во введении, с Божьей помощью.

Если, таким образом, ты назовёшь мне образом АВА"Я именно управление и действия, то ты всё равно приписываешь Ему образ. Именно об этом предупреждает Тора: *«Ибо вы не видели никакого образа»* (Второзаконие 4:15). А сказано: *«И образ Господа он увидит»* (Числа 12:8) — то есть вы не видели, не дай Бог, тайну образа самой сущности АВА"Я; вы видели только тайну этого способа управления и образ-взорпимени АВА"Я, то есть тайну сфирот. Они являются ленными внизу действиями, распространяющимися от Него и исходящими от Него. Однако к Его сущности совершенно неприменимы ни образ, ни действие, ни имя, ни подобие, ни воображаемый образ, ни мера, ни управление. Поэтому никакая вещь, которая может возникнуть в твоём разуме и сознании из всего существующего в мире, не имеет в Нём, не дай Бог, образа.

Поэтому сказано: *«Кому же вы уподобите Меня, чтобы Я*

был ему подобен? — говорит Святой» (Исаия 40:25). Никакому телесному или вещественному образу Он не подобен, не дай Бог. Даже если ты представишь себе тело, не имеющее конца, это ложь, ибо всякое тело имеет предел. И также нельзя вообразить само управление как ограниченную сущность, ибо оно не имеет такого предела. Действия же исходят от Него наружу, тогда как в Нём самом нет никакого действия в том смысле, в каком действие могло бы его изменить. Суть этого вопроса будет разъяснена далее.

Следует, однако, уразуметь следующее предупреждение: не воображай в Нём никакого образа, взятого из какой-либо существующей в мире действительности. Всё существующее находится от Него, благословенного, однако именно это должно привести мысль к величайшему изумлению: разум должен постигать, что в Нём нет никакого образа. Поэтому тебе вообще не следует воображать никакого подобия. Все образы отличаются от Него, кроме того, что касается Его действий. Он сотворил и привёл к существованию все действительности и все образы, и нет ни одного образа, который не был бы Им произведён. Все формы и свойства произведены Им, тогда как в Нём самом нет никакого образа.

Когда мы приписываем Ему действие, посредством которого производятся образы, мы не приписываем Ему тем самым никакого образа, не дай Бог, лишь потому, что Он производит образы. Он производит формы, но не подвергается действию произведённых форм; нельзя сказать, что действие

формы воздействует на Него. Он — Владыка образов, то есть сфирот, но никакой образ вообще не относится к Нему самому. Он не является, не дай Бог, «*владельцем сфирот*» как отдельной сущности; сфирот — это действия, производимые Им, нисходящие от полноты Его истинной полноты.

И между Ним и этими формами нет вообще никакого подобия. Действия исходят от Него наружу и никак не входят от них к Нему, так что сфирот божественны лишь в отношении исходящего от Него к ним, но не потому, что от них что-либо возвращается к Нему. И так же следует понимать Его отношение к тому, что Он действует посредством сфирот: имеется в виду не то, что Ему самому приписывается отдельное действие сфирот, а то, что начало сфирот — от Него, и распространяется к ним действие, исходящее от Него как сила влияния, нисходящая от Него наружу к ним. Они являются знаками этого влияния, пребывающего в связи с Ним, но при самом распространении от Него в нём нет никакого образа. А сфирот получают это нисходящее влияние как образ управления в соответствии с познаниями, относящимися к раскрытию полноты в порядке управления, как будет разъяснено далее, с Божьей помощью.

Когда ты размышляешь разумом, что существует Божество, являющееся первоосновой и конечной целью того, что мы стремимся понять, не поднимай в воображении представление о Божестве как о чём-либо ограниченном теми пределами, которые способен представить твой разум, —

будто существует Божество, которое затем можно наполнить определённой и материальностью, не дай Бог. Представляй себе только необходимость Его существования и тотчас отступай назад. Ибо если твоё воображение пойдёт дальше этого, ты окажешься размышляющим о Божестве со стороны Его сущности, а воображение непременно ограничит и материализует её.

Поэтому поставь предел своему разуму и не позволяй ему идти дальше дозволенного: утверждай необходимость Его существования, но одновременно отрицай возможность познать Его сущность. Эти два движения составляют одно: *рецо ва-шов* — «бегство и возвращение». «*Рецо*» — утверждение существования; «*шов*» — отказ ограничивать, представлять и рисовать образ, поскольку воображение бежит вслед за разумом. Поэтому сказано в Сефер Йецира: «*Если сердце твоё побежало — возврати его назад*» (Сефер Йецира 1:8).

И это относится даже к небесным животным — хаяот ха-Кодеш; о них сказано: «*И животные бежали и возвращались*» (Иезекииль 1:14). Понятие *рецо ва-шов* известно кабалистам также применительно к высшим сфирот: «*рецо*» — утверждать необходимость существования, «*шов*» — не ограничивать и не воображать. Не думай, что можно легко достичь окончательного постижения этого; это чрезвычайно трудное дело, до такой степени, что даже высшие существа должны быть осторожны в нём.

Я увидел, что здесь существуют два пути у людей. Первый:

человек вообще не постигает этого и не находится в состоянии *«рецо»*, поэтому ему не требуется остерегаться *«шов»*. Второй: человек не осознаёт своей ошибки и находится в *«рецо»*, но не находится в *«шов»*. Небесные же животные постоянно привязаны в своём помышлении к Нему, чтобы черпать Его излияние, и не прекращают этого; поэтому они находятся в *«рецо»*. Но чтобы не прийти к нарушению упомянутого предостережения, они тотчас же находятся и в *«шов»*: их разум не ограничивает и не определяет Его существование, хотя сами они получают от Него бытие. И как же они могли бы, не дай Бог, представить Его существование посредством какого-либо ограничения?

Поэтому они возвращаются к своему месту, и их разум никогда не перестаёт быть связанным с жизнью Его существования. Они постоянно находятся в *«рецо ва-шов»*, и не бывает так, чтобы у них отсутствовало одно из этих движений хотя бы на мгновение. Человек также должен находиться в *«рецо ва-шов»* — насколько позволяют его силы, — а не принадлежать к одной из двух недостаточных категорий: к тем, у кого нет *«рецо»*, или к тем, у кого нет *«шов»*. Он должен быть в *«рецо»* — знать, что существует Божество, — и в *«шов»* — знать, что оно не является воображаемым образом, не ограничено и не подлежит постижению так, как постигаются обычные вещи, как мы объяснили выше.

И в связи с этим сказано при уходе Рабби Шимона: *«Беги к своему месту»* — из Сифра де-Цниута. Смысл этого со-

стоит в том, что всякое новое интеллектуальное постижение стремится подняться к месту постигаемого и проникнуть в область постижения Эйн Соф, даже к первому из нисходящих уровней в аспекте необходимости существования. Но именно отрицание возможности полного постижения, которое невозможно ограничить никаким постижением, требует: «Беги» — то есть отступи.

«К своему месту» — движение должно совершаться быстро и решительно; нужно тотчас же переходить к возвращению. Иначе говоря, путь «рецо» должен немедленно сменяться «шов», чтобы возврат произошёл ещё быстрее. «Беги» — ещё одно движение бегства, чтобы при возвращении не возникла ошибка. Само «рецо» означает подъём и восхождение выше обычной меры; оно и вынуждает возвратиться к месту, имеющему определённую меру и предел, к сотворённому уровню, находящемуся ниже, то есть: «Беги к своему месту».

А если даже порождённый разум способен подвергнуться подобному движению, и порождённые духовные существа находятся в состоянии «рецо ва-шов», то тем более это движение должно восприниматься разумом сотворённого человека, а тем более — созданного, и тем более — материального, тем более — вращающегося в физическом мире, и тем более — облечённого в грубую материю, господствующую над ним, когда дух подчинён осязаемому чувству. Как велика при этом утрата — то, что омрачает всякий свет разума!

Глава 10. О непостижимости Божества и пути «бег и возвращение»

В этой главе запрещается представлять Бога ограниченными рамками человеческого разума и воображения. Единственный допустимый путь — утверждать необходимость Его существования (бег) и тотчас отказываться от всякого ограничения, уподобления и образа (возвращение). Этому правилу должны следовать даже высшие существа, а человеку, облечённому в материю, тем более надлежит хранить его.

Не представляй в своём разуме, будто существует Бог в пределах, определённых твоим представлением о Нём. Ибо тогда ты тем самым установишь Его существование в своём представлении как ограниченное и телесное, да не будет этого. Представляй только необходимость Его существования. И беги назад: если твоё воображение поднимется дальше этого, ты окажешься размышляющим о Боге со стороны необходимости Его сущности, а воображение ограничит и воплотит.

Поэтому поставь разуму преграду и не позволяй ему идти дальше надлежащей меры; но утверждай необходимость Его существования и отрицай способность своего постиже-

ния постичь Его. И оба эти движения вместе составляют *бег* и *возвращение*: *бег* — чтобы утверждать существование, а *возвращение* — чтобы не ограничивать, не уподоблять и не представлять, поскольку воображение следует за разумом. Поэтому сказано в Книге Творения: «*Если сердце твоё побежало — возвращайся назад*» (Книга Творения 1:8). И это относится даже к святым животным; о них сказано: «*И животные — бег и возвращение*» (Иезекииль 1:14). И даже относительно сфирот, называемых «живыми», действует то же: *бег* — утверждать существование, и *возвращение* — не ограничивать.

И не представляй себе, будто легко устоять на этом принципе, ибо велик труд этого дела, так что даже высшие [существа] соблюдают эту осторожность.

И я увидел, что среди людей существуют два пути. Первый: те, кто вообще не постигают этого и не находятся в *беге*; поэтому им не требуется остерегаться в *возвращении*. Второй: те, кто не осознают своей ошибки: они находятся в *беге*, но не в *возвращении*.

Однако святые животные всегда связаны своим размышлением с Ним, чтобы черпать Его изобилие, и не прекращают этого; поэтому они находятся в *беге*. Но чтобы они не дошли до упомянутого места предостережения, они тотчас переходят в *возвращение*: их разум не ограничивает и не определяет Его существование, поскольку они действуют под Его воздействием. И как же они могут представить Его существо-

вание посредством того, что само по себе ограничивает, да не будет этого? Поэтому они возвращаются на своё место и постоянно не прекращают своим разумом прилепляться к необходимости Его существования. Таким образом, они всегда находятся в *беге* и *возвращении*, и им ни на мгновение не недостаёт ни *бега*, ни *возвращения*.

И каждый человек пребывает в *беге* и *возвращении* согласно своей способности — не подобно тем двум неполным категориям, которым недостаёт либо *бега*, либо *возвращения*. Напротив, необходимо, чтобы он находился в *беге* — то есть знал, что существует Бог, — и в *возвращении* — то есть знал, что Он не является воображаемым, не ограничен и непостижим, как мы объяснили выше.

См. там, лист 29а, при смерти рабби Шимона бар Йохая: «*Беги к своему месту*» — из Книги Сокрытия.

То есть пусть бежит обновлённый разум, стремящийся постичь; всякое постижение есть восхождение — вхождение к месту постигаемого. А постижение Эин Соф, даже со стороны первого из эманированных, связано с утверждением существования. Однако в отношении отрицания постижения, поскольку невозможно, чтобы Он вообще был ограничен постижением, именно поэтому сказано: «*Беги к своему месту*» — необходимо бежать.

К своему месту — бегство должно быть быстрым и стремительным, и изменение — к своему месту; ибо необходим путь немедленного бегства, то есть возвращение, чтобы воз-

врат произошёл быстрее. И это «*беги*» — ещё один путь бегства, подобно возвращению змея по принуждению — оставь великую ошибку. А бегство — это восхождение и возвышение выше надлежащей меры, вследствие чего возникает необходимость вернуться к месту, соответствующему мере ограниченного эманированного, находящегося ниже, — то есть к смыслу слов: «*Беги к своему месту*».

И если относительно эманированного разума сказано это, а эманированные святые животные находятся в *беге* и *возвращении*, то насколько же это относится к сотворённому разуму, и тем более к сформированному, и тем более к материально сделанному и вращающемуся, и тем более к тому, что облачено в грубую материю, над которой господствует сила, подчинённая чувственному восприятию, — великий позор, омрачающий всякий свет разума!

Глава 11. Единство Бога и единство сфирот

В этой главе разъясняется, что истинное единство Бога (Эин Соф) невыразимо речью и постигается лишь размышлением через рацо ва-шов. Слово «один» в Торе относится к связи сфирот и их единству с Эин Соф, тогда как к Самому Эин Соф оно применимо только в смысле отрицания ограничения. Рассматриваются три аспекта единства: Эин Соф, сфирот и нижние, которые нуждаются в исправлении через связь с высшим единством.

Есть Единый Бог. Этот «Один» не произносится и не выражается речью так, как в стихе: «Слушай, Израиль: АВА"Я, -охбоеНЮлохим наш, АВА"Я — Один» (Второзаконие 6:4). димость этого объясняется тем, что, поскольку в Нём нет об-акфаза Имени АВА"Я (שם הוי"ה), как было объяснено, то занное в Торе «АВА"Я — Один» представляет собой связь и единство образа АВА"Я и действий, исходящих от Него.

Однако по отношению к Нему вообще неуместны никакое произнесение и никакая речь. Ибо нет во всей Торе меры более великолепной и прославленной, чем Имя АВА"Я, а мы уже сказали, что в Нём этого нет. Как же тогда можно приписывать Ему какое-либо произнесение и речь? Ведь слово «один» является словом, которое ограничивает. Если внима-

тельно постигнуть это внутренним разумом, то станет ясно, что «*один*» ограничивается единством; следовательно, если ты обязываешь язык произнести «*один*», ты устанавливаешь ограничение, а такого изменения допускать нельзя. [[...]]

Однако это — интеллектуальное «*один*», поскольку разум действует здесь через движение *рацо ва-шов* — «*бегство и возвращение*». А тот, кто произносит «*один*», а не «*единство*», тем самым вынужден ограничить в своём разуме Его единство. Это всего лишь «*один*» Торы — Тот, у Кого нет второго. Однако это не такой «*один*», который нисходит в сердце по пути определения и ограничения; поэтому этот «*один*» относится к разуму, а не к речи.

Посмотри, до какой степени простиралась сила мудрецов, благословенной памяти: в слове «*один*» намерение относится к сфирот, а затем [[в букве далет слова «один»]] оно простирается до сцепления с Эйн Соф, управляющим сфирот в Своём единстве. Поэтому Его единство не зависит от речи, но от размышления и мысли, чтобы язык не ограничил То, у Чего нет предела, и не определил То, у Чего нет границы; у Него вообще нет такого слова или речи, которые были бы применимы к Нему. Поэтому Его единство постигается в размышлении посредством *рацо ва-шов*, как было объяснено в предыдущей главе, а не посредством произнесения.

Хотя исследователи, углублявшиеся в это, сказали: «*Один, и нет единого подобного Его единству*», — они указали на *рацо*, произнося «*один*», и на *шов*, произнося «*и нет единого*».

го». И так же объясняется выражение: «Один, но не как исчисляемый один» и т. д., как было объяснено выше, в главе [[...]].

Однако главное всё же таково, как мы сказали: смысл «один» не относится к Эин Соф, а к сфирот, тогда как «один» по отношению к Эин Соф — это размышление, а не речь, поскольку размышление связано с *рацо ва-шув*. С устной речью это не так, потому что невозможно одновременно произнести: «Один и нет единого»; сначала произносится одно, затем другое. И в Нём вообще нет никакого образа, а «один» представляет собой образ. Как же тогда можно говорить «образ» и «не образ»? И образ «один» — это десять сфирот, то есть АВА"Я — Один, связь сфирот, чтобы на них пребывал Его надзор.

Как уже было объяснено в главе 4, есть один аспект «одного» в сфирот и перед «одним» — в Эин Соф. Смысл в том, что сфирот многочисленны относительно единства Эин Соф. Однако сами по себе они лишь «одно». Но слово «один» в отношении утверждения справедливо по отношению к ним, поскольку они существуют раздельно со стороны своих действий, тогда как в самих себе они едины.

Поэтому истинная вера обязывает нас говорить о них «один», как в словах: «*Слушай, Израиль*».

А Эин Соф един со всех сторон — как со стороны Самого Себя, так и со стороны действий, существующих от Него. Сфирот едины сами по себе, и [[также со стороны их созда-

ния]] их единство совершенно и полно. Действия же, исходящие от них, многочисленны, а сами они являются посредниками между истинно Единым и множеством нижних, подвергающихся воздействию.

Поэтому Тора обязала нас устанавливать единство, поскольку мы, нижние, являющиеся проявителями, сами вызвали множественность. Следовательно, мы должны исправить то, что сделали, — то есть объединить их.

У нас нет иного пути установить такое единство, которое не исчезает, кроме как связать их с Эин Соф, Который есть Один и не подвергается воздействию, а сфирот — одно, подвергающееся воздействию в единстве, [[ради исполнения Его заповедей]].

Однако Эин Соф един Сам по Себе; Его единство не зависит от другого. Поэтому Его единство никогда не исчезнет, потому что Его единство — это Его сущность и оно постоянно существует.

Но единство сфирот есть «одно» со стороны Эин Соф, и это единство существует всегда. А со стороны сфирот по отношению к нам оно не является постоянным, но зависит от наших деяний, как и другие вещи, зависящие от дел человека.

В отношении этого существующее можно разделить на три части.

Первая — это Один, Который существует, не движается, не исчезает, не умножается и не изменяется. Это истинно

Единый — Эин Соф, как было объяснено.

Вторая — это мы, нижние, являющиеся множеством. Мы становимся едиными лишь через собирание и возвышение, подобно связи оснований с Престолом и связи чертогов во внутреннем их единстве в Чертоге Святого Святых. Это далёкий аспект единства. Однако именно в этом смысле сказано: *«Кто подобен Твоему народу, Израилю, одному народу»* (2 Царств 7:23), как будет объяснено в отношении человека.

Третья — это «один», являющийся одним со стороны создания. Они разделяются не разделением как таковым, а со стороны своих действий — в отдельных проявлениях. Поэтому требуется, чтобы нижние, разделённые с нашей стороны, объединились; и их исправление через единство зависит от исправления самого единства, то есть от Эин Соф — высшего единства, как было объяснено в главе 4. Поэтому мы говорим: *«АВА"Я, Элохим наш, АВА"Я — Один»*, как было объяснено в разделе молитвы Моше.

Глава 12. Эин Соф как причина всего и невозможность приписывать Ему причину

В этой главе утверждается, что Эин Соф есть причина всего, Сам не имеет причины, ни в чём не нуждается и не подвержен воздействию. Причины, уточнения и обусловленность относятся к сфирот и существующим, но не к Нему. Тора ограничивает исследование, позволяя подниматься лишь до Бины, но не выше — к Кетеру и Эин Соф.

Эин Соф есть причина всего и Сам не имеет причины; всё существует, а Он не существует благодаря другому, потому что Его существование неизменно и никогда не исчезает. Он не зависит от другого, поскольку является началом и главой всего существующего и Сам не имеет никакого начала. Его существование постоянно, оно не исчезает и невозможно, чтобы Он подвергся какому-либо небытию, не дай Бог, поскольку Он — основание всякого существования.

Поэтому Он совершенно не нуждается ни в одном творении. Он существует Сам по Себе, не получая ничего от другого. Поэтому главное и основополагающее положение состоит в том, что Он ни в чём не нуждается и не принимает никакой пользы или выгоды ни от одного существующего, как сказано: «Если ты праведен, что дашь Ему? Или что Он

возьмёт из твоей руки?» (Иов 35:7).

Здесь это сказано не только о служении и тому подобном. Конечно, Он не получает от него пользы, которая была бы дана Ему кем-то другим, как было объяснено. Но и вообще ни в каком отношении нельзя сказать об Эин Соф, что Он пробуждается под воздействием чего-либо другого или получает помощь от того, что совершают нижние и тому подобное. Это невозможно утверждать, поскольку Он не подвергается воздействию другого; поэтому нельзя ни с какой стороны отнести к Нему подобное состояние.

И не только это. Даже в отношении указания причины [...]. В этом отношении причина может относиться только к сфирот, потому что у Эин Соф нет ни причины, ни какого-либо обусловленного действия, которое производилось бы над Ним, не дай Бог; напротив, Он действует со Своей стороны по воле и по свободному изволению. Ибо если сказать, что причина вынудила данное действие, тогда получается, что причина принуждает Его и Он оказывается принуждённым чем-то иным, не дай Бог. Но Он существует прежде всякого существования, и никакое существующее не может принудить какое-либо действие Его свободной воли, не дай Бог.

А что касается причины существования созданных, почему это так, а не иначе, и почему причина именно такова, — причина не исходит от Эин Соф, не дай Бог. Со стороны Эин Соф всё представляет собой одно целое; необходимость же

в определённости возникла со стороны существующих, а не потому, что какой-либо предмет вообще принуждал Его.

И поэтому мы не можем сказать, что у существования созданных есть такая-то причина их создания со стороны их первоначального возникновения в Эин Соф, ибо у их существования нет никакой причины со стороны Эин Соф. И мы не можем утверждать, что существует причина, по которой их появление было отложено до нынешнего времени [...], поскольку это относится к их существованию, а не к существованию прежде, потому что таким образом нельзя приписывать причину Эин Соф. Со Своей стороны Он неизменен во все времена, всё существование едино, нет никакой причины, которая могла бы Его принудить, и нет никакой причины, которая могла бы с Его стороны воспрепятствовать существованию. Препятствия же и причины относятся к существующим — всюду, где требуется какое-либо уточнение, как это будет объяснено в Идра.

Насколько же Тора предостерегает нас относительно этого, говоря: «*В начале сотворил Элохим*» (Бытие 1:1). Когда ты объясняешь зависимость этих вещей от более высокой причины, нельзя подниматься выше, чем до значения слова «Элохим» — Бина.

Теперь можно истолковать: «*В начале, посредством Хохмы, Он создал Элохим*», то есть Бину, — «*небеса и землю*», то есть существующих ниже и ещё ниже. И не следует поднимать этот стих выше этого, говоря: «*В начале, силой Хох-*

мы, Он создал Того, Кто создал», то есть Кетер создал Бину, то есть «Элохим»; такое толкование затруднительно.

И ещё выше этого подниматься в последовательности предшествующих уровней существования нельзя; даже это уже весьма необычно.

А если подниматься ещё выше, можно сказать: «*В начале, внутри Хохмы, Он создал Того, Кто создал — Элохим*», то есть Бину, [[и речь идёт об создании Бины из Кетера внутри Хохмы]]. Но никогда не следует подниматься к вопросу о том, как существует Кетер, и к вопросу о существовании Хохмы из Кетера, потому что Тора научила человека, что ему не следует углубляться в эти вещи, как было объяснено в главе 8; тем более не следует приписывать Кетеру и тому, что выше него, причины, объяснения и системы.

И это весьма далёкая область; почти нигде не найдёшь подробного изложения существования Кетера и Эин Соф, кроме двух мест, где об этом говорится. Основная речь о существовании Кетера идёт через действующую Хохму и через эманацию Бины. Именно это означает сказанное: «*Прежде чем Святой, благословен Он (יהוה), сотворил мир; когда Святой, благословен Он (יהוה), сотворил мир*» и тому подобное.

Творение Хохмы из Кетера упоминается лишь немного. Причина этого в том, что эти учения удивительны и глубоки; их невозможно понять и заниматься ими иначе как посредством *рацо ва-шов* [...]. Поэтому они встречаются лишь

в очень отдалённых местах.

Вера же состоит в том, что всё — от Него, и что нет Предвечного, кроме Эин Соф, и в Нём нет никакого изменения и никакой подверженности воздействию. Эти две веры истинны [[...]], как будет объяснено в главе 15.

И весьма трудно для целостного человеческого разума постичь эти две веры. Тот, кто отрицает одну из них, разрушает саму веру. Поэтому мудрецы весьма удалялись от попытки постигать эти возвышенные учения.

По этой причине Тора предупредила и установила место и меру для занятия человека *Маасе Берешит* — «делом творения»: установила начало размышления, откуда ему следует начинать созерцать и исследовать своим разумом, чтобы понять. А оттуда и выше должна быть твёрдо установлена вера, а разумное исследование должно [[покрываться преградой препятствующей материи]].

Глава 13. Обновление творения и отсутствие предвечного наряду с Ним

В этой главе утверждается полное обновление творения: нет никакого предвечного существующего наряду с Эин Соф, все причины и производные возникли от Него по Его воле. Разъясняется, что вопросы времени, воли и знания не вносят изменения в Него, и всё это относится к тайне рацо ва-шов.

Так как мы относимся к числу верующих в обновление творения, мы принимаем это совершенно и безусловно: нет никакого существующего, находящегося вместе с Ним по необходимости, но только Он один существует — одна лишь истинность Его сущности, без какой-либо иной причины вообще. Все причины и все производные существуют от Него.

Полное обновление творения означает, что прежде него вообще не было никакого существования, не дай Бог, а [[...]] Он создал всякое начало, какое бы ни было у существующих, и у них нет никакого предшествующего начала, не дай Бог, кроме одного лишь Эин Соф, Который есть глава и начало всего существующего.

И поскольку это положение истинно и не вызывает сомнения, то если мы придём к тому, чтобы приписать существу-

ющим какое-либо предшествующее начало вместе с Ним, не дай Бог, это хотя бы немного приведёт к двусущности и великой ереси. Тогда существующие будут зависеть от этого начала, поскольку станут зависеть от него так же, как они зависят от Него, после того как человек признает существование другого, предвечного сущего, обладающего предвечностью, не дай Бог.

Истина же, не вызывающая сомнения, состоит в том, что они зависят только от Него и нет никакого существующего, чьё существование было бы необходимым само по себе; напротив, все существующие обновлены от Него.

Поэтому с этой точки зрения для меня нет никакой разницы, скажешь ли ты, что тысяча *йовлов* предшествовала существованию этой *Шмиты*, как полагали некоторые каббалисты, или скажешь, что существование всего сущего возникло шестьдесят тысяч лет назад. После того как ты признаешь, что существующие были Им полностью обновлены с самого первого начала их существования и что Его предшествование им есть истинное предшествование, все эти обстоятельства становятся равными. Какая для меня разница, скажешь ли ты, что они возникли сегодня или что они возникли за тысячу лет до этого?

Поэтому последние каббалисты не были вынуждены считать учение о *йовлот* и *шмитот* учением о предвечности, не дай Бог, ибо в конечном итоге они всё равно должны верить в их обновление — одно лишь оставляет вопрос о вре-

мени. Поэтому вопросы, связанные с отдалённостью обновления мира в учении о *шмитот* и *йовлот*, всё ещё не получили покоя и окончательного разрешения. Однако этот вопрос зависит от того, что было сказано выше, и не следует вступать в его рассмотрение.

Полная вера состоит в том, что Он создал всякое существующее; Он — Причина всех причин, и нет ни одного производного существования, которое не было бы совершенно новым, то есть когда-то его не было. Эин Соф совершенно обновил их, и ни одно существование не было необходимо для того, чтобы Он его создал; Он создал его Своей волей и добровольным изволением.

Следовательно, нет никого, чьё существование было бы необходимым само по себе, кроме Бога, называемого Эин Соф, как было объяснено в главе [[...]]. Мы называем Его Причиной всех причин или Началом существования. Все эти названия находятся на наших устах лишь для того, чтобы выразить нашу веру в Него.

И всё существующее, находящееся вне Него, является новым; Эин Соф создал его по Своей воле и по Своему свободному изволению, а не вследствие какого-либо принуждения, ибо Он не подвергается никакому воздействию и нет никакой причины, которая могла бы Его принудить.

И даже существующее существует не случайно, но по Его намерению: Он произвёл его и создал его в полном знании, согласно Своему намерению и воле; Он определил его суще-

ствование и его действие, вплоть до мельчайших частных — всё было установлено согласно высшему намерению. И это — основа веры.

Однако возникает возражение: одна вера как будто противоречит другой. Ведь если это так, получается, что существует время, когда есть воля, и время, когда её нет; есть время, когда Он желает, и время, когда Он не желает; есть время действия и время отсутствия действия; Он знает отдельные частные вещи — части, — и тогда получается, что в Нём, не дай Бог, происходит какое-то новое воздействие.

Это не так. Напротив, для Него все времена равны, и все частные детали представляют собой совершенное единство; никакого нового изменения в Нём не происходит.

Все эти вопросы являются совершенно сокрытыми от нашего постижения. Подобно тому как истинная сущность Его сущности настолько возвышенна и сокрыта, что недоступна мысли какого-либо существующего, так же мы не постигаем Его действия, времени Его действия и Его желания в отношении действий. Всё связано с Его знанием, и Он и Его знание — одно; это возвышенно и чудесно, недоступно постижению.

Поэтому тот, кто пожелает постичь эти вещи, встретит великое напряжение и труд; и хорошо ещё, если не впадёт в ошибку.

Все эти вопросы включены в предостережение относительно *рацо ва-шов* — «бегства и возвращения». О них мы

ещё будем говорить в главах 14 и 15, с Божьей помощью.

Глава 14. Неизменность Божества и отсутствие изменения в Его воле

В этой главе утверждается, что Божеству невозможно приписать никакое изменение или обновление, даже вследствие творения. Названия «Причина всех причин» и подобные не вносят в Него нового состояния, ибо для Него все времена равны. Изменение происходит лишь в нижних, по мере их приближения или удаления, а не в Его воле.

К Божественному невозможно вообще приписать никакого изменения. Поэтому нельзя считать, что в Нём происходит какое-либо обновление вследствие того, что Он создал все существующие вещи, не дай Бог. Напротив, Он существует прежде бытия всех существующих и пребывает после бытия всех существующих; Он всегда пребывает неизменно, без какого-либо изменения и обновления. И даже если представить себе уничтожение всех существующих, Он всё равно никогда не изменится.

Тогда возникает трудность: когда мы называем Его *«Причиной всех причин»* — разве это, не дай Бог, не является новым состоянием в Нём? Ведь до того, как были произведены из Него существующие, Он не назывался бы *«Причиной всех причин»*. И то же относится ко всем остальным именам и определениям, которые употребляются по отношению к

Нему через посредство существующих.

Однако уже было объяснено [...], что в Нём нет никакого изменения и вообще нет никакого имени. Как написано выше, в главе 11, *«этот мир вообще не имеет имени»*. И теперь также нет у Него никакого имени и никакого определения, отношение Его к существующим не изменяется и никогда не изменялось.

И вот, Его порождение [...], даже если не будут [...], ибо никакое творение не появляется и никакое новое состояние не возникает в Нём, не дай Бог. Даже теперь нет у Него такого имени, которое указывало бы на определённую как на качество, присутствующее в Нём, как мы объясним. Однако сам факт того, что Он является Причиной и Деятелем, всегда присущ Ему; это никогда не уменьшается и не увеличивается.

Но было время, когда связь Его причинности проявилась, — и до этого времени Он уже был причиной для тех следствий, которые в будущем должны были возникнуть, и деятелем для тех, которые в будущем должны были подвергнуться воздействию. И Он Сам остаётся тем же самым *«Одним»* и никогда не изменяется.

Между причиной и действием существует различие лишь со стороны воздействуемых предметов — со стороны их бытия или отсутствия. Деятель же всегда является Деятелем и всегда является Причиной, даже когда следствия и подвергающиеся воздействию ещё не существуют. И это отсутствие

не является недостатком в Нём и их наличие не добавляет Ему какого-либо достоинства, потому что Он уже является Деятелем. Для Него все времена равны относительно Его существования, Его единства и Его истинности. Поэтому в момент действия в Нём вообще не возникает ни нового имени, ни нового определения.

И это в целом относится к достоинству понятия «Один» в Нём: Он всегда Один, не подобно одному из следствий, которые изменяются и не остаются всегда одним и тем же, поскольку действуют в единстве соответственно состоянию данного явления. Но «Один» в отношении Эйн Соф — это существующий Один, Который не изменился и не изменяется. Он всегда был Одним — прежде существования всякого существующего и после появления существующих.

Смысл этого в том, что следствия постоянно переходят из одного состояния существования в другое, тогда как Он не переходит из одного состояния существования в другое. Он есть Один, пребывающий, и всё существование. Он не переходит от одного состояния к другому и не изменяется.

То, чего Он пожелал в момент раскрытия существующих, есть то же, чего Он желал до их существования. Он не изменяется от одного желания к другому. Это именно то, чего Он желает всегда, поскольку Его воля вообще не изменяется, и всегда остаётся Его волей.

И когда говорится об изменении миров — например, относительно слов: *«шесть тысяч лет существует мир, а за-*

тем — одно тысячелетие разрушения» — а также о юбилее, обновлении мира, свете луны и других подобных вещах, это не означает, что Его воля, не дай Бог, изменится от одного желания к другому. То, чего Он пожелал вначале, есть то, чего Он желает всегда.

Однако Его воля связана с основой Его воздействия и проявления, с Кетером, с волей Творца; там находится предназначение быть благим для всех. Посредством промежуточных ступеней нижние существующие удаляются от Него и получают воздействия, а всякий, кто приближается к Нему, получает Его благо, пребывает вечно и исправляется.

Изменение не происходит в Нём, не дай Бог, и со стороны Него оно не происходит также в них; изменение существует только в них самих — со стороны их удаления.

И вот если [...] и будет установлено приближение к Нему, а также прилепление посредством степени близости к Нему, тогда мы получим Его свет в великом проявлении, и мир обновится в Его свете до предела обновления. При этом изменения в Его воле нет вообще, ибо Его воля всегда [...], и то озарение будет изливаться от Него постоянно.

Это можно сравнить с лучом солнца, который излучает сладкий и чрезвычайно ясный свет. Люди со слабым зрением не могут вынести солнечный свет иначе, как посредством многочисленных преград, которые затемняют и ослабляют исходящий от солнца свет для них до такой степени, пока они не смогут его переносить. А когда их зрение исцеляет-

ся, мало-помалу преграды уменьшаются, они приближаются к солнечному лучу и наслаждаются его светом. И соответственно степени их приближения солнечный свет как бы обновляется для них и изменяется относительно них. Однако изменение происходит не в солнце, а в них — в соответствии с изменением их деяний и их природы.

Так же точно обстоит дело с обновлением мира, обновлением существующих и постижением человека: изменения в Его воле нет вообще; то, чего Он пожелал однажды, есть то, чего Он будет желать всегда.

Глава 15. Разрешение противоречия между обновлением творения и неизменностью Божества

В этой главе рассматривается трудность: как совместить полное обновление творения с неизменностью Бога, не приписывая Ему перехода от бездействия к действию. Ответ возводится к Кетеру и Реуа де-Реувин, где изменение относится к следствиям, а не к Самому Эйн Соф. Затем устанавливаются четыре раздела исследования: от полностью сокрытого до разрешённого.

После того как мы установили два положения: первое — что никакое существующее не является более древним, чем другое, но всё является сотворённым заново, как было объяснено в главе 6; второе — что существует Один, Который существует неизменно, не изменяется и не переносится от одного действия к другому и тому подобному, — возникает вопрос: каким образом произошло это изменение, когда Он перешёл от состояния «не желает действовать» к состоянию действия, и не было вызвано к Нему существование созданных, так что Он захотел их и создал? Ведь здесь получается изменение и переход от отсутствия желания к жела-

нию, от отсутствия действия к действию и к воздействию на существующих.

Я знаю, что ты ответишь мне: это изменение происходит не со стороны Самого Его, а со стороны подвергающихся воздействию. Но здесь возникает первый трудный вопрос: до этого не было вообще никакого подвергающегося воздействию, кроме одного существования Его единства. Где же тогда происходил переход? Получается изменение в самих существующих, которые возникли в тот момент, когда возникли, а не раньше и не позже.

Кроме того, согласно этой причине получается, что сами существующие вынудили Его выводить их в существование то в один момент, то не выводить их. И если ты скажешь, что это связано с Ним самим, возникает трудность: почему в один момент Он желает, а в другой не желает? Как было объяснено, это также предполагает переход и изменение. А этот вопрос чрезвычайно труден и опасен.

Однако, по-видимому, согласно мнению Р. Ш. [...], необходимо возвести действие воли в Кетер, и там рассматривать изменение воли — от желания к отсутствию желания, поскольку это относится к Нему как одно из прочих определений. И существует Кетер Кетера — то есть воля к воле, что называется *Реуа де-Реувин* — «Воля воле».

Смысл состоит в том, что большой переход — от желания к желанию — является определением на нижнем уровне, представляющим собой следствие, как и все прочие след-

ствия, и не относится к Нему Самому. Оно имеет причину и является её следствием. И [...] уменьшает желание до состояния отсутствия желания, а затем снова к желанию [...].

И ещё выше поднимается этот малый переход, и говорится, что он возвышается до *Реуа Илаа*, до *Реуа де-Реувин*, *Рейта де-холь Рейтин* — «Высшей Воли, Воли воль, желания всех желаний». Через второй, ещё меньший переход он достигает уровня создания — то есть Предвечного. И тогда оказывается, что из-за величайшей святости *Реуа де-Реувин* нет там вообще никакого перехода; эта Воля удалена и превознесена выше всех волевых определений.

И всё же Он не Предвечен в таком смысле, как Его Предвечность; напротив, это обновлённое состояние. Но из-за величайшей древности этого уровня различие почти неуловимо между тем, что Он действует потенциально, и тем, что Он действует актуально. При переходе потенция выходит в актуальное действие. А через множество следствий и причин, через цепь причин от причин и многочисленные уровни, происходит постепенное проявление.

И над всем этим находится область, закрытая и не подлежащая раскрытию, поскольку это почти внутреннейший предел, в сущности которого у нас нет постижения. И как мы не познаём Его Самого, так же мы не познаём, каким образом происходит изменение воли в Нём. Именно это показывает дверь, запирающую двери человеческого разума перед этими учениями и подобными им.

Относительно этого учения сказано: *«О сокрытом от тебя не исследуй, покрытого от тебя не исследуй; в том, что тебе разрешено, размышляй — нет у тебя дела со скрытым»* (Хагига 13а).

И это относится даже к постижению Кетера. Здесь имеются четыре раздела исследования.

Первый — то, что является сокрытым и недостижимым. Это относится к тому, что находится между Кетером и Маацилем. Это предельно сокровенно: нам не дано получить никакого знания о том, что находится между нами и Маацилем, поскольку исследование достигает даже Маациля. Поэтому это является предельно сокрытым.

Второй — [[определение причины]], то есть сам Кетер. Он не является совершенно непостижимым, поскольку является обновлённым и подвергшимся воздействию, однако при этом всё же не поддаётся постижению. И несмотря на это, некоторая часть [[его сущности/аспекта]] всё же была объяснена, как будет объяснено далее.

Третий — распространение Кетера в сфирот, подобно душе в теле. Он находится внутри келим подобно душе внутри тела, поэтому его нельзя постичь, равно как и аспект действий, которые скрыты от нас.

Четвёртый — сами сфирот, то есть сфирот и действия от Хеседа и ниже. Исследование и расспрашивание относительно них разрешены и уместны. Поэтому в трактате Бен-Сира были указаны эти четыре раздела.

Первый: «*О сокрытом от тебя не исследуй*». Здесь имеется в виду не только запрещённое исследование: даже простое выяснение, которое ещё не достигает уровня глубокого исследования и постижения, но касается Маациля, запрещено. Поэтому сказано: «*Не исследуй*» — даже незначительно.

Однако ниже запрещено не само выяснение, а именно исследование. Поэтому сказано во втором разделе: «*О покрытом от тебя не исследуй*». То есть относительно Кетера — не исследуй. Исследование здесь запрещено. Однако выяснение и толкование разрешены. Поэтому Р. Ш. приводит свои рассуждения в Идре и в момент своей кончины — то, что было им истолковано в отношении *Тикуней А"К* и царей, существовавших.

Третий раздел: «*В том, что тебе разрешено, размышляй*». То есть от Бины и ниже. Размышляй о семи сфирот, выходящих из Бины; размышляй о них и об их корне, который поднимается внутри неё.

Четвёртый раздел — распространение Кетера внутри сфирот, то есть тайна 620 столпов света, которые облекаются как душа внутри сфирот.

«*Нет у тебя дела со скрытым*» — это относится к действующим силам. Когда говорится, что определённая сфера действует так-то и делает то-то, несмотря на то что сама она не является самостоятельным действующим началом, а Эйн Соф, облекающийся в Кетер, который распространяется в сфирот подобно душе внутри тела, как будет объясне-

но, — всё же «нет у тебя дела со скрытым», то есть с теми действиями, которые приписываются сфирот.

Таким образом, нам было показано, что всякий раз, когда речь идёт о выяснении, исследовании, занятии или созерцании, всё, что относится к Кетеру и выше, для глаза и чувства является сокрытым и тёмным, поскольку скрыто от всякого постижения.

Поэтому скрыты и те вещи, или те учения, которые достигают этого уровня. Это не так, что одна часть доступна и только другая скрыта; напротив, всё, что относится к нему, целиком входит в категорию сокрытого.

Всякое выяснение, всякое исследование, всякое занятие и всякое созерцание — всё это охватывается данным разделением. Это четыре вида постижения. Все четыре запрещены в отношении высшего уровня; три из них запрещены в отношении Кетера — всякое исследование, всякое занятие и всякое созерцание. Два запрещены в отношении распространения Кетера и его действий в сфирот — созерцание и занятие. Но в семи сфирот созерцание разрешено, а тем более — занятие, исследование и тем более обычное выяснение; сочетания Хесед и Гвуры [текст повреждён] запрещены в созерцании, но разрешены в трёх остальных видах.

А относительно самого созерцания сказано: «Отпусти мать, но детей возьми себе» (Второзаконие 22:7). Это будет объяснено на своём месте, с Б-жьей помощью.

Глава 16. Путь Каббалы и путь исследователей

В этой главе на примере Реувена и его ноши показано различие между исследователями, идущими путём сомнений, и каббалистами, опирающимися на традицию от Синая. Истинное знание Божественности достигается через Тору и её тайны, а не через самостоятельное построение предположений. Поэтому пути исследователей и носителей Каббалы различны.

Во многих вопросах, относящихся к Божественности, ты обнаружишь, что носители истинной Каббалы соглашаются с исследователями; и всё же их путь — не наш путь, а наш путь — не их путь.

Приведу тебе пример.

Представь себе Реувена, несущего на плече некоторую ношу. И были там Шимон, Леви и Йехуда. Они начали рассуждать о том, какова же ноша на плече Реувена.

Шимон сказал: «Реуven силён и обладает большой силой, а ноша невелика, но даже со всей своей силой он не может её вынести — следовательно, это, несомненно, нечто тяжёлое». Итак, согласно предположению и исследованию Шимона, ему было достаточно ответа Реувена: «Он несёт тяжёлую ношу». То есть, если тяжесть её велика, а размеры невели-

лики, это может быть медь, олово, свинец, серебро или золото.

Леви сказал: *«Если бы это было железо, он не стал бы нести его в этих высоких мешках, которые красивы и повреждаются железом или свинцом; следовательно, дело, несомненно, в серебре или золоте»*. Таким образом, поскольку Леви прибавил ещё предположений, он приблизился к истине больше, чем Шимон.

А Йехуда сомневался ещё больше и сказал: *«Если бы это было серебро или золото, он не привёл бы с собой для охраны тысячу доблестных воинов, потому что тогда пришлось бы расходовать на охрану #...#. Но, возможно, это драгоценный камень; из-за огромной его ценности ему требуется множество охранников»*. Итак, Йехуда оказался ещё ближе, потому что увеличил число предположений.

Но ни один из них не знает природы вещи так, как сам Реувен, который знает истинную сущность предмета, знает, какой именно это камень, какова такая-то его особенность, его величина или ценность, сколько он стоит и каковы его точные свойства.

Такова аналогия в вопросе Божественности между исследователями и каббалистами.

Исследователи приходят к этому предмету посредством исследования и сомнений. Каждый из них достигает понимания относительно другого в соответствии с тем, насколько многочисленны его сомнения и исследования.

Мы же, принадлежащие к народу Бога, носители истинной традиции, полученной от Синая через Моше Рабейну, знаем о Божественности всё то, что Ему, благословенно Его Имя, угодно было открыть Моисею (מֹשֶׁה רַבֵּינוּ) и Израилю через Тору и её тайны. Поэтому мы знаем эти вопросы гораздо глубже, чем можно достичь через множество сомнений.

Мы не входим в исследование Божественности через сомнения, но через веру, которую получили от Него: «Я — АВА"Я, Бог твой» (אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ) [Исход 20:2]. Через Свою Тору Он раскрыл нам связи и проявления Своей Божественности.

Поэтому наша задача — исследовать и изучать Тору и постигать из неё её тайны настолько, насколько это необходимо для объяснения самой Торы, а не для удовлетворения сомнений.

И потому, если при исследовании обнаруживается множество причинно связанных вопросов, превышающих необходимое для объяснения Торы и порождающих новые сомнения, в этом нет для нас вины, поскольку наше дело заключается не в самостоятельном конструировании знания, а в принятии Торы и постижении пророческого откровения.

Поэтому пусть исследователь не смущается и не пытается отвечать на вопросы Каббалы там, где для этого нет необходимости. Не следует ждать ответа на каждый такой вопрос только потому, что нам неизвестна его причина. Мы опираемся на полученную нами традицию, и поэтому наши пути

в вопросах Божественности отличаются от путей исследователей.

Тора не открыла нам Божественность в ограниченной мере, соответствующей пределу сомнений человеческих мудрецов. Ведь человеческий разум ограничен и способен охватить лишь ту часть, которую он сам способен постичь, тогда как Божественное откровение не имеет предела; человеку открывается оно в соответствии с его способностью и степенью истинности его постижения.

Поэтому тайны Торы и знание Божественности — это в сущности одно и то же; оба они беспредельны.

И знай: после того как мы узнали, что вся Тора целиком — онм является Именами Святого, благословен Он (יהוה), а гие Имена являются обозначениями действий, и действиями являются сфирот, — из объяснения этого Имени, то есть Торы, мы постигнем различные пути и различные силы Его действий.

Мы познаем сущность существующих через сфирот, познаем их действия, их единение, связь между ними и их воздействие; познаем пробуждение суда и его причину, успокоение суда и его устранение — и всё это в сфирот.

Мы познаем пользу молитвы и приятное благоухание души посредством её действия в сфирот, и всё это — из Торы; это вообще не требует построения предположений.

Поэтому, хотя для рационального исследования нам достаточно знания отрицания атрибутов по отношению к Нему

и тому подобного, этого недостаточно для понимания Торы даже в её простом смысле.

Нам необходимы переданные нам в традиции предшествующие основания — от наших пророков вплоть до Моше на Синае. Благодаря этому мы изучаем Тору и её тайны, и источником для нас становится ежедневно обновляемое раскрытие тайн Божественности.

И чем глубже человек погружается и чем больше он постигает тайны, тем это более достойно, потому что он узнаёт действие Божественного в сфирот и всё более и более узнаёт Его Божественность, поскольку невозможно постичь Его сущность иначе как через Его действия.

По этой причине те, кто постигал Тору только в её простом смысле, вынуждены были входить в вопрос Божественности как чужие дети — посредством сомнений, согласно пределам собственного разума и постижения.

Мы же, ученики рабби Шимона бар Йохая (ר' שמעון בר יוחאי -אוןספיי), мир ему, изучая его книгу и сочинения, вошли в постижение тайн Торы посредством переданных нам его путей и достигли понимания в соответствии с этими путями.

Мы изучаем Божественность из Торы и через её толкования тайн, и у нас нет необходимости в *«разбитых колодцах, которые не вмещают воды»*.

Напротив, мы способны постичь многие сомнения, в которых сомневались исследователи при рассмотрении учений нашей Торы; их затруднения становятся для нас понятными,

и нам не требуется тот же труд, который потребовался им.

Однако наш настоящий труд состоит в постижении стихов нашей Торы и смысла её заповедей, чтобы знать, что существует тайна внутри тайны и секрет внутри секрета, а нашего рассудка недостаточно, чтобы извлечь и исчерпать эти глубокие тайны.

Глава 17. Постигновение Божественности через сфирот и ступени нисхождения

В этой главе противопоставляется ограниченное постижение исследователей и более высокое постижение, основанное на традиции, которое поднимается от разума к ангелам, престолу и сфирот. Познание промежуточных ступеней необходимо для служения и понимания Торы, ибо через них передаётся излияние от Бога. Обязанность Израиля — познавать Божественность через тайны сфирот, Деяния творения и другие сокрытые аспекты Торы.

Простой Бог, Который есть разум, а не тело и не сила, пребывающая в теле, как было объяснено, — исследователи смогли постичь лишь до этого предела своего исследования.

Мы же, опираясь на то, что было передано нам, поднимаемся от области разума к утончённости ангела, который есть отделённый от материи интеллект; от мира ангелов мы поднимаемся к тайне престола. И мы говорим, что престол находится выше ангела в той же мере, в какой ангел находится выше человека; а выше престола возвышаются эти сфирот, которые относятся к престолу так же, как престол относится к ангелу.

Сфирот — их десять; одни находятся над другими и [[воз-

действуют друг на друга]]; все они [[...] к Кетеру, а Кетер [...] к Кетеру, который [...]]. И эти интеллектуальные сущности познаются от желания к желанию, вплоть до Желания желаний, пока всё существование не очистится настолько, чтобы стать престолом для Эин Соф, как было объяснено. Там заканчивается наше постижение из-за предела самого постижения, и оно останавливается лишь на этом знании.

Это очищение ступеней, когда каждая возвышается над другой, подобно отношению души к телу. Эин Соф уподобляется душе Кетера, Кетер уподобляется его исправлениям, совокупность исправлений уподобляется [...]; Хохма уподобляется Бине, Бина — Даат, Даат — Вав Кацавот, Вав Кацавот — [...], [...] — Престолу Славы, Престол Славы — чертогам, чертоги — обителям, которые составляют духовную Асию. Духовная Асия распространяется далее и становится подобием физической Азии — небес, земли и всего, что в них.

И всё же мы постигли тайну этой реальности со стороны истинной каббалы, и Тора и пророчество открыли нам тайну промежуточного нисхождения — упорядоченного, ступень за ступенью. Одного знания о Его Божественности, основанного на доказательстве истинности Его существования, отрицании телесности, двойственности и тому подобного из истинной веры в Него, нам недостаточно, как было объяснено.

Причина в том, что значительная часть основ веры зави-

сит от знания этих содействующих причин и ступеней. Ведь мы уже сказали в главе 2, что смысл устройства состоит в том, чтобы дать место промежуточным существующим, чтобы они связывались друг с другом и могли получать благо от излияния, исходящего от Него.

После этого нам необходимо было познать их, а также тайну их связи и единства посредством заповедей и Торы. Следовательно, великим основанием служения является знание этих промежуточных ступеней, посредством которых между нами и Богом проходит излияние, чтобы оно продолжалось через них.

Поэтому основное содержание Торы и заповедей — выяснить этот путь. Это обязывает нас постоянно пребывать у врат их познания и исследовать подробности их устройства, чтобы посредством этого мы узнали, как служить Господу -Йов(פ') совершенным служением, пока не достигнем этого ства знания, как ещё будет объяснено в разделе «Подобие человека», да будет на то воля Небес.

Кроме того, подобно тому как исследователи поставили перед собой задачу познать Бога через Его действия и исследовали физические действия, чтобы познать чудеса Его дел и возвеличить Его, так и мы, община Господа, познаём нашего Бога через Его действия — через [[промежуточные причины]], исходящие от Него.

Мы углубляемся посредством Его Торы, чтобы постичь сфирот, исходящие от Него, и отдельные стороны их суще-

ствования; мы постигаем их сущность, их взаимное получение излияния и взаимное включение различных аспектов.

И чем больше наше понимание этих вещей, тем больше становится для нас признание Его Божественности. Поэтому вся сущность нашего служения заключается в Торе и занятии ею. А эти стороны Торы являются возвышенными и сокрытыми; они открываются только мудрецам, которые углубляются в познание Его Божественности.

Поэтому это предназначено не для философских исследователей, а для Израиля, которому дана Тора, [[который получил учение о Его Божественности]], и которому [[дано право и обязанность]] исследовать Его [[Имя]] и тайны Его Торы.

Поэтому мы не освобождаем себя знанием Бога лишь в общем виде; напротив, мы обязаны знать тайну сфирот и тайну их действий, в связи с познанием *«Маасе Берешит»* — *«Деяния творения»*, тайной небесных сфер и обновления мира, повреждением Адама Ришона, тем, что будет в будущем, тем, что будет в Ган Эдене и Геиноме, их корнями и тем, откуда они произошли.

И всё это представляет собой безусловную обязанность Израиля познавать Его Божественность посредством этих вещей, а также посредством многих других тайн, как мы ещё объясним в [[соответствующих разделах]], с Божьей помощью.

Глава 18. Единство Божества и действие через сфирот

В этой главе утверждается, что Божество — совершенное единство и не обладает отдельными свойствами, соответствующими сфирот. Все действия и излияния исходят от Него через сфирот, которые являются посредниками, а не самостоятельными божествами. Поэтому служение состоит в исправлении и подготовке этих каналов к принятию Его блага.

Божество производит все действия, и от Него изливаются все воздействия. И Он есть Один — совершенная степень единства. Он не подобен сфирот, в которых имеется определённое свойство, предназначенное воздействовать в каждом отдельном действии: со стороны Хэседа — Хэсед, со стороны Гвуры — Гвур, а со стороны Тиферет — милосердие, не дай Бог.

В Эйн Соф нет какого-либо определённого свойства или отдельного сущностного аспекта, чтобы сказать: «Из этого свойства Он воздействует так», или: «Из того свойства Он воздействует так», не дай Бог. Ведь это противоречило бы единству. В Нём невозможно разделение между отдельными свойствами.

Напротив, из всей Своей простой и неделимой сущности

Он изливает всевозможные виды изобилия, направляет их во все стороны, всяческие проявления милосердия и всяческие проявления блага. В Нём нет определённой Хохмы или определённой Твуны, чтобы сказать: «*Это — Его Хохма, а это — Его Твуна*», не дай Бог. Мы лишь знаем, что изобилие исходит и распространяется через все сфирот.

Он проявляет Хохму и изливается через неё; проявляет Кетер и являет через него милосердие; проявляет Нэцах и воздействует через него; и действует через все сфирот. В Нём нет отдельного свойства сфирот как такового, но Он — Один, совершенная простота, и изливается через все стороны сфирот. В Нём нет никакого отдельного свойства как самостоятельной реальности в мире; есть только то, что Его изобилие пребывает в них, а их жизненность распространяется и достигает их.

И подобно тому как душа поддерживает тело, таков Он, Эйн Соф, по отношению к сфирот со всех сторон. Он не является обладателем отдельного свойства. Поэтому получается, что Он желает в Кетере, но это не определённое желание, свойственное Кетеру; Он мудр в Хохме, но не посредством определённой Хохмы, свойственной Ему; Он понимает в Бине, но не посредством определённого понимания, принадлежащего Бине; Он благочестив в Хэседе, но не посредством определённого Хэседа; Он могуч в Гвуре, но не посредством определённой Гвуры; Он великолепен в Тиферет, но не посредством определённого Тиферет. Так же и во всех сфирот.

И в этом я, с Божьей помощью, подробно остановлюсь на устранении определений и атрибутов.

Кроме того, следует сказать, что, хотя сфирот нисходят одна из другой и включаются одна в другую, всё же Божество нельзя отождествлять со сфирот. Можно сказать, что Его сущность присутствует в Кетере и определённый аспект в Кетере является причиной для другого; так же определённый аспект Кетера является причиной для определённого аспекта Хохмы.

Но Он — одна сущность, совершенное единство. Он находится в Кетере, находится в Хохме и находится в каждой отдельной сфире. Он не принимает никакого отдельного свойства; всё в Нём — совершенное единство. Сфирот, являющиеся следствиями, не вызывают в Нём ни изменения, ни разделения, ни какого-либо отдельного свойства, а подобно тому как Он Один до создания сфирот, так же Он Один после создания сфирот. Сфирот получают от Него свою жизненность и никоим образом не обязывают в Нём существование какого-либо отдельного свойства, не дай Бог.

И не следует также думать, будто Один создал одну сфиру — Кетер, Кетер создал одну сфиру — Хохму, Хохма создала одну сфиру — Бину, и так далее, и будто Он тем самым возвышается над сфирот, так что из них для Него не возникает никакой множественности. Потому что, если сказать так, ты устранишь из них Божественное управление. Но истинный смысл не в этом. Мы хотим приписать Ему все действия и

всё управление, и хотим, чтобы десять сфирот Ацилут полностью изливали от Него.

Поэтому Ему приписываются три аспекта: Он проявляет Себя во всех сфирот, все они изливают Его изобилие, а Он остаётся Один во всей совокупности существующего. Эти два противоположных аспекта не противоречат друг другу; их сущность будет, с Божьей помощью, объяснена далее.

И хотя действия достигают нас через множество посредствующих звеньев и посредством множества действий, из этого не следует, что Его сила и действие перестают присутствовать в них. Напротив, от Него исходят управление и надзор вплоть до достижения самых нижних ступеней, и Его сила связана с ними до тех пор, пока они не достигают конечной цели. Поэтому мы относим благо к Нему, хотя оно приходит к нам из-за низкого состояния нижних, не исправленных и посредством многих причин. Тем не менее с Его стороны Он наблюдает за ними и исправляет их от Себя; они нисходят под Его управлением и осуществляются Его силой.

Поэтому мы обязаны молиться Ему и просить перед Ним обо всех наших нуждах, а не обращаться, не дай Бог, к кому-либо иному, поскольку силы сделать добро и дать принадлежат только Ему. Вот почему каббалисты молятся посредством единения сфирот. Ни в коем случае не следует молиться кому-либо другому. Однако сущность дела состоит в том, что Он — Дающий, чьё благо никогда не иссякает.

Но посредствующие причины не подготовлены принять

благо из-за наших действий. Каким же образом благо должно прийти через сфирот, если они являются каналами и посредниками для проведения блага? И если мы, не дай Бог, повредили эти посредствующие причины, каким образом придёт это благо? Безусловно, необходимо исправить наши искажения и связать между собой эти посредствующие причины, чтобы они могли проводить то благо, которое с Его стороны никогда не прекращается.

Исправление этих посредствующих звеньев и подготовка их к принятию Его блага и света — именно то служение, которое угодно Ему.

А повреждение каналов — этих посредствующих причин, не подготовленных принять Его благо и Его изобилие, — есть грех, который не проходит незамеченным и называется действием, вызывающим гнев, раздражение и ярость, поскольку зло, достигающее служащего, происходит от отсутствия для него Его блага, вследствие повреждения посредствующих каналов и тех бед, которые вследствие этого воздействуют на провинившегося. Это также не происходит случайно, не дай Бог, и не бывает без намерения, как, с Божьей помощью, будет объяснено.

Но вообще, если говорить о нас, то наши грехи, наши нужды, наше пропитание, наше исцеление, наше искупление, [[прощение наших грехов]], наше наставление и наши страдания — всё это от Него. И к Нему мы молимся, чтобы Он сжалился над нами и облегчил с нас бремя наших страданий,

поскольку всё находится в Его руке, как сказано: «*Смотрите же ныне, что Я, Я — Он*» [Второзаконие 32:39].

Глава 19. Высшее Божество и непостижимость Эин Соф

В этой главе утверждается, что Эин Соф — высшая ступень, выше которой нет возвышенности, и Его сущность полностью непостижима. Даже Кетер оставляет лишь решиму, тогда как в Эин Соф нет ни образа, ни числа, ни изменения. Познание существующих в Нём совершается единым знанием Его сущности, а не множественностью.

Высшее Божество — Тот, выше Которого нет никакой ступени, и предел возвышения состоит в том, что, когда ты поднимаешься к предельной степени возвышения, это Эин Соф — Бесконечность, и более ничего. Его возвышенность — это такая возвышенность, выше которой нет никакой возвышенности. Поэтому, когда воображается какая-либо ступень, она оказывается ступенью ниже Его уровня; мы обязаны приписывать Ему всякую высоту и всякую предельную степень возвышения.

Хотя исследователи утверждали, что невозможное не является недостатком, не дай Бог, **לִי צֶלַן** от такого ния: будто со стороны Его нет ничего невозможного; ведь тогда невозможное получалось бы сильнее Него. Однако сила невозможного умаляется тем, что Оно не подвергается его воздействию, ибо Он производит сущее из небытия, тем бо-

лее — сущее из сущего.

И всё же Он сокрыт, и Его сущность вообще не постижима. Даже Кетер, о котором нам известно хотя бы немного — в тайне его исправлений, — не таков: эти исправления, хотя и не являются буквально Его сущностью, всё же включены в Нём. В отличие от этого, об Эин Соф неизвестно никакой сущности, и в Нём вообще нет никакого исправления. Однако то, что мы знаем совершенно и без всякого сомнения, — это истина, в которой невозможно сомневаться; несомненность, существование которой невозможно отрицать, и обязательность её существования, как было объяснено в предыдущих главах.

И всё же Он не распознаётся непосредственно, кроме как через Его действия, с полной достоверностью, потому что действия в сфирот бесконечны, без конца. Поэтому мы знаем лишь край от края, одну часть из тысячи тысяч частей, а ничтожность нашего знания о существующих относительно силы действий невозможно измерить. Ведь Тора представляет лишь часть из бесчисленных частей сфирот — действий, исходящих от Него, — и нижние никогда не достигнут конца и предела их величия. Поэтому, хотя говорится, что мы распознали и познали величие Его действий, это не означает, что мы достигли их конца; мы лишь познали некоторую часть Его действий, поскольку невозможно достичь конца и предела действий, которые находятся в Эин Соф и не имеют предела.

Хотя Кетер сокрыт, чудесен и превознесён, всё же оставляется от него *решиму* — след, в тайне трёх аспектов его исpravлений, как будет объяснено, с позволения Небес. Три раза он включается в общие правила десяти сфирот. И хотя он не называется [именно своим названием], как будет объяснено. Смысл *решиму* состоит в полноте действий, которые он производит, — совершенных милостей. Поэтому он известен посредством этого действия, хотя и отличается от остальных сфирот своей причиной, как уже было объяснено.

Однако Эин Соф не оставляет *решиму* в формах милосердия, и мы вообще не можем оставлять в Нём след того, что Он милостив, или нечто подобное. Следовательно, Он не имеет ни записи, ни обозначения.

И хотя Он даже не присутствует в форме *решиму*, всё существующее получает от Него, и Он является их высшим принципом над всеми ними. Они не исходят от Него как множество, ибо тогда, не дай Бог, это указывало бы на множественность, как было объяснено. Напротив, они едины, и они и Его сущность представляют собой одно. Он не получает их от другого; все они являются новыми проявлениями, возникающими из Его силы.

Он знает их не со стороны самих этих существующих, ибо не приобретает знания о них извне; когда Он познаёт Самого Себя, Он знает их и познаёт всё, что исходит от Него. Он не начинает наблюдать действия только после того, как они распространились и вышли от Него, но Он созерцает и на-

блюдает посредством созерцания и знания Своей собственной сущности. Он не то наблюдает, то перестаёт наблюдать, но Он Один, и Его надзор един, и Его сущность едина. Его надзор и знание всегда пребывают, не прерываясь и не переходя из одного состояния в другое, потому что Он Один, без частей, как мы описывали выше, в предыдущих главах.

Поэтому Кетер включает все существующие в предельной всеобщности после того, как они вышли от Него, поскольку он является первым существующим от Него. Он выводит его по отношению ко всем существующим, и в нём находится начало их обновления, когда они исходят от Него.

Эин Соф знает Кетер в аспекте, отличном от аспекта самого Кетера, поскольку Кетер является эманированным, а знание Эин Соф является причиной его создания. Поэтому Кетер ближе к Нему, чем какое-либо другое существующее. Он является новым проявлением, растущим от Древнего — от Того, Чьей древности нет предела. Он укоренён в Маациле — Эманаторе; не в смысле корня, предшествующего его обновлению, не дай Бог, а в смысле корня, предшествующего знанию о существующих, как было объяснено.

Остальные существующие удалены от Него, и они всё более удаляются и нисходят по ступеням от Маациля, опускаясь в соответствии с распространением и нисхождением их существования — от причины к следствию.

Эин Соф не знает существующие со стороны их нисхождения и разделения, как будто это было бы знанием, находя-

щимся вне Него, как объяснялось, но знает их знанием, исходящим из Своей собственной сущности. И не следует говорить, что тогда после их распространения Он вообще не знает их, не созерцает их и не наблюдает их, не дай Бог. Напротив, Он знает их во всех аспектах их существования. Это означает, что Он знает существующие до их бытия и после их бытия; до их нисхождения и после их нисхождения, и всё это в совершенном единстве, без какого-либо изменения в Нём.

Хотя наш разум и наше знание не способны вместить это учение и мы не понимаем, каким образом два противоположных положения могут соединяться в одном — как Он знает существующие даже после их умножения и разделения и при этом остаётся совершенно Единым, — это происходит потому, что мы постигаем знание о Его сущности. И как нам недоступно знание Его сущности, так недоступно нам понимание того, как в Нём соединяются эти два противоположных положения; при этом из этого вообще не следует множественность или изменение.

В общем смысле мы обязаны верить, что в Нём соединяются оба эти аспекта: Он познаёт существующие до их бытия и после их бытия, и познаёт их Самой Своей сущностью.

Когда эти вещи распространились от Него, мы говорим о трёх аспектах в Кетере — о трёх «головах»: Кетер как таковой, начало существующих в нём и существующие после него. Это соответствует тому, что объясняется в [книге] «Ха-

шек», раздел 7, пункт 1"ב, где сказано: *«Он включает всё, и три головы включены в нём».*

Поскольку Эин Соф выводит в явное Своё сокрытое знание, Он выводит Кетер в трёх «головах»: Кетер — сущность сфирот; Хохма знания существующих до их бытия; и Бина — завершение вещей после их бытия. В Эин Соф все они находятся в совершенном единстве, как было объяснено. Но в распространении и создания эманированного эти аспекты разделяются на три — не в полном разделении, а только относительно того единства, корни которого укоренены в Эин Соф, как было объяснено.

Поэтому в отношении Кетера мы говорим об устранении счёта. И пусть тебе не придёт в голову, на основании этого сравнения, будто Эин Соф подобен сфирот, так что можно считать Эин Соф по числу эманированных, или сказать, что сфирот включены в Эин Соф, а Эин Соф имеет число, соответствующее числу эманированных. Это невозможно. Ведь Эин Соф не подобен Кетеру: Эин Соф является Маацилем, а Кетер — эманированный. Поэтому Кетер является одной сфирой среди сфирот, тогда как Эин Соф вообще не соответствует числу сфирот, не дай Бог.

Причина в том, что сфирот считаются от одного, двух и далее до десяти, и первое из них относится к началу. Кетер имеет начало — свою эманацию, начало своего раскрытия. У Кетера, упомянутого здесь, есть начало, а над ним находится второй — Хохма, которая создаётся из него. Но Эин Соф не

имеет начала и не имеет второго; поэтому Эин Соф не входит в счёт. Поэтому по отношению к Нему нельзя применять обозначение «один», поскольку «три» и «один» в таком счёте предполагают первое и второе, начало и последующее. А у Эин Соф нет второго и нет начала; поэтому Он не является предметом счёта и числа.

По этой же причине мы не можем сказать, что сфирот «включены» в Него так, как одна сфира включена в другую. Ведь сущность Его существования не относится к тому же роду существования, что и сфирот, чтобы можно было сказать, что Он распространяется в них и что они включены в Его сущность. В каком-то смысле Он присутствует в сфирот и действует в них, как душа в теле. Но это не означает включённости множества телесных частей в Него и не означает, что число сфирот включено в Его сущность. Поэтому мы отстраняем понятие включённости Кетера в сфирот, как будет объяснено.

И нельзя даже просто ввести числовое исчисление и сказать: «*Эин Соф в Кетере*», «*Эин Соф в Хохме*», «*Эин Соф в Бине*» и тому подобное, а затем производить в Нём счёт и число. Это также, не дай Бог, полное заблуждение, поскольку Эин Соф не распространяется в число сфирот таким образом, чтобы в Нём Самом существовали число и счёт как действия в сфирот.

Он — совершенно Единый, как со стороны Самого Себя, так и относительно сфирот. Сфирот не обязывают приписы-

вать Ему число, даже если мы сами используем число для их описания, поскольку Он не является сущностью, делимой на части и подлежащей счёту.

И поскольку дело обстоит именно так, сказано: *«Буду хранить пути мои, чтобы не согрешить языком моим; буду хранить уста мои уздою, пока нечестивый передо мною»* [Псалмы 39:2]. Причина в том, что в этом предмете *«постигающий ограничен, а постигаемое глубоко»*, и материальность является преградой, отделяющей человека от постижения и вводящей его в ошибку. Поэтому сказано: *«Пока нечестивый передо мною»* — то есть имеется в виду одеяние человека, его материальность.

Глава 20. Порядок ступеней и взаимное облачение причин

В этой главе объясняется, что для нас высшие причины скрыты промежуточными ступенями, и чем выше ступень, тем менее она постижима. Ступени от 17^{го} до Эйн Соф не разделены, а взаимно облачаются, высшее пребывает в нижнем как душа в теле. Этот порядок является основой веры и объясняет, как действия нижних совершаются силой высшего.

Принято считать, что воображение ограничено; никакой постигаемый разумом сокрытый предмет не может полностью охватить то, что является его причиной, а всякое следствие охватывается своей причиной. Это можно представить чувственному восприятию на примере небесных сфер, которые являются материальными ступенями нисхождения и постигаются чувством: одно находится выше другого; нижнее охватывается верхним, а верхнее охватывает нижнее.

Отсюда следует необходимость существования высших и удивительных причин, недоступных чувственному постижению и постигаемых посредством разума. Их порядок таков: причина охватывает своё следствие, и каждая причина охватывает своё следствие. Поэтому получается, что следствие находится ниже своей причины, а причина покрывает своё

следствие, потому что посредством её постижения относительно него причина скрывается и покрывается.

Однако для нас положение обратное. Нижние начинают с более позднего и восходят к предшествующему; следствие как бы облачается в свою причину, а всякое следствие скрывает свою высшую причину. Ведь если мы захотим рассмотреть непосредственно в первую причину, это невозможно из-за промежуточных причин, которые отдаляют от нас высшую причину. Так же обстоит дело со второй и третьей причинами. Чем дальше простираются промежуточные ступени, тем дальше от нас отдаляется причина и тем более она исчезает из нашего постижения.

По этой причине сказано: *«Соккрытие — причина раскрытия, а раскрытие — причина соккрытия»*.

Смысл же состоит в том, что всё, что нисходит и спускается вниз, становится меньше и ограниченнее по своему бытию, так что существующие оказываются исходящими из бесконечности, из отсутствия предела и границы и постепенно нисходят до крайней точки, предела и конца — до этой нижней точки земли. Они доходят до средней центральной точки всего, подобной пупу земли относительно сфер, а затем поднимаются снизу вверх. И чем выше они поднимаются, тем дальше они удаляются от нашего постижения, пока не поднимутся до бесконечного предела и конца; и насколько они возвышаются, настолько же становятся недоступными нашему постижению. И чем выше они поднимаются, тем

более удивительными и сокрытыми становятся. И в качестве подобия можно сказать, что по мере уменьшения нашего постижения их сущность как бы уменьшается для нас.

И подобным образом можно представить Хохму как точку начала Йеш — существования, — тогда как Кетер есть А"йн. Здесь нет никакого постижения, а выше этого — *«нет над нет»*, чего мы вообще не можем постичь.

-уПоэтому, хотя Имя АВА"Я (אבא"י) является истинным существованием и опорой всего, можно обозначить возвышение как точку и уменьшение постижения по отношению к -томпостижаемому А"йн. Это подобно человеку, который рит издалека: в своём наблюдении он обозначает видимый предмет. Тот, кто приближается к нему, видит его великим; тот, кто удаляется, видит его всё меньше; а чем дальше он удаляется, тем меньше становится его постижение, пока издали он не видит его уже как точку, а при ещё большем удалении не видит вовсе. И можно сказать, что наиболее удалённое является наиболее великим, хотя в действительности различие здесь относится к способу его постижения.

Это и есть то, что человек может постичь в его сущности. Самое далёкое называется א"י, *«сокрытое»*, затем более -путсоденудалённое обозначается как א"י, изумительное и ное, требующее инструмента постижения; ещё более удалённое — как тонкая точка; ещё более удалённое — как А"йн (א"י); а самое удалённое — как *«нет над нет»*.

Таков порядок существования сфирот, находящихся меж-

ду Эин Соф и нами. א"ל называется מ"ל; Тиферет — א"ל, -итсоф~~сокрытым~~»; Бина — מ"ל, требующим инструмента жения; Хохма — точкой начала Йеш; Кетер — א"ין; а Эин Соф — «нет над нет», вследствие чего он совершенно непо-ешонтџтижим. И даже название «А"йн» не может быть по нию к нему применено буквально, не дай Бог.

Но есть ещё нечто, что я объясню. Сейчас я скажу это в общем виде, а затем, с Божьей помощью, изложу подробно.

Смысл в том, что тайна этих ступеней — מ"ל, א"ל, מ"ל -арбоо~~е~~א"ל, מ"ל, א"ל — не такова, как можно было бы -авить, представив их разумом и сказав: «Вот начало מ"ל ходится здесь, затем оно заканчивается; выше начинается א"ל, который продолжается до конца своей ступени; овтам начинается מ"ל, который продолжается до конца -теазлородней ступени; там начинается מ"ל, который ся до конца своей ступени; затем начинается מ"ל, который продолжается до конца своей ступени; затем начинается Эин Соф. Если же всё имеет начало, то всё, что имеет на-чало, имеет и конец, не дай Бог». Это совершенно ошибоч-ное представление.

Истинная вера состоит в ином: когда ты говоришь, что -орпсар מ"ל не отделено от א"ל, а представляет собой א"ל, страняющееся и облачающееся в него, — его сила находится внутри מ"ל так же, как душа находится внутри тела.

И א"ל не отделено от מ"ל, а מ"л находится внутри א"л и внутри מ"л, подобно тому как душа пребывает внутри тела.

-אלבדИ не отделено от מ"י, а распространяется и
чается в מ"י; оно находится внутри הו"א, מ"י и מ"ה, подобно
душе внутри тела.

Так же א"י (א"י) находится внутри רש"ת, внутри מ"י,
внутри הו"א и внутри מ"ה.

Таковы истинные ступени. Не существует такой нижней
границы, чтобы можно было сказать: «*Это מ"ה без הו"א; это
הו"א без מ"י; это מ"י без רש"ת; это רש"ת без א"י; это
-א"י без Эин Соф*», не дай Бог. Напротив, высшее всегда
ходится внутри нижнего как его душа, оживляющая его, под-
держивающая его жизнь и сохраняющая его.

-אПоэтому Эин Соф находится внутри א"י — и в этом
-оксключается тайна возвышения Эин Соф над א"י до
нечности.

-ывзוא"י находится внутри רש"ת — и это означает
шение Кетера над Хохмой.

-ешывзוה"ש"ת находится внутри מ"י — и это означает
ние Хохмы над Биной.

Существует возвышение מ"י над Вав Кцавот (ו"ק) — и это
означает возвышение Бины над Вав Кцавот.

-ывзויИ существует возвышение הו"א над מ"ה — то есть
шение над нижней ступенью.

А в מ"ה в целом заключены все остальные, потому что они
действуют только силой всех остальных; они взаимно связа-
ны, одно находится внутри другого, а первая причина явля-
ется причиной и уравнивает всех.

Такой порядок является правильным, подобающим и соответствующим основам всей веры.

Поэтому нижнее облачается в высшее, а высшее — в нижнее, и действия всегда происходят в нижних силой высшего.

Это называется «*облачением*» — не в смысле ограничения или подавления, а в смысле сокрытия, удивительного возвышения: высшее удаляется и поднимается, как было объяснено во Введении к этой книге.

Глава 21. Единство Бога и единство сфирот

В этой главе разъясняется, что истинное единство Бога невыразимо речью и постигается лишь размышлением через рацо ва-шов. Слово «один» в Торе относится к связи сфирот и их единству с Эйн Соф, тогда как к Самому Эйн Соф оно применимо только в смысле отрицания ограничения. Рассматриваются три аспекта единства: Эйн Соф, сфирот и нижние, которые нуждаются в исправлении через связь с высшим единством.

Есть Бог, Единый. Этот «Единый» не [постигается] посредством произнесения и речи, как в смысле стиха: «*Слу-отВдай, Израиль: АВА"Я, Элохим наш, АВА"Я — Един*» (розаконие 6:4). И необходимость [этого различения] состоит в том, что, поскольку в Нём нет образа Имени АВА"Я, как было объяснено, тогда то, что сказано в Торе: «*АВА"Я — Един*», означает связь и единство образа АВА"Я и действий, которые из Него исходят.

Однако по отношению к Нему вообще нельзя прилагать никакого произнесения и речи, ибо нет во всей формулировке Торы никакого слова более возвышенного и прославленного, чем Имя АВА"Я, а мы сказали, что [это Имя] не дится в Нём. Как же тогда мы можем приписывать Ему ка-

кое-либо произнесение и речь?

Ведь слово «*один*» является словом ограничения. Если ты вникнешь в него оком разума и хорошо постигнешь, что «*один*» ограничивается посредством единства, тогда, если ты утверждаешь «*один*» языком, ты тем самым устанавливаешь предел, и нельзя заменять одно другим. И подумай: тот, кто произносит «*один*» ради объединения, производит подмену.

Однако это — интеллектуальное «*один*»: разум находится в нём в состоянии «*бег — возвращение*» — *рацо ва-шов*. А тот, кто произносит «*один*», а не самое единство, тем самым допускает, чтобы единство было ограничено в человеческом разуме. Но «*один*» в Торе означает Того, у Кого нет второго. Однако Он не является «*одним*», зависящим от определяющего и ограничивающего. Поэтому этот «*один*» — интеллектуальный, а не речевой.

Посмотри, до какой степени достигла сила наших мудрецов, благословенной памяти, когда в слове «*один*» подразумевается [единство] в сфирот, а затем этим «*один*» ты протираешь мысль до включения вплоть до Эйн Соф — Бесконечного, управляющего в Своем единстве. Следовательно, Его единство не зависит от речи, а зависит от размышления и мысли, чтобы языком не ограничить то, в чём нет границы, и не определить то, у чего нет определения, ибо у этого нет вообще никакого слова или речи, которые могли бы содержать его. Поэтому Его единство [постигается] в размышлении посредством *рацо ва-шов*, как объяснено в предыдущем

сочинении, — не посредством произнесения.

И если [говорить о том], что исследователи, углубившиеся [в этот вопрос], сказали: «*один, и нет Единого подобно Его единству*», — они указали на «*бег*», сказав «*один*», и на «*возвращение*», сказав: «*и нет Единого*». Так же объясняется: «*один, но не как один из исчисляемых*», как было объяснено выше в главе.

Но во всяком случае главное — так, как мы сказали: «*один*» в данном смысле относится не к Эин Соф, а к сфирот, тогда как «*один*» применительно к Эин Соф — это размышление, а не речь, поскольку размышление допускает *рацо ва-шув*, то есть включение [двух состояний] друг в друга, чего речь в такой степени не допускает. Невозможно одновременно произнести: «*один*» и «*нет Единого*», а можно произнести их только одно за другим.

Образа же в Нём вообще нет, а «*один*» связан с образом. И как тогда можно сказать: образ — и не образ? Образ «*один*»-ифе — это десять сфирот, то есть АВА"Я — *Един*: связь рот для того, чтобы над ними пребывала Его надзирающая власть.

И уже было объяснено в четвёртой главе, что три аспекта «*один*» относятся к сфирот, а перед «*одним*» находится Эин Соф.

Смысл этого в том, что сфирот многочисленны по отношению к единству Эин Соф. Однако со стороны их самих они представляют собой лишь одно. Но три аспекта «*один*»

на основании положительного утверждения применимы к ним, поскольку они являются сущностями со стороны своих действий, тогда как «*один*» особо относится к их собственной сущности. Поэтому истинная вера обязала нас говорить о них «*один*», подобно сказанному: «*Слушай, Израиль*».

И вот Эин Соф един со всех Своих сторон — как со стороны Его сущности, так и со стороны действий, существующих от Него.

А сфирот едины со стороны своей сущности, а также со стороны их изведения [из Божественного], то есть в них имеется высшая степень единства. Но действия, существующие посредством них, многочисленны, и вся их сущность — посредничество между истинно Единым и множеством нижних, приводимых в действие.

Поэтому Тора обязала нас объединять их, поскольку мы, нижние существующие, вызвали удаление и разделение. Следовательно, мы должны исправить то, что сделали, — а именно объединить их.

И у нас нет пути соединить их таким единством, которое не исчезает, иначе как связав их с Эин Соф, который есть «*один*», не подвергающийся воздействию, тогда как сфирот — «*один*», подвергающиеся воздействию и соединённые единством посредством исполнения Его заповедей.

Однако Эин Соф — «*один*» со стороны Своей сущности; Его единство не зависит от другого, и поэтому Его единство никогда не прекращается, поскольку Его единство — Его

собственная сущность и оно существует вечно.

Но единство сфирот является «одним» со стороны Эин Соф, и это единство всегда существует относительно [этого уровня]. Со стороны же сфирот по отношению к нам оно не существует постоянно, а зависит от наших деяний, подобно прочим вещам, зависящим [от действий].

Итак, существующие подразделяются на три части.

Первая — это существующий «один», который не сдвинется, не исчезнет, не умножится и не изменится; это истинный «один» — Эин Соф, как было объяснено.

Вторая — мы, нижние, многочисленные, и мы едины лишь со стороны собирания и восхождения вверх, подобно связи [частей] в престоле и связи чертогов во внутреннем их пространстве в Чертоге Святая Святых. Это — удалённый вид единства. Но в этом отношении говорится: «*И кто подобен народу Твоему, Израилю, единому народу на земле?*» (II Царств 7:23), как будет объяснено в связи с человеком, да будет с ним мир.

Третья — «один», являющийся одним со стороны их изведения, тогда как они разделяются — не разделением как таковым, а со стороны своих действий, осуществляющихся через отдельные сущности. И необходимо, чтобы посредством этого аспекта нижние, отделившиеся с нашей стороны, объединились; их исправление в единстве зависит от исправления единства, то есть Эин Соф — природы самого единства, как было объяснено в четвёртой главе.

Именно поэтому мы говорим: «АВА"Я, Элохим наш, -оМАВА"Я — Един», как было объяснено в разделе молитвы исея, с Божественной помощью.

Глава 22. Эин Соф как причина всего и границы исследования

В этой главе утверждается, что Эин Соф есть причина и источник всего, Сам не имеет причины, ни в чём не нуждается и не подвержен воздействию. Причины, задержки и определённые обстоятельства относятся к сфирот и существующим, но не к Нему. Тора ограничивает исследование, позволяя подниматься лишь до Бины, но не выше — к Кетеру и Эин Соф.

Эин Соф — причина и источник всего, и у Него нет причины. Все существуют, а Он не существует благодаря другому, поскольку Его существование постоянно и никогда не исчезает. Он не зависит от другого, ибо Он — начало и глава всякого существующего, и у Него вообще нет начала, поскольку Его существование постоянно, не исчезает и невозможно представить для Него никакого небытия, да не будет этого, ибо Он — основание всякого существования.

Поэтому Он вообще не нуждается ни в одном созданном существе. Он существует Сам по Себе, не получая ничего от другого. И поэтому основополагающим принципом является то, что Он ни в ком из существующих вообще не нуждается и не получает от какого-либо существующего никакой выгоды или пользы, как сказано: «Если ты праведен, что даёшь

Ему? Или что получает Он из руки твоей?» (Иов 35:7).

И сейчас нельзя говорить, что это относится только к слушению и тому подобному, — ибо, безусловно, Он не получает от него пользы, которую не получил бы от другого, как было объяснено. Но и относительно любого другого вопроса нельзя сказать об Эин Соф, что Он приходит в движение благодаря другому или получает помощь посредством того, что совершают нижние, и тому подобного. Это невозможно утверждать, поскольку Он не подвергается воздействию со стороны другого. Поэтому нельзя ни с какой стороны приписывать Ему подобную зависимость.

И не только это: даже когда дают объяснение или причину тому, почему нечто произошло, это не следует приписывать Эин Соф, а только сфирот, поскольку у Эин Соф нет никакой причины или какого-либо обстоятельства, которое приводило бы Его, да не будет сказано это, к действию; Он действует со Своей стороны, по воле и благоволению.

Ибо если сказать, что причина заставила вещь произойти, получится, что сама причина вынуждает Его, и тогда Он оказывается зависимым от другого, да не будет этого. Но Он предшествует всякому существованию, и никакое существование не может принудить какое-либо дело в отношении Его свободного выбора.

То же относится к утверждению о причине существования вещей: если сказать, что нечто существует так, а не иначе, вследствие определённой причины, то сама причина не

исходит от Эин Соф, да не будет этого, ибо с Его стороны всё — одно. Это необходимо по причине самих существующих, а не потому, что некое обстоятельство вынудило Его.

И по этой причине мы не можем сказать о существовании существующих, что есть такая-то причина их создания со стороны их первоначального существования в Эин Соф, ибо у их существования от Эин Соф нет никакой причины. Также нельзя сказать, что причина их появления была отложена до настоящего времени, чтобы теперь возникло именно это и именно так, поскольку это относится уже к порядку их существования, а не к тому, что было прежде. Поэтому нельзя приписывать причинность Эин Соф.

Со стороны Его сущности все времена равны, и всё существование — одно. Нет никакой причины, которая принуждала бы Его, и нет никакой причины, которая с Его стороны задерживала бы существование. Задержки и причины относятся к существующим — везде, где требуется некоторое определённое обстоятельство, например то, которое требуется в *Идра*, как будет объяснено.

И насколько же предостерегла нас Тора относительно этого, сказав: «*В начале сотворил Элохим*» (Бытие 1:1).

Когда ты начинаешь объяснять зависимость этих вещей от более высоких причин и восходить всё выше, ты приходишь к необходимости понимать слово «*Элохим*» как относящееся к Бине.

И теперь можно истолковать: «*В начале, посредством*

мудрости, сотворил Элохим», то есть Бина, *«небеса и землю»*, то есть существующих выше и ниже. Дальше этого данный стих поднимать не следует.

Можно сказать: *«В начале, силой Хохмы, сотворил Тот, Кто сотворил»*, — то есть Кетер создал Бину, то есть Элохим. Но такое толкование затруднительно. И ещё выше этого ты не можешь подниматься в вопросе первичности существующих; даже такое толкование уже очень необычно.

А если подниматься ещё выше, можно сказать: *«В начале, внутри Хохмы, сотворил Тот, Кто сотворил — Элохим»*, то есть Бину, со стороны изведения Бины из Кетера внутри Хохмы.

Но никогда не следует восходить к вопросу о том, как существует Кетер, и к вопросу о происхождении Хохмы из Кетера, поскольку Тора научила человека тому, что ему не следует заниматься рассмотрением этих вещей, как объяснено в восемнадцатой главе, — и тем более приписывать причины, объяснения и способы происхождения от Кетера и выше. Это весьма далёкая область исследования.

И почти нигде ты не найдёшь подробного порядка, касающегося существования Кетера Эин Соф, в тех местах, где говорится об этих предметах. Основной предмет речи — существование Кетера посредством действия Хохмы и изведения Бины; именно это имеется в виду в сказанном: *«прежде чем был создан мир, Канея существовал; когда был создан мир, Канея существовал»* — и тому подобное. А изведение

Хохмы из Кетера упоминается лишь немного.

Причина состоит в том, что эти глубокие рассуждения столь возвышенны, что заниматься ими возможно только в состоянии «*рацо ва-шов*», в двойственном движении. Поэтому они встречаются лишь на очень значительном удалении.

Ибо вера состоит в том, что всё — от Него, и что нет древнего и первичного, кроме одного Эин Соф, и в Нём нет никакого изменения и никакого претерпевания воздействия. Эти две веры являются основополагающими, как будет объяснено в пятнадцатой главе.

Для человеческого разума весьма трудно постичь сразу обе эти веры, и тот, кто отрицает одну из двух, разрушает саму веру. Поэтому мудрецы весьма удалялись от попыток постигать эти возвышенные рассуждения. И именно поэтому Тора предостерегла и установила место и меру для занятий человека «*делами творения*»: с чего ему начинать размышление, откуда начинать исследовать и странствовать своим разумом, чтобы понять. И оттуда и выше вера должна оставаться установленной, а исследование — ограниченным преградой, препятствующей дальнейшему проникновению.

Глава 23. Нисхождение духовных ступеней и облачение миров

В этой главе объясняется, как духовные сущности при нисхождении уплотняются и становятся более материальными, а мир уподобляется человеку, имеющему душу и жизненность. Через восхождение от материального к духовному раскрываются ступени ангелов, престола и мира Ацилут. Эти ступени лежат в основе пророчества, откровения и связи души с высшими мирами.

Духовные сущности, нисходя, уплотняют своё тело и становятся более материальными; и чем ниже находится ступень, тем более материальной она является. Например: небеса чисты и светлы; ниже них — вещество элемента огня, более материальное; ниже него — элемент воздуха, ещё более материальный; ниже него — элемент воды, ещё более материальный; а ниже — элемент земли, наиболее материальный и наиболее огрублённый. И эти материальные субстанции указывают на возвышенность и превосходство высшего по отношению к низшему.

Душа и жизненность небес находятся внутри элементов, чтобы соединять их, оживлять их и пребывать в тех вещах, которые состоят из их соединения. Небеса находятся над ними — по месту и по степени; ниже небес находятся анге-

лы, которые ниже по месту, но выше по степени тонкости. И так всякая последующая ступень располагается по месту и по степени, постепенно распространяясь из тела.

Поэтому ангелы пребывают в облачении небес, а в земле имеется душа по отношению к телу. Ангелы находятся вне небес в отношении простого тела, а сами ангелы занимают определённое место в соответствии со своей ступенью. Когда поднимаешься от земли к небесам и соединяешь небеса с ними, они оказываются, так сказать, одновременно внутри небес и внутри земли.

Поэтому, если ты будешь подниматься всё выше, за пределы небес, ты достигнешь отсутствия места, отсутствия материальности: над небесами нет вещества. Там будет полнота существования ангелов.

И если ты станешь идти в обратном направлении, снимая с себя материальность и начиная с низшей земли, то выйдешь из глубины человеческого существа и войдёшь из материального в нематериальное — то есть из тела мира в его душу и жизненность, которые наполняют его. При восхождении в мире ты будешь достигать всё большей тонкости, пока не достигнешь предела материальности; подобно тому как там находятся ангелы, лишённые материального тела. Здесь они облачаются, здесь они облачаются в формы, исходящие от того, что является душой и жизненностью мира.

Поэтому, когда Моше-рабейну поднялся на небеса, спустился и увидел то, что увидел, и снова поднялся, сказано:

«Кто взойшёл на небеса и сошёл?» (Притчи 30:4). И этим ты поймёшь смысл восхождения и нисхождения пророков и их состояние под [присутствием Всевышнего].

Вообще представь себе этот мир как человека целиком: его жизненность и его душа находятся внутри него и вне его. Если ты способен представить себе самого себя как тело, содержащее жизненность этого мира, то есть то, что является ангелом внутри материального, — представь это. А если не способен, то вообрази, что при восхождении туда ты увидишь это перед собой после того, как снимешь с себя свою материальность и поднимаешься.

Когда душа отделится от тела, она выйдет, распространится по телу мира, соединится с ним и возвысится в нём. Посредством неё она поднимется от мира к тому, что не принадлежит миру. После того как она пребывает в душе мира, а не [в образе птицы], сбрасывающей свою материальность, телесное облачение её пребывает в душе мира. Она поднимается от одной души к другой — к душе, находящейся внутри мира, а не к тому, что находится вне мира. И над этим следует хорошо размышлять.

Так же и ангелы относятся к престолу как тело к душе. Если представить себе исчезновение мира ангелов, то выше, где уже нет места, находится престол. Престол является душой внутри мира ангелов и вместе с тем находится внутри уровня существования материального мира.

Теперь существуют два пути восхождения к престолу.

Первый — через сам мир: при распространении и снятии материальности человек входит из мира в его душу, из его души — в его дух, то есть в мир ангелов, а из духа — в его душу, то есть к престолу. Это тайна того, о чём сказано: *«Он держит лице престола и простирает над ним облако Своё»* (Иов 26:9). И это тот смысл, в отношении которого сказано: *«И увидел я Господа (*"178), сидящего на престоле высоком и превознесённом»* (Исайя 6:1).

Есть также восхождение ступень за ступенью. Это тайна душ: после того как они сбрасывают свою материальность, они входят в душу мира, в обитель душ, затем поднимаются к его духу — на третью ступень под миром ангелов, — и, проходя через его уровень существования, входят в его душу, в тайну престола. Там они соединяются с престолом, в тайне обители душ, находящейся выше чертогов.

Такова же тайна пророчества — как последовательного облачения одной ступени в другую. Подобным образом происходило распространение ангелов: они являлись Аврааму в воздухе, и он видел их в образе людей. Но не следует понимать их сочетание и устройство так, будто они сами являются физическим телом, находящимся в определённом месте, подобно материальным телам. На самом деле они являются душой мира; их духовность распространялась, уплотнялась и являла Аврааму их существование посредством облачения духа в душу и души вне [тела]. Поэтому при восхождении Авраама являлось пророчество, а при нисхожде-

нии их к нему являлось откровение глаз — в материальных и видимых формах.

Согласно этому пути, мир Ацилут находится выше престола, вне пространства; и всё, что выше мира Ацилут, является тайной жизненности всего и поддержания всего: оно находится внутри всего и вне всего. Оно — всё, и нет ничего помимо него. Оно поддерживает и утверждает всё, и нет ничего выше него, поскольку оно духовно и интеллектуально, и всё, что можно представить как духовное, включено в него. Вне него ничего нет, ибо оно охватывает всё, и никто не способен охватить его. Оно включает всё, и никто не способен включить его в себя. Х" — нет вообще никакого существования, стоящего выше него. Однако у него есть ступени, которые никто не может вместить и постичь разумом. В этом состоит то, что оно является жизнью и душой всех существующих вещей — внутри них и вне их; и нет места, свободного от него, ибо нет ничего помимо него.

Поэтому, в качестве примера, сказал рабби Шимон в Тикуним: *«Святой, благословен Он, сияет десятью ступенями престола, десятью станами ангелов и десятью кругами небосвода»*. Цитата относится к учению Тикуней Зоар; формула о десяти ступенях престола, десяти станах ангелов и десяти кругах небосвода также встречается в каббалистической литературе, где описывается последовательное облачение и нисхождение духовного в низшие уровни.

Тамар 2 «Эйн коль»

и в нём две главы об удалении атрибутов и о доказательствах, которые к этому относятся.

Глава 1. Об удалении атрибутов и о доказательствах, относящихся к этому

В этой главе рассматривается противоречие между молитвой и верой в простое единство Бога. Показано, почему приписывание Божеству положительных атрибутов, изменения, гнева и умилоствления несовместимо с истинной верой. Указывается, что ключ к пониманию атрибутов — знание сфирот.

Атрибуты и действия составляют всё содержание веры, ибо мы говорим в наших молитвах перед Ним: «*Великий, могучий, грозный, Всевышний, творящий милости, владеющий, помнящий, помогающий и спасающий*» и тому подобное.

И вот, если я не приписываю Ему действий, как же я буду просить Его, чтобы Он действовал? По необходимости я должен верить в Него как в великого Мудрого, могущего, желающего, дающего и творящего. А если я прошу спасения, то должен верить, что Он спасает и помогает, совершает чудеса и тому подобное. И если я верю, что наказание исходит от Него, то прошу облегчить наказание и исцелить больного. Именно так говорится: «*Ты врач милосердный, пошли исцеление*» (источник в тексте не указан). Но это неизбежно предполагает действие в Нём: что Он подвергается воздействию

моей молитвы и что я могу добиться того, чтобы Он смиловился, после чего Он исцелит больного, пошлёт дождь, простит грех и тому подобное. Я верю также в Его гнев, настолько, что говорю: *«Возвратись от ярости гнева Твоего и отмени бедствие над народом Твоим»* (Шемот 32:12). И всё это означает, что Он испытывает изменение и раскаяние от Своего гнева и ярости. Так же говорится: *«И будет: как ра-одардовался АВА"Я над вами, делая вам добро, так будет ваться АВА"Я»* (Дварим 28:63), и тому подобное.

Все эти вещи привели простой народ и талмудических мудрецов нашего времени — которые не следовали пути исследователей в объяснении атрибутов и также не следовали пути каббалистов, — к тому, что они говорят: *«Я не знаю»*, и не обращают внимания на сокровища. Они верят, что имена и атрибуты являются положительными свойствами самого Божества. Без сомнения, они весьма далеки от истинности простого единства.

И не помогает им утверждение, будто они верят в простое Единство. Ведь тот, кто утверждает, что Божество обладает атрибутами, не утверждает простое единство. Как писал Учитель в первой части «Наставника колеблющихся», в главах 20–21, тот, кто верит, что Божество едино и одновременно обладает множеством атрибутов, тем самым разрушает утверждение о Его простом единстве и абсолютной простоте.

Но то, как они объяснили смысл атрибутов Божества, за-

писанных в Торе, — ошибочно. Тора вовсе не намеревалась относить эти атрибуты к Благословенному Имени только в отрицательной форме. Мы также нигде не находим, чтобы наши мудрецы, благословенной памяти, утверждали, что атрибуты Благословенного Имени выражаются только через отрицание и что запрещено описывать Его положительными определениями. И также в вопросе единства, заповеданного нам, они вовсе не поняли его сущность. Потому что это невозможно понять и постичь иначе, как через знание сфирот, которое сокрыто от глаз философских исследователей. Поэтому они затруднились в понимании атрибутов и истолковывали их как могли.

И не следует слишком обвинять их, поскольку, будучи лишены мудрости Каббалы, они не могли войти в понимание Его атрибутов: каким образом они к Нему относятся. Поэтому они предпочли напряжённо истолковывать их указанным способом, вместо того чтобы разрушить веру в простое единство.

Но у талмудических мудрецов нашего времени, которые не следовали пути исследователей в объяснении атрибутов и не следовали также пути каббалистов, возникает утверждение: *«Я молюсь только Владыке сокровищ»*, — и они считают, что имена и атрибуты являются реальными свойствами самого Божества. Но этим они весьма удаляются от истинной веры.

Кроме того, это представляет собой недопустимое подо-

бие. Ведь Ему приписываются душевные свойства, особенно гнев и умиловление: это уже низшее уподобление человеческому поведению, когда низший человек гневается и подвергается воздействию поступков другого, а затем один из его товарищей приходит, уговаривает его, и тот смягчается. Можно ли назвать это Божеством? *«И кому уподобите вы Бога и какое подобие сопоставите с Ним?»* (Йешаяһу 40:18). Получается, что Ему приписывается такое подобие, тогда как недостаточно просто возвеличить и усилить Его: к Нему ещё приписываются душевные свойства, причём именно те, которые наиболее унижительны.

После того как эти предпосылки утверждены в сердце разумного человека вместе со всеми вытекающими из них следствиями, он уже не может успокоиться на простом буквальном понимании мест Писания. Он непременно станет исследовать самую основу веры, а также в каком смысле следует понимать нашу молитву и наше служение. Он будет стремиться понять мудрость Его атрибутов, записанных в Торе: каким образом они к Нему относятся и что именно они собой представляют. И ключ ко всему этому — не что иное, как знание мудрости сфирот.

Мой вопрос: да не будет нам, упаси Бог, ошибиться и приписать Божеству что-либо телесное. Ибо хотя мы находим в Торе, что написано *«глаза АВА"Я»*, *«уши АВА"Я»* и тому подобное, наши мудрецы, благословенной памяти, научили нас, что Тора говорит языком людей. Также гнев и ярость,

которые Тора приписывает Ему, и прочие изменения и воздействия — но лишь чтобы успокоить слух тем, что Он может слышать. И если так, то мы не нуждаемся в занятиях прочими науками, чтобы удалить от Божества эти недостатки.

Ведь основа веры в том, что Божество действует всё, а Само не подвергается воздействию ни от чего иного вообще, и нет никого выше Него; Он сделал всё и не был сделан кем-либо иным. А если через молитву Он подвергается воздействию и становится сделанным кем-то иным — ведь Его прогневали или умилировали, — то этим умаляется сила Божества, и Его ставят как подверженного воздействию от иного — зор(ס"נ), или от мольбы, или от довода, или от молитвы к нему, поскольку Творец подвергается воздействию от молитвы человека или от его довода.

Далее, мы удалили от Творца всякую телесность. Но через это мы приписали Ему телесность, существующую в мире. Ведь вся суть телесного — в том, что у телесного есть предел; и даже если ты представишь чрезвычайно, чрезвычайно тонкое тело, у него есть предел. А у Творца нет предела, и всё Его существо не имеет предела. Если же Он принимает изменение, то Он телесен, ибо изменения бывают лишь в телесном или в том, что имеет предел.

Ведь согласно этому говорится: Божество было в начале Своего гнева и ярости, и гнев Его дошёл до места, где остановился гнев Его, и Его умиливали, и Он положил предел Своему гневу, и гнев изменился и перешёл в желание. А всё,

что есть изменение, есть движение и переход из одного существования в другое. Всё, что перемещается, подобно телу: имеет конец для одного состояния и начало для другого, является временным, имеющим предел и телесным. И всё это позорно, и упаси Бог, не подобает приписывать это Грозному, как было сказано ранее в Тамар I.

Далее, мы удалили от Творца всякое отсутствие: Он не существует в недостатке, но совершенен предельным совершенством. Как же мы скажем, что Он был в гневе, и Его умилиствовали молитвой? Ведь нет большего отсутствия, чем это: что Он изменяется от гнева к желанию из-за нашего довода. Но лишь сотворённое — со стороны того, чего ему недостаёт в совершенстве. А те доводы или молитвы не находятся перед Ним; и когда приходит умилюющий, он восполняет Ему и делает Его желающим. А поскольку тех милостей у Него не было, это — отсутствие, и совершенство появляется лишь после молитвы и довода.

Далее спросим: в час пылающего гнева Святой, благословен Он, был одновременно и в желании? Если Он обладает двумя противоположностями — желанием и гневом, — то Он составлен из двух вещей. И когда пришёл Моше, Он взял одну и осталась вторая? Или в Нём были обе, как вначале? Если в Нём были обе изначально, то что тогда сделал верный пастырь (רַב־עֲדָן) своей молитвой? А если Он отменил одну, то дело в Его недостатке, ведь ты предполагал, что в Нём были две расположенности вместе.

А если ты скажешь, что в Нём нет этих аспектов — желания и гнева, — а только либо одно, либо другое, я спрошу: которое из них в Нём есть совершенство — или одно из них? Какое бы из них ты ни пожелал: если оба суть основание, то прежде у Него было лишь одно из них — в гневе, а затем в желании, и, значит, Он был лишён одного из них. А если одно из них, то, когда Он в желании, Он как лишённый гнева; а когда Он в гневе, Он как лишённый желания. И какую бы сторону ты ни пожелал, получается одно и то же, и ты вносишь ущерб в Его закон.

И затем, если также атрибуты в Нём суть лишь в потенции, то и в действии это невозможно в Его законе, ибо у Него нет никакого совершенства в потенции, но всё Его совершенство всегда в действии. Если ты скажешь так, то должен сказать, что потенция перешла в действие по некоторой причине, и окажется, что Он подвергается воздействию от иного. Если так, как же мы скажем, что Он гневен в потенции и подвергается воздействию от наших поступков и превращается в гневного в действии, и что Он милосерден в потенции и подвергается воздействию от наших поступков и становится действующим через нашу молитву? Это невозможно, ибо Его способность никоим образом не может стать совершенной в существовании.

Далее, мы предупреждены в Каббале не давать Ему подобия, как сказано: *«И кому уподобите Меня, и с кем сравнюсь?» — говорит Святой»* (Йешаяһу 40:25), — что нельзя

уподоблять Его ни одному сотворённому существу вообще. И если так, как же мы даём Ему в этом столь низкое подобие? Ведь нет худшего подобия всем людям, чем гнев и умиловление, которые суть душевные свойства у худых людей: они гnevаются и подвергаются воздействию от поступков другого, и приходит один из товарищей, уговаривает его, и тот смягчается. Можно ли назвать это Божеством? *«И кому уподобите вы Бога»* — значит, ты уже уподобил Его. Тебе недостаточно возвеличить и усилить Его, после того как ты приписал Ему подобие душевных свойств, и особенно тех, которые суть предел унижения.

И запечатлей в своём сердце, что следующие четыре вещи вообще не относятся к Грозному: 1. подверженность воздействию; 2. телесность; 3. отсутствие; 4. подобие. И подверженность воздействию — даже со стороны Самого Себя — через какое-либо новое событие, при котором Он оказывается «подверженным воздействию», не да будет того; и изменение — по той же самой причине. Телесность — сторона предела и тому подобное. Отсутствие — независимо от того, существует ли оно в потенции или в действии. Подобие — любому из сотворённых существ, даже сфиротам, как написано: *«И кому уподобите Меня?»* и т. д. Ведь написано: *«Ибо вы не видели никакого образа»* (Дварим 4:15). Никакого образа вообще; и образ сфирот к Нему не относится.

И после того как эти предпосылки утверждены в сердце разумного человека, его intellect не успокаивается на про-

стных смыслах Писания, и он, конечно, не остановится, если не исследует основу веры — в каком именно смысле заключается её содержание, — а также в каком смысле — наша молитва и наше служение, пока не войдёт в постижение мудрости Его атрибутов: каким образом они относятся к Нему и в чём они состоят. И он не удовольствуется словами: «*Я молюсь только Владыке сокровищ*», как говорили упомянутые нами талмудические мудрецы. Ведь из того, что объяснено в этой главе, видно, к какому заблуждению это приводит: к приписыванию Ему этих вещей. А тот, кто говорит это просто, без объяснения того, сколь велика дистанция между ним и истиной, будет, без сомнения, считаться в своей молитве перед Ним как ребёнок и не достигнет своей цели иначе как подобно ребёнку. Об этом мы подробнее скажем далее в Тамаре.

Глава 2. Об именах и атрибутах: их неприменимость к Эин Соф

В этой главе на основании абсолютного единства Бога ставятся вопросы о том, как возможны имена, атрибуты и описания, приписываемые Ему в молитвах, Торе и изречениях мудрецов. Показано, что ни одно имя, действие или свойство не может относиться к Самому Эин Соф, но всё это относится к сфирот. Тем самым устанавливается различие между непостижимой сущностью и её действиями.

Поскольку мы совершенно полно верим в Его единство, что Он един — абсолютной единственностью, что Он не составлен из многих единиц и не является множественностью различных понятий, но Он един со всех сторон и во всех отношениях и никоим образом и ни по какой причине не разделяется на многие понятия — ни в представлении, ни в образе, — у нас возникло множество вопросов относительно молитв, стихов Торы и изречений мудрецов, да будет благоденствие их память.

И вот эти вопросы.

Во-первых, нет оснований приписывать какое-либо имя-определение истинной сущности и природе Его сущности, поскольку Его сущность непостижима. И как же мы можем назвать Его именем, которое указывало бы на истинную сущ-

ность Его? И если так, то Имя $\aleph^{\omega}$, о котором мудрецы, да будет благословенна их память, сказали, что это особое Имя, указывает на истинную сущность Его. Как же это возможно, если истинная сущность и природа Его не познаны и не постижимы? Если так, как вообще можно называть Его каким-либо именем? Ведь если мы назовём Его этим именем, то мы тем самым познаем Его, а это невозможно в отношении Него, благословен Он.

-олоиВо-вторых, по той же причине Имя $\aleph^{\omega}$ является -есентвиной Имени: поскольку Имя $\aleph^{\omega}$ не может быть но к Нему, ибо невозможно постичь истинную сущность Его, тем более не следует разделять Имя, поскольку столь же невозможно постичь какую-либо его часть — такое постижение совершенно или частично недостижимо. А утверждать, что это Имя не является половиной великого Имени, — с этим утверждением нельзя согласиться согласно словам мудрецов, да будет благословенна их память, как известно. И утверждение, что Имя $\aleph^{\omega}$ не указывает на сущность, а только сообщает о необходимости Его существования, не имеет основания.

В-третьих, когда мы называем Бога «*милосердным*», «*благим*», «*гневным*» и говорим, что Господь увидел и раскаялся, и тому подобное, речь идёт о душевных свойствах. Нельзя приписывать Ему представления, которые являются качествами и с которыми связаны подобные свойства; у человека они выражаются в определённых состояниях воздей-

ствия, например: «*милосердный*», «*гневливый*», то есть такой, кто приходит в состояние милосердия или гнева; или «*мудрый*», «*разумный*», то есть обладающий свойствами души; или «*могучий, сильный, отважный*» и тому подобное; «*великий*», «*долготерпеливый*» и тому подобное. Всё это и подобное этому указывает на составность в простом Эйн Соф.

В-четвёртых, говорится о Скинии и освящении, о пребывающем в этом доме: «*И пусть они сделают Мне святилище, и Я буду обитать среди них*» (Исход 25:8); «*Я построил дом жилища для Тебя, место для Твоего пребывания навеки*» (Третья книга Царств 8:13); «*Возвратись в Свою обитель и пребывай в доме Своего обитания*» (сидур Абудрахама), и тому подобное. Тора говорит обо всех этих понятиях как о месте, но все они совершенно далеки от Него: очевидно, что Он не является обладателем места, поскольку всё, что имеет место, относится к материальному. И также сказано: «*Ветхий днями воссел*» (Даниил 7:9), однако Он не является обладателем времени и не имеет отношения к месту и тому подобному.

И из всех приведённых выше оснований следует, что нет оснований приписывать Ему какое-либо имя из этих имён или какое-либо обозначение из этих обозначений, которые указывают на состояния воздействия, качества, душевные свойства, место и тому подобное. Всё это чрезвычайно далеко от Непостижимого и от Его единства. Если так, как же мы можем называть Его этими именами, этими действиями или

этими свойствами?

И нет у нас входа в эти области рассуждений иначе, как через отнесение этих имён, этих обозначений и этих определений к сфирот. Но к Эин Соф нельзя отнести никакого имени, никакого действия и вообще никакого обозначения.

Некоторые хотели сказать, что Его можно называть этими именами и определениями: «Живой», «Могущий», «Мудрый», «Желающий». Однако тот, кто сведущ в аспектах сфирот, увидит, что это не так: способность относится к Бине, жизнь также относится к Хохме, а Йесод именуется «Живой»; мудрый — в Хохме, а желающий — в Кетере.

Но к Эин Соф нельзя отнести даже Имя $\aleph\aleph$, поскольку тайна Имени такова: $\aleph$ — Хохма, $\aleph$ — Бина, $\aleph$ — В"К, $\aleph$ — Малхут. $\aleph\aleph$ — половина Имени, Хохма и Бина, и тому подобное. Однако к Эин Соф нельзя отнести никакого имени и вообще никакой точки.

Итак, всё, что в Торе обозначается таким образом, что указывает на действия, изменение, телесность и тому подобное, относится целиком к сфирот, которые являются Его действиями, а не свойствами в Нём, как будет объяснено.

Глава 3. Единство Божественного и десять сфирот: трудность атрибутов и действий

В главе ставится проблема: если атрибуты и имена сфирот суть Его сущность, то как из абсолютного единства возникают десять отдельных сфирот? Рассматриваются варианты их предвечности, единства и множественности, а также вопрос, действуют ли сфирот самостоятельно или управляются $\square^{\circ}\aleph$. Показано, что любое решение возвращает трудность: как избежать изменения и множественности в Божественном.

Следует знать относительно этих десяти сфирот, о которых мы говорим, что атрибуты и имена являются Его сущностью. Но как это следует понимать — при любом толковании возникает трудность.

— Если они являются Его сущностью, то каким образом из единого и абсолютно простого возникли десять, последовательно нисходящих друг из друга, и при этом — отделённых друг от друга? Неужели следует сказать, что Божественное принимает разделение, породившее эти сфирот из Единого в действительность?

— А если сказать, что они вечны вместе с Ним и предвечны, то это означает признание предвечности их как отдель-

ных начал, поскольку, будучи десятью, они становятся необходимыми.

— А если сказать, что они не являются Его сущностью, но предвечны, то получается признание предвечности чего-то помимо Него.

— А сказать, что они являются Его сущностью, но не являются десятью, а представляют собой одно единство, — тогда каким образом мы называем их десятью и одновременно утверждаем, что они не десять? В нашем утверждении оказываются два противоположных положения.

Поэтому необходимо охранять наш язык и нашу веру, чтобы вера не превращалась в утверждение, где одно слово уничтожает другое: нельзя сказать, что действие имеет свою конечную цель в противоположной конечной цели. Если мы говорим, что Он один в Своем простом единстве, а затем говорим, что существуют десять сфирот, то, даже если мы соединяем их в одно единство и утверждаем, что они являются Его сущностью, вопрос возвращается на своё место: как можем мы приписывать Ему свойства, атрибуты, действия и молитвы?

Теперь поставим ещё один вопрос. Мы вроде бы получили разрешение трудности, приписав свойства и действия сфиротам. Но ведь эти сфирот, с нашей точки зрения, сами являются Божественным; они — то, что является Богом, и они были Им созданы. Если так, то каким образом сохраняется простота, чтобы к Божественному не были прикреплены раз-

личные действия? Ведь именно в сфирот находятся различные действия.

Можно было бы сказать, что сила Гвуры проявляется как суд, даже если суд и его действие не приводятся в действие; и можно было бы сказать, что проявляется Хесед, даже если Хесед и его действие не приводятся в действие. Но ведь сфирот не возникли случайно, не дай Бог, — если действующий является мудрым, то всё совершается согласно намерению: Он пожелал, чтобы каждая сфира была проявлена соответствующим образом. Тогда сфира Гвуры связана с судом, а Хесед — с милостью.

И тогда вопрос возвращается на своё место. То, что было трудно нам сказать о действиях, трудно сказать и о существовании этих сфирот, являющихся инструментами действия: каким образом в них возникают изменения и различные свойства? Ведь при проявлении Хеседа проявляется Божественный Хесед в качестве Хеседа, а при проявлении Гвуры — Божественная Гвура в качестве Гвуры. И нет двух положений более различных, чем эти.

Кроме того, теперь возникает вопрос относительно действий сфирот — Хеседа, суда и милости: являются ли эти действия предоставленными им самим, то есть действующими по собственной воле, или же они управляются Им?

— Если они действуют самостоятельно и при этом в их -артсудействиях, не дай Бог, нет участия ם"ס, то это означает Божественного управления. Ведь главное — приписы-

вать управление Божественному. Если же мы устраним Его управление, то какая разница, будем ли мы относить управление к сфирот или к чему-либо иному, если действия и управление не относятся к Божественному, не дай Бог? Это уже отрицание веры.

-жлод— А если управление приписывается ם"ן, тогда мы ны сказать, что Он действует через них. Но если так, то в тот же момент выходит, будто Он изменяется: в одном случае говорится, что Он действует через сфирот, в другом — что управляется ими, наблюдает за ними и действует посредством них. Тогда получается, будто в Нём самом возникает некоторое свойство или изменение, чего мы, как было объяснено относительно сфирот, утверждать не можем.

Глава 4. Единство Божественного и три уровня проявления сфирот

В главе утверждается, что Божественное абсолютно едино, а различия десяти сфирот не приписываются Ему как множественность. Рассматриваются три уровня: крайняя точка действий, достигающих нас, верхняя точка полного соединения сфирот с Ним и среднее состояние, связанное с мерой Бины. Показано, что множественность, суд и изменение возникают лишь при нисхождении к нашему восприятию, тогда как в самом источнике всё пребывает в совершенном единстве.

Божественное Едино и обладает совершенным единством. И хотя существуют многочисленные различия, признанные каббалистами в отношении десяти сфирот согласно их подлинному преданию, они ни в коем случае не приписываются кому-либо иному.

Суть же состоит в том, что эти меры имеют три крайние точки, чрезвычайно удалённые друг от друга, а между ними находится среднее состояние.

— Первая крайняя точка — это существование действий в том виде, в каком они доходят до нас со стороны тех, на кого они воздействуют и кем осуществляется управление. В этом отношении она является последним пределом дей-

ствий, исходящих от Него. И всё, что Писание приписывает Божественному, — все атрибуты, действия, телесные образы, интеллектуальные определения и определения через отсутствие — всё это рассматривается с точки зрения последнего предела, доходящего до нас, то есть до многочисленных материальных воспринимающих существ.

— Верхняя же крайняя точка — это **רביקוּת**, полнейшее соединение сфирот с Ним. Там нет сфирот как отдельных частей, нет множественности, нет различия и нет счёта — только абсолютнейшее единение.

— Начало же разделения действий сфирот, переход их к различию и проявлению милости связано с уровнем, называемым мерой Бины, где начинается возникновение судов. Но пока Бина светит светом Тиферет, действие суда не проявляется отдельно; напротив, все меры связываются в предельном единстве, и действие является единым.

Когда же Бина скрывает свои высшие лики от нижних, проявляются множество действий, распространение различных мер и суда. Однако сами по себе эти проявления ещё не являются самостоятельным проявлением милости со стороны Бины — это лишь форма передачи. И когда они достигают Вав Кцавот, шести нижних качеств, тогда возникает множество действий. Но и там множественность ещё не является самостоятельной в них: она проявляется благодаря их подъёму через нижнее.

И даже нижняя ступень ещё близка к состоянию слияния

с Ницолом — с источником создания, — но лишь через своё действие в Нэса"А. И даже это Нэса"А близко и связано с Ацилутом, пока не начинает действовать посредством мира Ецира, то есть посредством семи Гехалот, в которых существуют отдельные действия, исходящие к нижним существам. И это последний предел, который доходит до нас: мы подвергаемся воздействию отдельных действий, они изменяются, иногда отсутствуют и соответствуют особенностям нашего существования.

Но верхний предел — это соединение сфирот с Биной и точка, происходящая из сокровенного порядка нижнего. Там сфирот объединены в абсолютнейшее единство — сами в себе и в совершенном слиянии — так, что их существование рассматривается уже исключительно как Ацилут: всё есть Ацилут, одна сфера и одна сущность. Затем, вследствие соединения, они объединяются, поднимаются и достигают абсолютного единства в Кетере. В Кетере их состояние — полное единство, а посредством Кетера — единство над единством.

В отношении этого существуют различные уровни постижения: сама сущность Кетера включает в себя три аспекта. Это связано с корнем сфирот в Кетере: они укоренены в Кетере, и там объединены в совершенном единстве; затем их единство поднимается до их единства в самом Кетере, так что действия там не получают никакого изменения, никакого воздействия, никакого умножения и никакого отсутствия,

но пребывают постоянно. Когда они поднимаются и объединяются, из этого затем происходит их Творение в проявленную действительность. И в самом этом проявлении нет никакой множественности или изменения вообще.

Однако мы не способны постичь их в этом качестве, поскольку не постигаем Его сущность. Мы можем знать лишь, что Он приводит действительность к существованию в полном единстве, а не во множественности. Только после того как эти уровни распространяются и нисходят ступень за ступенью, в них обнаруживаются множественность, изменение, суд, воздействие и тому подобное — в той степени, в какой это допускает наше восприятие.

И вообще, всё то, что Писание говорит о действиях, говорится с точки зрения того, как эти действия достигают нас — в изменении и в воздействии. Однако сами по себе они находятся в состоянии абсолютного единства, если рассматривать их с точки зрения их исхождения от Создания, и всё, что мы различаем в них, становится различным лишь вследствие их распространения и нисхождения до нас, как мы объяснили.

Глава 5. Единство Маациля и Нэацаля: предвечность, единство и полнота

В главе объясняется, почему Нэацаль не может полностью уподобиться Маацилю, и рассматриваются три причины: предвечность, единство и полнота. Показано, что действия исходят от Эйн Соф наружу, не вызывая изменений в Его сущности, а различия возникают лишь со стороны воспринимающих. Утверждается, что атрибуты Божественного не разделены в Нём, но соединены в совершенном единстве.

Он, Святой, благословен, един в совершенном единстве, и от Него распространяется начало распространения одного Кэли, в котором заключены все действия в совершенном единстве, и между ним и его Маацилем нет никакого различия. Однако он совершенно отличается от своего Маациля, поскольку он является Маацилем, а Кэли — Нэацаль и не является Его сущностью. Но это различие, существующее у Нэацаля, происходит не со стороны Маациля, ибо Маациль наделяет его всяким благом и всем, что он способен вместить.

Однако он не может уподобиться Маацилю в совершенном подобии по трём причинам:

- первая — предвечность;
- вторая — единство;
- третья — полнота.

Первая — предвечность. Нет предвечности, подобной предвечности Маациля, ибо Маациль есть предвечность всего, так что даже слово «предшествование» не может быть к Нему приложено, поскольку это слово предполагает начало. А предвечность Эин Соф, Маациля, — это такая предвечность, которой не существует предшествующей предвечности, и для Него нет начала, ибо Он — начало всех существующих, но Сам не имеет никакого начала, да не будет этого. Однако о Нём можно говорить по отрицательному пути: нет предвечности, подобной Его предвечности. Но Нэацаль не является предвечным иначе как по отношению к остальным Нэацалим. Он является [созданным/возникшим вновь]; Маациль произвёл его, его причина и начало — Маациль.

Вторая — единство. Нет истинного единства, кроме Эин Соф, Маациля, который есть сокровенное Единое, высшее единство, не принимающее изменения, воздействий, силы и уподобления. Но Кетер, будучи Нэацалем, принимает все эти состояния. Прежде всего — изменение: он изменяется. Это не сокрытое изменение, но, поскольку он выходит из Маациля, он принимает изменения. И это соответствует тому, что объяснили в Идре: что первоначально он не был исправлен, а затем был исправлен. И этот вопрос не следует понимать исключительно буквально; в нём имеется дополнительное объ-

яснение, которое я ещё разъясню в другом месте. Второе — он принимает воздействие, то есть оказывается под воздействием другого. Ведь он — Нэацаль, Нифаль, Илүль и производное от Маациля. Он получает от него свой свет и излияние прежде всего, и так обстоит дело во всём. Даже если бы он отсутствовал и был произведён, его существование не является независимым, а зависит от Маациля, от Которого он первоначально получает свой свет и излияние. И по мере того как он нисходит ниже Маациля, он легко принимает подобие, поскольку существуют другие возможные Нэацалим, подобные ему.

Третья — полнота. Полнота Нэацалим не подобна полноте Эин Соф, ибо Эин Соф никогда не исчезает; Его полнота истинна и никогда не отсутствует. Нэацаль же наполняется заново по мере проявления его бытия. И этими двумя различиями — предвечностью и полнотой — Маациль превосходит Нэацаля, и Нэацаль ни в каком отношении не может быть с Ним полностью отождествлён.

Многие сказали, что для Божества невозможно создать подобное Ему, и утверждали, что это не означает слабости силы Божества, будто бы Он не способен осуществить невозможное. Я же говорю, что недостаток находится со стороны созданного: после того как оно уже произведено, оно не может быть подобно Божеству. Следовательно, недостаток находится со стороны подвергнувшегося воздействию, а не со стороны действующего. Причина, по которой я говорю именно

так, состоит в том, чтобы утвердить единство Маацлия с Его Нэацалим в таком отношении, при котором они не являются лишь внешне подвергающимися воздействию, но обладают собственной сущностью и составляют полное единство.

И Нэацалим не являются отделёнными от Него по своей собственной природе и не нисходят самостоятельно в упомянутом смысле. Напротив, со стороны Маацлия Он действует в них, и они прилеплены к Нему; они происходят из Его сущности и не отделяются от неё и не превращаются в совершенно новое существующее состояние. Именно это имеется в виду под свойствами действий внутри Него Самого: они представляют собой единство, совершенное единство, как было объяснено. Когда же сфирот соединяются в одно, они соединяются только посредством достижения этой ступени. И это — конечное единство: соединить действие с Действующим и объединить Нэацалим, вследствие чего это единство называется «одним» — и так далее.

Рассмотри это. Богу (האלה) не подобает лишать его ли и называть его «не желающим», упаси Бог, ибо это было бы умалением. Ведь тот, кто действует без воли, называется принуждённым или действующим случайно, упаси Бог. Итак, посмотрим теперь: если мы скажем, что Он желает, получается, что иногда Он желает, а иногда не желает; а если скажем, что Он не желает, получается, что Он принуждён и действует без воли. И поскольку обе эти стороны затруднительны, посмотрим, к какой стороне следует отнести

это положение. Поэтому скажем, что Он желает по необходимости, ибо реальность создания желания — это Ацилут. И как же тогда мы скажем, что Он эманировал желание, а Сам не желает? Это невозможно. Следовательно, безусловно скажем, что Он желает. Так же скажем, что Он мудр, ибо если Он не мудр, как Он мог эманировать мудрость, если Сам не мудр? Следовательно, Он, безусловно, мудр. И таким же образом будем пользоваться всеми определениями-атрибутами. Итак, вновь возникает первоначальный вопрос: получается, что мы обязаны приписывать Ему атрибуты.

Однако разрешение этого сомнения основывается на следующем веровании. Знай, что Творец, то есть Эин Соф, производит все действия в одном качестве и в одном равенстве, и эти отдельные действия относятся только к сфирот и ниже. Пример этому: Хесед, Суд и Милосердие — это отдельные действия; они разделяются, чтобы достичь нас через три Нисцалим, которыми являются ХаГа"Т. Однако в Бине они находятся вместе, и всё же их действие по-прежнему в некоторой степени разделено: одно само по себе, а другое само по себе. Когда же они находятся в Хохме, они соединены ещё более тесно, и всё же некоторое различие между ними остаётся. Но в Кетере все они являются милосердием, и все они — одно сущностное единство. А когда поднимаешься выше, они действуют и нисходят посредством одного воздействия и в одном равенстве.

И вот: никакое действие не может воздействовать на Него,

поскольку действия исходят от Него и выходят из Него, а не действуют на Нём, упаси Бог. Ибо действия совершаются для воздействия на другого, а не для воздействия на Него Самого. Поэтому это не действия, воздействующие на Его сущность, а действия, происходящие от Него, и нельзя приписывать Ему никакого изменения, потому что Его сущность едина, а Его воля, мудрость, Бина, милости, суды, милосердия и тому подобное не разделены в Нём, но соединены в Его единстве.

И каким образом? Он производит действия от Себя наружу и Сам не подвергается воздействию, когда якобы переходит от одной воли к другой; и так же, когда Он якобы становится более мудрым, или милосердствует, или проявляет строгость. Поэтому на Него не действует ни жестокость, ни милосердие, ни мудрость, ни Бина, упаси Бог. Напротив, Он пребывает неизменным, а действия исходят от Него наружу; они не производят в Нём никакого изменения и никакого воздействия. Это и есть то, что означает: Он изливает своё излияние от Себя наружу, но Сам в Своей сущности не подвергается воздействию. И это излияние исходит от Него по намерению, а не случайно, и излияние это постоянно остаётся тем же самым.

До того как Он эанировал какое-либо Нисцаль, это излияние не простиралось к другому. Но после того как Он эанировал, у Него нет никакого прибавления, как нет и недостатка до Ацилута. Ибо, поскольку всё является всем, всё

пребывает в Его единстве, и Он не подвергается воздействию в Своей сущности. Он Сам, Его действия, Его замысел, Его воля, Его Бина и Его милости — всё одно, и это не отдельные действия, выходящие из Него, а Он Сам в Своей сущности, от Его сущности к Его сущности — одно.

И после того как Он пожелал волею, Сам не воздействуя на Свою сущность, но воздействуя на воспринимающих воздействие, подобно тому как объясняется относительно других атрибутов, которые не действуют в Нём, так и это желание не является изменением Его сущности, упаси Бог, а является изменением в воспринимаемом воздействии. То есть изменился Кетер: его не было, он возник и стал действительным — из «*не сущего*» в «*сущее*». Не в том смысле, что Эин Соф получает какое-либо воздействие при создании Кетера. Мы говорим: прежде он не был наличествующим, а теперь Он его создал, — однако Сам Он не принимает этого воздействия, поскольку изменение происходит от Него наружу и не затрагивает Его сущность.

Чтобы ещё более утвердить это, скажем: теперь мы не будем приписывать Эин Соф то состояние, когда Он действует, и то состояние, когда Он не действует; напротив, будем говорить, что Он всегда изливает Своё воздействие. И это не приписал Эин Соф только Рашби в Идре, но даже Кетеру, поскольку по причине Его милосердия он наделил его этим существованием и этим возвышением, — тем более Эин Соф. Итак, излияние воздействия всегда продолжается. Различие

между «изливающим» и «не изливающим» происходит не от Него, а от нижних Нисцалим, которые не могут принять воздействие, и именно поэтому отсутствует высшее благо.

Что касается действий в Нисцаль, то об этом следует сказать следующее: вот желание, и оно желает существования желания. Из этого будто бы пришлось бы заключить: бывает время, когда Он создал мир, и время, когда не создавал его; то есть время, когда Он эманировал Кетер, и время, когда не эманировал его. Но нельзя поэтому приписывать Ему такие состояния: *«время, когда желает»* и *«время, когда не желает»*, поскольку действия исходят от Него наружу, а Его атрибуты не действуют на Его сущность, но действуют от Него наружу. Подобно тому как мы говорим: *«Милостивый, милосердный»*, — и это означает действия, исходящие от Него наружу, при этом Он не подвергается воздействию этих действий, так же и свойство «желать»: подобно им, оно не принимает изменения от состояния «не желает» к состоянию «желает», поскольку изменение относится к действиям в Кетере, желаемом для того, чтобы явиться, — в одно время, а не в другое.

И это является причиной того, почему Бог желает высшей волей эманировать и возобновляет Свой Ацилут. Однако после того как Он пожелал и эманировал, Он не отменяет Ацилут, ибо после того как пожелал этого, Он не пожелает другого, так что произошло бы изменение от одной воли к другой. Начало же этого желания мы относим к тому, чтобы

эманировать и дать Нисцалим то, что должно возникнуть в своё время. Однако изменение желания от одного желания к другому Ему не приписывается, ибо не бывает так, что сначала Он пожелал одного, а затем другого; после того как Он пожелал...

Глава 6. Воля воль: излияние Эйн Соф и подготовка вновь возникшего

В главе объясняется, что Бесконечному приписывается особая воля, единая с Ним, которая действует в созданном, а не в Излучателе. Показано, что воли распространяются от одной к другой, и для принятия излияния вновь возникшему требуется подготовка. Все эти воли относятся к Кетеру как ступени внутри него, а не как отдельные сфирот.

Вот что следует из того, что я объяснил: мы приписываем Бесконечному (צ"ס) особую волю, единую с Ним, которая не получает воздействия от Него, но выходит от Него наружу и производит действия в созданном, а не в Излучателе. И посредством этого созданное обновляется и возникает. И всё же существует воля к воле и воля к воле. Поэтому в Адрá Ему приписано выражение «*Рэца де-рэцин*» — «*воля воль*», чтобы обозначить приближение созданного к Излучателю и уподобление Ему, так что изменяется только то, что является вновь возникшим и приводится в действие волей, тогда как Эйн Соф не испытывает воздействия и не переходит из потенциального состояния в актуальное по причине Своей извечности; Он не принимает воздействия.

После этого воли распространяются от одной воли к дру-

гой. Теперь необходимы две вещи. Первая — сила Излучателя осуществить излияние. Сам Эйн Соф желает постоянно, а созданное ещё не подготовлено и не обладает силой принять эту волю — волю, не испытывающую воздействия, которая истекает от Эйн Соф наружу. И отсутствие проявления вновь возникшего вследствие его состояния и неподготовленности не является недостатком в высшей воле; напротив, это преимущество, поскольку Она постоянно изливается и даёт новому существу. Но в новом, вновь возникшем существе ещё нет готовности, пока оно не распространится и не будет нисходить ступень за ступенью — от высшей воли до завершённой воли, чтобы укоренить в нём желания и мысли, являющиеся корнями для существ, которые будут излучены ниже.

Смысл этой подготовки — тайна *«И вот цари, царствовавшие...»* (Бытие 36:31), о которой говорится в Адрá, как я, с Божественной помощью, объясню далее относительно того, как существа приближаются посредством первой категории вновь возникшей воли — предельной степени приближения, за исключением тех различий, которые необходимо приписать вновь возникшему существу по сравнению с первым истинным Предвечным, как я объяснил выше, в главе 5.

И когда исследователь поймёт сущность этих желаний и поймёт, что все они включаются под названием Кетер, следует знать: это ступени внутри Кетер, и ни одна из них вообще не определяется как отдельная сфера; все они — воля, и Кетер — воля. Однако существует воля к воле и воля к во-

ле — вплоть до приближения созданного к Излучателю, как было объяснено. Поэтому мы относим все эти воли вместе к категории сосуда (כלי) для души, действующей внутри него.

Теперь скажем, что ни в каком вновь возникшем существе не происходит изменения в Том, Кто желает. И даже если сосуды распространяются далее, вплоть до возникновения сосуда Гвуры, в котором находятся гнев, ярость и пожирающий огонь, — когда Эйн Соф соотносится с сосудом, Он даёт силу воле и волю воле, и существа нисходят от Него посредством тайны того, что действие исходит от Него, подобно тому как действия исходят из души в тело, по примеру, который я привёл в Сефер ха-Пардес, в разделе об Ацмут и Келим. И вот его слова:

Глава 7. Воля желаний и ступени Кетера

В главе объясняется, что Эйн Соф приписывается особая воля, не подверженная воздействию и действующая в созданиях, а не в Самом Эманаторе. Показано, что воли распространяются от воли к воле, а вновь возникшее нуждается в подготовке для принятия излияния. Все эти ступени относятся к Кетеру как воля, а не как отдельные сфирот.

Вот, в том, что я объяснил, мы приписываем Эйн Соф особую волю, присущую Ему, которая не подвергается воздействиям с Его стороны, но выходит от Него наружу и производит воздействия в создания, а не в Самом Эманаторе. И посредством этого Творение становится новой. Вместе с тем существует воля к воле и воля к воле. Поэтому в Идре сказано: «Рэва де-Раввин» (רַבִּין רַבִּין רַבִּין) — «желание желаний» (Адрá), чтобы дать создания приближение к Творцу и уподобление Ему, так, чтобы изменялось только то, что является новым, то есть подвергающимся воздействию воли. А Эйн Соф не подвергается воздействию и не выходит из потенциального состояния в актуальное, поскольку Он предвечен и не принимает воздействия.

Затем воли распространяются от воли к воле, и теперь необходимы две вещи:

— Первая — сила Творца для создания. А Эманатор, Эйн Соф, всегда желает, тогда как подвергающееся воздействию ещё не подготовлено и не обладает силой принять эту волю — волю, не подвергающуюся воздействию, которая изливается от Эйн Соф наружу.

— Вторая — подготовка вновь возникшего. Отсутствие готовности новообразованного вследствие его бытия и подготовки не является недостатком в высшей воле; напротив, это её достоинство, поскольку она всегда изливает и даёт новому существующему.

Однако новое существующее остаётся неподготовленным до тех пор, пока не распространится и не ниспадёт ступень за ступенью — от высшей воли до совершенной воли, — чтобы укоренить в нём воли и мысли, являющиеся корнями для существ, эманированных ниже. Смысл этой подготовки — в тайне слов «*И вот цари, царствовавшие...*» (Бытие 36:31), которые разбираются в Идре, как я, с Божьей помощью, объясню далее: речь идёт о приближении существ посредством первой стадии новой воли, как о высшей степени приближения, при сохранении тех различий, которые необходимо установить между новым существующим и первым, истинным Древним, как я объяснил выше, в главе 5.

После того как исследователь поймёт сущность этих волей и поймёт, что все они включаются под именем Кетер, следует знать, что это ступени в Кетере и вообще не относятся к отдельной сфере как таковой. Все они — воля, и Кетер — во-

ля; однако существует воля к воле и воля к воле, чтобы приблизить эманацию к Творцу, как было объяснено. Поэтому все воли вместе мы назовём именем сосуда для души, действующей внутри него.

Теперь скажем, что ни в одном вновь возникшем существующем нет изменения в Том, Кто желает. И даже если сосуды распространятся до создания сосуда Гвуры, в котором находятся гнев, ярость и жгущий огонь, то, когда Эйн Соф, нисходящий в сосуд, даст силу воле и воле к воле, и существа будут нисходить от Него, — это происходит по тайне того, что действие выходит от Него, подобно тому как действия выходят из души в тело, по аналогии, которую я разъяснил в *Сефер ха-Пардес*, в разделе о сущностях и сосудах. Таковы слова, приведённые там.

Глава 8. Новшество, душа и облачения Эйн Соф

В этой главе устраняется ошибочное представление, будто в душе, находящейся в сосудах, произошло какое-либо новшество. Объясняется, что новыми являются лишь промежуточные ступени между волями и сфирот, тогда как Эйн Соф не принимает ни прибавления, ни убавления. Далее раскрываются различные облачения Эйн Соф в Кетер, Хохму, Бину и Даат и соответствующее изменение управления.

В этой главе я пришёл устранить ошибочное представление, чтобы исследователь не подумал, будто в душе, находящейся в сосудах, произошло какое-либо новшество, упаси Бог. Именно это имеется в виду, когда мы говорим, что Он — один до того, как создал какое-либо существующее, и один после того, как создал существующих. А в тех местах в словах Рашби, где говорится о «Кав а-Мида» — «Линии меры» — и тому подобном, где упоминается некое новшество, это новшество не относится к Творцу, упаси Бог. Напротив, промежуточные ступени, находящиеся между упомянутыми волями и сфирот, то есть посредники между душой и сосудом, — именно они являются новыми. Но в самой душе ничего нового не произошло, поскольку Эйн Соф не прини-

мает ни прибавления, ни убавления, как было объяснено в предыдущих главах.

Суть же такова: прежде возникновения какого-либо существующего — Эин Соф; Он является началом всего и есть Разум, как я объяснил в соответствующем разделе. И нет никакой реальности помимо Него. После того как эманирован Кетер, который также является Разумом, нельзя сказать, что Кетер лишён Эин Соф. Пример этому можно представить так: может возникнуть в твоём уме мысль, будто то, что является Кетером, не есть Эин Соф, упаси Бог. Но это означало бы двойственность, чего быть не может. Однако то, что является Кетером, связано с Эин Соф в том смысле, в каком Он создаётся и производит эманированное. Тем не менее Кетер не есть Эин Соф в том смысле, что всё имеющееся в Эин Соф имеется также в Кетере. Поэтому познание и постижение Эин Соф посредством Кетера имеет особый характер: Кетер постигает свою Причину и осознаёт, что именно Она производит и создаётся. Но каким образом эманированное может постичь Творца? Даже самое высшее знание и постижение постигаются лишь косвенным образом. Кетер не постигает в Эин Соф никакого постижения самого сущностного Бытия, а только изумляется постижением своей Причины и величиим Её. Ведь никакое знание об Эин Соф не может быть дано никакому эманированному иначе, чем через Его действия, а не через Его Причину. Подобно тому как мы не постигаем собственную душу непосредственно, но знаем

посредством веры, что она действует в нас, так и Кетер не постигает Эин Соф иначе, чем через знание истинности Его действий в нём. И если спросишь: почему мы удалили постижение Кетером Эин Соф? Потому что Кетер, будучи эманированным, имеет предел. А поскольку у него есть предел, он не является Причиной причин, то есть Эин Соф. И поскольку он не знает своей Причины, он не знает Её сущности, а знает лишь через Её действия, поскольку нет способа постичь Её иначе.

Вернёмся теперь к предмету этой главы. Когда Эманатор эманировал Кетер, Эманатор облачается в него, подобно душе в теле, и действует в нём. Когда же происходит эманирование Хохмы, её постижение облачается в Хохму посредством Кетера. И таким же образом это происходит в Бине и в Даат. Однако Даат одинаковым образом облачается во всех этих ступенях, чтобы действовать в них, подобно душе внутри тела, так чтобы его постижение облачалось душой внутри тела в соответствии с шестью управлениями, как будет объяснено далее. И всегда Эин Соф находится внутри всех них.

Далее перечисляются варианты облачения:

— Эин Соф облачается даже в царя; либо Эманатор облачается в одеяние Кетера, а Кетер одевает Эин Соф, и тогда Эин Соф находится в Кетере Кетера внутри всех сфирот, даже в Малхут.

— Эин Соф облачается в Кетер Кетера, а Кетер Кетера — внутри Хохмы Кетера, и оттуда распространяется во все

сфирот.

— Эин Соф облачается в Кетер Кетера, в Хохму и в Даат, и они являются душой сфирот.

— Он облачается в Кетер Кетера, в Хохму Кетера, в Хохму, в Даат и в Бину — и это шесть ступеней.

В соответствии с изменением этих облачений изменяется и управление. Причина в том, что управление души над душами — это Эин Соф, и это управление полноты; когда сфирот соединены с Ним, в них нет ни суда, ни недостатка: всё это — совершенные милосердия и полнота, поскольку всё зависит от близости Творца к ним. Но когда происходит удаление по числу ступеней, соответственно этому изменяется и управление. Поэтому наиболее отдалённое управление происходит тогда, когда Бина одевает Даат, Даат одевает свет Хохмы, Хохма одевает свет Кетера Кетера, свет Хохмы Кетера одевает высший свет Кетера, а свет Кетера одевает свет Эин Соф.

И эти изменения зависят от эманированных существ. Когда существа нисходят и свет Эин Соф воздействует на них согласно их ступени, то свет Эин Соф изливается на них в соответствии с их достоинством. Но когда отсутствует их подготовка и они не способны выдержать свет Эин Соф, свет Эин Соф облачается и облекается светом Кетера и нисходит к ним в облачении Кетера. Когда же их исправление и подготовка недостаточны даже для этого, свет снова облекается для них светом Хохмы Кетера. А когда подготовка ещё более

уменьшается, он облачается в сам свет Хохмы. Когда же они всё ещё не готовы, он облачается в свет Даат и затем в свет Бины, как было объяснено.

Однако в соответствии с их удалением и в соответствии с действием Эин Соф через посредствующие ступени, так суд нисходит на них, чтобы воздействовать на нижних. И когда сильная Гвура усиливается, происходит следующее: душа облачается подобно одежде Кетера, Кетер — в одежду Хохмы Кетера, одежда Хохмы Кетера — в одежду самой Хохмы, сама Хохма — в одежду Бины, а Бина — в Даат; или наоборот. И всегда Эин Соф действует внутри Гвуры и судов — Божественный, скрытый посредством сфирот и облачённый в них, — так что даже управление высшей Бины, в свете Хеседа и свете Тиферет, которые суть Хесед и милосердие, становится открывающим исток Гвуры и её судов; и Эин Соф действует в этом посредством упомянутого облачения.

Суд же нисходит посредством последовательного нисхождения ступеней. И этот суд не относится непосредственно к Нему, поскольку действие происходит в тайне сущностей и сосудов и посредством приведённых выше аналогий из предыдущей главы. Таким образом, данное объяснение передаёт управление Эин Соф и не приписывает Ему никакого суда и вообще никакого действия как такового. И тем самым мы избавились от всех затруднений и сомнений. И ещё мы, с Божьей помощью, продолжим это объяснение.

Глава 9. Разрешение большого затруднения: суды, облачения и действие Эйн Соф

В главе рассматривается, как Божественное управление может включать суды, не приписывая Эйн Соф изменения или изъяна. Показано, что суды действуют через последовательные облачения света Эйн Соф в сфирот, а мера приближения или удаления определяет проявление милосердия и суда. Утверждается, что все действия исходят от Него, но не воздействуют на Его сущность.

Возникает здесь большое затруднение: как можно не лишать Гвуру и Дин их действия, если это действие совершается Им по намерению — знает Он об этом действии или не знает? Если Он знает о нём и оно совершается по Его намерению, тогда получается, что Он производит суды и изменения. А если Он не знает о них и всё же производит их по необходимости, без намерения, то это является весьма большим изъяном. И вот, это затруднение относится не только к нам, но возникает также у всех верующих в Божественное Провидение. Однако для нас оно возникает с точки зрения сфирот.

Поэтому скажем так: если мы скажем, что Он идёт, чтобы делать добро праведнику и злодею, мы назовём это нарушение

нием порядка управления. И если мы скажем, что Он, будучи выше, ставит в зависимость от Себя злодеяния людей и вознаграждает их, мы также назовём это изъясном. Поэтому от Божества мы удаляем эти два отношения, но не удаляем Божественные суды, принятые нашими древними учителями, как будто сами суды являются ущербными, упаси Бог. Ведь нет суда более сильного, чем суд Геином, и наши мудрецы, благословенной памяти, истолковали это как крайнюю меру наказания; а некоторые истолковывали это именно как Геином, поскольку посредством судов исправляются все существующие творения.

Однако это удаляется по двум причинам. Первая — вследствие действия судов посредством полностью дурных сил. Тогда мы назвали бы Его связанным с тем, кто сеет разрушение и наполняется им. И об этом сказано: «*Не пребудет злой в жилище Твоём*» (Псалмы 5:5). И тому подобное. Теперь, согласно этому пути, скажем, что не следует говорить, будто суд оставляется, но следует говорить, что над ним есть управление. Однако это управление не производится через Него таким образом, чтобы Он сам становился изменяющимся.

После того как мы устранили эти два отношения, в нашем рассуждении остаются ещё две вещи.

— Первая: суды всегда предполагают состояние воздействия — подобно гневу и ярости.

— Вторая: Божество по природе Своей благо и отвергает

зло, обращаясь с народами и с поколениями.

И хотя суды в своей начальной стадии совершенны в качестве наказания и гнева, а отвращивание Милосердного от зла является предельным проявлением милосердия, трудно сказать, что сами суды подвергаются воздействию. Поэтому мы должны быть осторожны в этих определениях, чтобы тем самым исполнить обязанность относительно всего этого вопроса. Здесь нет намерения объяснять вопрос о праведнике, которому плохо, и тому подобное; этот вопрос будет объяснён в своём месте, с Божьей помощью. Здесь же мы рассматриваем, каким образом в самой действительности можно отнести к Божеству то, что Оно даёт злодею зло согласно его злодейству, и при этом совершенно не относить к Нему никакого изъяна, но считать Его совершенным в предельной полноте совершенства. Именно этому посвящена эта глава.

Поэтому прежде всего скажем, что суды относятся к сфере действия и воздействия. Ведь из того, что было объяснено относительно остальных атрибутов в предыдущих главах, уже следует исправление этого вопроса. Тем более теперь, когда мы добавили это большое удаление — шесть ступеней. Когда Гвура усиливается, входящая в неё подготовленная сила поднимается к Рахамим и Хесед, закрывает их с одной стороны и открывает источник более полного милосердия, тогда степень воздействия со стороны Божественного начала оказывается достаточной. Ибо какая разница — назвать Его Милосердным или назвать Его Гневающимся относительно

самого понятия воздействия? В отношении самого действия это один и тот же вопрос.

Но то, что означает невозможность Эин Соф подвергаться воздействию сфирот, заключается в следующем: действие исходит от Него, а не наоборот. Он не подвергается воздействию с их стороны, но, напротив, действует через них по отношению к нижним существам, происходящим от Него, и влияния изливаются через них. Поэтому, как было объяснено в предыдущих главах, это обязательное условие соблюдения.

Что же касается второго положения — что Он Милосердный и Благой, — нет необходимости приписывать это Самому Эин Соф, но даже в Кетер мы можем отнести это свойство, вследствие его близости к Творцу. А к Хохме и ниже суды уже не относятся.

Смысл же заключается в следующем. Когда высшая Творение — Эин Соф, — как называет это Рашби, *«душа душ»*, освещает их первой ступенью, то есть когда Кетер ше-бе-Кетер, Хохма ше-бе-Кетер и Бина ше-бе-Кетер не одевают этот свет, а все сфирот светятся светом Его сущности, тогда они как будто все происходят непосредственно от Него. Они не являются причиной друг для друга, но только обладают своим собственным статусом. Как будет ещё объяснено, тогда все они являются Рахамим, и вообще нет никакого Дин для того, кто близок к Эин Соф и к причине, происходящей от Него.

Когда же Эин Соф облакает свет Своей сущности в Кетер ше-бе-Кетер и оттуда освещает все сфирот, так что они становятся причинно зависимыми уже на второй ступени и сфира получает свет через облачение Кетер ше-бе-Кетер, тогда Эин Соф присутствует в сфирот посредством Кетера. В этот момент сфирот управляют посредством милосердия, но уже не так, как на предыдущей ступени.

Когда затем душа одевается на третьей ступени, то есть свет Эин Соф светит внутри Кетер ше-бе-Кетер, а Кетер ше-бе-Кетер находится внутри предвечной Хохмы, и эта реальность становится внутренней сущностью, пребывающей во всех сфирот, сила их милосердия ослабевает ещё больше.

Когда эта сущность, пребывающая в сфирот, затем облачается внутри самой Хохмы, милосердие уже не остаётся столь полным.

Когда же она далее облачается в Даат, а Даат становится ветвью Кетера, как будет объяснено, тогда душа светит внутри сфирот: внутри Даата находится свет Хохмы, внутри света Хохмы — свет Хохмы ше-бе-Кетер, внутри Хохмы ше-бе-Кетер — Кетер ше-бе-Кетер, а внутри Кетер ше-бе-Кетер — свет Эин Соф. Тогда сфирот управляются хорошо, но это ещё не является полным Дин, потому что, хотя они и удалены от Эин Соф на пять ступеней, внутри каждой сфиры всё ещё сохраняется её соединённость с Рахамим.

Когда же душа ещё раз облачается в свет Бины — а это уже известный порядок управления сфирот посредством Хе-

сед, Дин и Рахамим, трёх источников, открывающихся из Бины, — сущность, пребывающая внутри них, есть свет Бины; внутри света Бины — свет Даата; внутри Даата — свет Хохмы; внутри Хохмы — свет предвечной Хохмы; внутри Хохмы, относящейся к Кетеру, — Кетер ше-бе-Кетер; а внутри Кетер ше-бе-Кетер — свет Эин Соф. Тогда внутри самой Гвуры действует сущностный свет, и возникает управление судами. Вне этого вообще нет никакого управления.

Однако при дальнейшем облачении этой души, одно облачение внутри другого, сущность постоянно пребывает внутри сфирот и светит в них. Когда же распространение влияния выходит наружу и переходит от Эин Соф к сфирот, Сам Эин Соф остаётся совершенно не затронутым и не подвергается воздействию. Воздействие же возникает внутри сфирот и на ступенях удаления и нисхождения одной от другой, вплоть до достижения Эин Соф Гвуры. Это и есть сама Гвур. И сила Гвуры соединяется с сущностью в Эин Соф. Ведь так же, как ступени получают влияние согласно собственной степени удалённости или приближённости к Творцу, так они получают воздействие в соответствии с тем, сколько в них присутствует света Эин Соф — чтобы действовать внутри сфирот в соответствии с их состоянием, то приближаясь, то удаляясь. Таким образом, суд исходит от Него с определённым намерением, количеством, точностью и мерой, соответствующей тому, как подобает управлять. Но непосредственно Самому Ему суд не приписывается как наказание, которое

воздействует на Него. Тем не менее суды нисходят от Него. И даже тогда, когда открываются три источника — Хесед, Дин и Рахамим, относящиеся к Гдуле и Тиферет, — первый источник, являющийся Дином, может открыться настолько, что мир оказывается как бы сожжён своими судами в тот самый момент, когда событие происходит полностью в соответствии с известным намерением свыше. Но всё это происходит посредством последовательного облачения сущности на различных ступенях, чтобы суды могли выйти наружу и чтобы Рахамим не задерживали их проявление.

И вот общее правило: нет никакого действия, малого или великого, которое происходило бы без предварительного знания и намерения наверху. Его содержание, частные детали и действительность устанавливаются именно в соответствии с описанным выше путём. И даже после того, как Гвура управляет судами со стороны своей собственной сущности посредством третьего облачения, тайна сущности распространяется далее посредством этого облачения, так что ступени распространяются одна за другой, а Гвура облачается в различные одеяния, одно внутри другого, пока не достигает внешних сил. И внешняя сила не действует больше, чем распространяется намерение свыше через её собственную сущность, посредством описанного облачения и удаления. Она действует через сильную Гвуру и через разделение, соединение и сущность, распространяясь посредством этих ступеней — как в разделённых, так и в соединённых

состояниях. Даже всё то, что мы относим к изгнанию, приходит по этому же пути. И следует остерегаться приписывать какое-либо управление кому-либо помимо Него, упаси Бог. Все описанные степени удаления и управления должны быть отнесены к этому порядку.

Когда же мы молимся: *«Отвратись от ярости Твоего гнева и откажись от бедствия»* (Исход 32:12), — мы желаем, чтобы мидот подверглись воздействию, чтобы источники открылись, чтобы сфирот приблизились и смогли принять свет души. И в соответствии со степенью присутствия Его сущности внутри сфирот исправляются сфирот, чтобы приблизить их к Нему; они наполняются милосердием, а суды исцеляются и смягчаются. Истинная причина этого состоит в том, что удаление происходило описанным выше способом, а не в том, что Сам Он получил какое-либо воздействие. Напротив, сфирот подвергаются воздействию от Него. И когда мы говорим: *«Отвратись от ярости Твоего гнева и откажись...»*, мы обращаемся к мидот, которые управляют посредством Дина и судят относительно нашей жизни, чтобы привести всё к действию Того, Кто Сам не подвергается воздействию. Он управляет внутри сфирот, и сфирот действуют по Его воле. Это является великим управлением, посредством которого они приближаются.

Именно это означает сказанное: чтобы Кетер светил и тому подобное; чтобы промежуточные сфирот не облачали свет Эйн Соф и тем самым не удаляли его от нижних сфи-

рот, а, напротив, очистились и стали самым действующим основанием, а не облачением. То есть свет Эин Соф пребывает в самих сфирот. Тогда даже Гвура исцеляется от своих судов совершенным исцелением, суды отменяются и полностью смягчаются. После этого мера действует посредством света Эин Соф как одна ступень, подобно действию Кетера в приведённом примере. Тогда все сфирот объединены, поскольку они нисходят и удаляются одна от другой не сами по себе, а только вследствие собственного состояния, как было объяснено.

Степень удаления и приближения зависит от очищения ступеней. Если Кетер очистится, то свет Эин Соф будет находиться непосредственно в сфирот. Если же он утолщится, то он облечёт свет Эин Соф, и тот не распространится к сфирот иначе как посредством облачения. И если свет Хохмы утолщится, он также будет больше облекать этот свет; если же очистится, то уже не будет облекать следующую ступень. По этому принципу следует рассматривать всякую степень облачения и удаления, поскольку здесь имеются шесть ступеней:

- Первая — Эин Соф.
- Вторая — Эин Соф внутри Кетера ше-бе-Кетер.
- Третья — Эин Соф внутри Кетера ше-бе-Кетер, внутри предвечной Хохмы.
- Четвёртая — Эин Соф внутри Кетера, внутри предвечной Хохмы, внутри самой Хохмы.

— Пятая — Эин Соф внутри Кетера, внутри предвечной Хохмы, внутри самой Хохмы, внутри Даата.

— Шестая — Эин Соф внутри Кетера, внутри предвечной Хохмы, внутри самой Хохмы, внутри Даата, внутри Бины.

А Бина светит вообще; Хохма — в соответствии с её надлежащим состоянием, посредством четырёх открывающихся источников, которые являются тайной Имени АВА"Я: Хесед — 'ה, Гвура — 'פ, Рахамим — 'ר, и общее завершение — 'פ. Здесь Бина скрывается ещё далее — тайна Хохмы — и открывает уже не все источники, а только коренные источники своего происхождения. Тогда мир оказывается опустошённым судами, и силы клипот усиливаются. Всё зависит от этой Хохмы и от того, что находится ниже неё.

Есть ещё множество частных деталей и различных аспектов этого управления; они будут объяснены в своих местах в следующих главах. Намерением же этой главы было только установить принцип действия и Провидения со стороны Эин Соф, чтобы из этого ни в коем случае не выводилось ничего, что могло бы повредить нашей вере в Его абсолютное Единство. И ещё есть связанные с этим вопросы; вы услышите о них в следующих главах, с Божьей помощью.

Глава 10. Знание, единство и выбор: как Эйн Соф знает, не изменяясь

В главе рассматривается вопрос Божественного знания: как Эйн Соф знает все частные существования, не приобретая нового знания и не изменяясь. Утверждается, что Он, Его знание и познанное едины, а существующие вещи предвечно пребывают в Его единстве. Показано, что знание и управление относятся к сфирот, тогда как выбор передан человеку, и это не вносит изменения в Эйн Соф.

Вот, в предыдущих главах мы подробно разобрали два вопроса. Первый — о воле Бога (האלוה). Второй — о Его способности осуществлять воздаяние и наказание. Мы удалили от Него всё, что Ему не подобает, и утвердили достоинство Его единства на его основании. Теперь разберём вопрос знания. Это очень трудное рассуждение и важный предмет для объяснения; многие в нём запутались и утомились, пытаясь найти объяснение этому вопросу.

Первое положение состоит в том, что Он знает. Ибо если мы, не дай Бог, устраним от Него знание, то это означало бы отсутствие, а это Ему не подобает; напротив, Он есть полнота всякого совершенства. Он знает знанием, которое не находится вне Него, то есть Он и Его знание едины. Он знает все

частные существования, и это не означает множественности в Нём. Он знает возникающее и при этом в Нём не возникает никакого обновления. Поскольку все эти положения могут показаться затруднительными, их необходимо привести к правильному пониманию. Поэтому не думай, будто мы можем постичь способ Его знания, ибо сущность Его непостижима. Мы лишь намерены понять это рассуждение настолько, насколько оно доступно пониманию.

Мудрецы тайного учения выразили этот вопрос кратко: *«Он — знающий, Он — знание, Он — познанное»*. Его знание не подобно знанию существующих вещей посредством самих существующих вещей. Напротив, поскольку, познавая Самого Себя, Он знает всё, ведь всё возникло из Его собственной сущности, Его знание предшествует им по древности. Поэтому никакого нового знания в Нём не возникает вследствие обновления существующих вещей, поскольку Его знание предвечно. Существующие же вещи получили обновление со стороны самих себя. Но со стороны Его Самого всё предвечно, и Его знание предвечно, а существующие вещи предвечно пребывают в Нём, не становясь в Нём множественностью, — не дай Бог, чтобы они увеличивали Его. Напротив, Он есть знание, знающий и познанное.

Согласно этому, Его единство охватывает всё знание: то есть существующие вещи и реальность, будучи едиными, известны Ему в самой Его сущности, едины как единое истинное. Достигнув этого уровня, поймёшь смысл сказанного о

скрытых Сфирот в самой Его сущности. Поскольку Эйн Соф в истине Своего единства охватывает все существования и знает их, а существования являются познанным, то все Сфирот, которые были излучены, — все они изошли из Него. Однако они пребывают в Его сущности в своей предвечности, и после их выхода не возникло в Нём нового знания, ибо ещё прежде их бытия они пребывали в единстве Его сущности. И там они, разумеется, ещё не являются Сфирот, поскольку они ещё не суть отдельные порождения. Напротив, они — сущность Владыки, и Он и они едины: Он — знающий и познанный.

Знай также, что существующие вещи разделяются на бесчисленные частные детали, и вся сила человека состоит в том, чтобы собрать их и объединить, связав их с высшим знанием. Это и есть прилепление действий к Действующему. Связь существующих вещей в Действующем, со стороны Его сущности, Ему не нужна. Но заповедь чтения Шма предназначена объединить действия после их отделения в их высшем корне. И не возражай: каким образом отделившиеся существа, достигнув нижних ступеней в силу их нисхождения и последовательного распространения, могут вновь подняться к тому прежнему единству, которое было до их возникновения? Ведь так же, как существующие вещи возникли из сущности Его единства, так и возвратятся к тому единству. И как мы не приписываем Владыке никакого умаления из-за того, что они были приведены в бытие, так же не будем

приписывать Ему никакого прибавления, если Он возвратит их к Своему единству. И это тайна создания, когда Сфирот эманерируют одна через другую: первая не исчезает, вещи возвращаются к своему корню, ни одна вещь не прибавляется, и они не становятся ничем и не уничтожаются. Напротив, они соединяются в прежнем единстве и восходят.

Под этим рассуждением находятся три вопроса:

- вхождение чертогов во время молитвы до соответствующей высшей ступени, как объясняется в книге «Пкудей»;
- вхождение душ ночью в меру Малхут, в тайне *«каждое утро — велика Твоя верность»* (Плач 3:23), как разъясняется во многих местах;
- восхождение существующего в тайне Юбилея; каждый из этих вопросов будет разъяснён на своём месте.

Всё это относится к тайне чтения Шма. Вот произнесение слова «Шма» указывает на эту последнюю меру, которая собирает и объединяет все находящиеся внизу существования. Я не стану подробно разбирать эти вопросы, а изложу их кратко, чтобы ты понял основное место рассуждения. После этого Малхут возвышается посредством единения частных существований Брия, Ецира и Асия, то есть через Шма — их собирание и объединение одного внутри другого — вплоть до Ацилута. Они находятся в реальности Ацилута, укоренившись в этой мере, и каждая мера очищается посредством своего соединения с Израилем, которые являются Вав-конечностями, и существования, находящиеся в созда-

ния, соединяются и объединяются в совершенном единстве. Затем соединяются Хохма и Бина, согласно тайне «АВА"Я, Б-г наш» (ה' אלהינו), чтобы дать им вход и единение по тайне Г"Р. Затем они соединяются в единстве, то есть семь Сфирот объединяются с пятью точками — ХаГа"Т и НэХ"И и Малхут — согласно тайне Есода. Нэцах и Ход составляют пять точек, и это тайна пяти, которые становятся одним единством, то есть пятью точками таким образом. Затем восходят к Хохме, когда Бина соединяется с Хохмой, и становятся шестью. То есть [соотношение] десяти и трёх точек. Затем они восходят к Кетеру, и три точки — Хесед, Дин и Рахамим и тому подобное — соединяются и становятся одним, в предельном единстве. И восходят от одной воли к другой, от одной воли к другой вплоть до Кетера. Всё это — в Эйн Соф, и восходящая реальность становится единым особым единством, престолом для той древней, единой и истинной реальности, в которой не возникает обновления.

И вот существования, после того как они были укоренены, связались, переходя от корня к корню, вплоть до первого корня, который не умножается. И существования возвратились к своей древности, к тому состоянию, которое было прежде их распространения. Затем единое [единство] возвратилось и спустилось, распространяясь подобно их выходу и происхождению от Него; и спустилось единое единство до конца Ацилута. После этого мы соединяем две меры — Тиферет и Малхут — посредством Есода, и произносим «Бла-

гословенно Имя славы царства Его во веки веков», после чего существования распространяются в Брия, Ецира и Асия. Таким образом существования связываются снизу вверх, пока не соединятся Ацилут с Дающим начало, то есть осуществляется связь существований в их реальности с Его простым единством, которое не изменяется из-за существования этих вещей, как было объяснено.

Согласно этому, в связи с тем, что требуется для управления, как было объяснено в девятой главе, знание не отдаляется от своего источника, и оно существует в двух формах.

— Первая — в тайне Его простой предвечности, Единого, в котором нет обновления. Само Его сущностное бытие непременно знает всякое существующее. Это не новое знание, но Он, Его знание и познанное — одно.

— Вторая — знание существующих вещей со стороны самих этих существований, со стороны связи существований и их последовательного нисхождения от следствия к причине, снизу вверх, как мы объяснили. Поэтому Он знает их и прежде их возникновения, и после их возникновения, и это не приводит к новому знанию или воздействию на Него, поскольку существования соединяются в соответствии с порядком своего бытия, снизу вверх.

И так же, как то, что Он действует в них, не обязывает Его к множественности или изменению, так и знание не обязывает Его к изменению или множественности. А то, что нижний мир переживает как обновление, не создаёт в Нём ника-

кого обновления, ибо обновление существует в нижних восприимлющих. Но в Скрытом Едином не происходит никакого обновления в Действующем, поскольку Он не подвергается воздействию.

И теперь скажем так: если один человек согрешит, то воздействие не происходит в Эйн Соф, а только в Сфирот, в которых он причиняет повреждение и вызывает удаление света. Но не так, чтобы душа удалилась: Эйн Соф постоянно изливает свет, и Его сияние продолжает светить. Однако ступени утолщаются, и свет Эйн Соф проходит лишь через те ступени, о которых мы говорили. Поэтому воздействие относится не к Бесконечному (אין סוף), а к Сфирот. Если же он исполняет заповедь или возвращается в раскаянии, то в Эйн Соф, не дай Бог, не происходит никакого воздействия. Изменение происходит лишь в Сфирот: они очищаются и начинают светить от Эйн Соф. Поэтому сказано: *«Если ты согрешишь, что сделаешь Ему?»* (Иов 35:6).

Следовательно, Эйн Соф не принимает воздействия, а действия исходят от Него. Ибо то, что Сфирот утрачивают чистоту и не излучают свет, и происходит суд, — всё это находится в знании Эйн Соф и в Его воле; суд относится к Сфирот, и через них Он управляет. Однако это управление осуществляется всеми вышеупомянутыми путями, в соответствии с указанной цепью нисхождения. Тогда действие суда поднимается к месту повреждения вплоть до Бины, где находится усиление судов, а Даат пребывает внутри неё. Че-

рез Даат распространение Эйн Соф входит в Бину, то есть в Сфирот. Поэтому знание доходит до соответствующей меры управления так же, как управление достигает Сфирот, — без какого-либо изменения в Эйн Соф. Он не изменяется, когда усиливается суд и управление происходит посредством меры Гвуры, и не изменяется, когда усиливается Хесед и управление происходит посредством меры Хеседа.

Ибо воздействие в мерах не относится к Бесконечному (∞). Поэтому и выбор передан человеку: если он делает добро, усиливается Хесед; если делает зло, усиливается Гвура. Таким образом существуют два вида управления: управление судом или управление милостью. Но они не производят воздействия в Нём; они проявляются в мерах, и действия человека достигают Гвуры или Хеседа. То есть существуют два пути управления: управление Биной в Бине или управление Даат в Даат — и выше. Следовательно, выбор находится в руках человека, а его действия зависят от Сфирот, поскольку Эйн Соф вообще не подвергается воздействию человеческого поступка. Поэтому человек властен своим выбором усиливать своими действиями один из этих видов управления. Изменение происходит в нижних мерах, тогда как знание о нём предшествует этому в таком состоянии, которое не является воздействием, так же как и само управление не является воздействием.

Если человек делает зло, знание поднимается к тайне Бины в аспекте управления, в котором Эйн Соф действует че-

рез пробуждение свыше, как было объяснено. И подобно тому, как до Него доходит знание о поступке, доходит и соответствующее знание. Если поступок достигает уровня управления Хохмой, являющегося четвёртым видом управления, то и тайна знания распространяется через последовательное нисхождение до тайны соответствующего управления, облачаясь — мера в меру — вплоть до управления Хохмой. И в соответствии с мерой восхождения поступка и проступка снизу вверх, знание восходит перед Ним через соответствующее пробуждение, и таким же образом это проявляется в Сфирот управления. И как мы удаляем от Него сам поступок, чтобы Он не принимал воздействия, так же относим знание к Сфирот, чтобы Сфирот принимали воздействие, а Эйн Соф его не принимал, поскольку Он не принимает воздействия ни до поступка, ни после поступка.

Но не следует из этого говорить, будто мы, не дай Бог, сказали, что Он не знает. Мы знаем, что управление Сфирот и их ведение находятся именно в соответствии с этими ступенями, и Он является их Руководителем. Поэтому происходящий поступок не создаёт в Нём никакого нового состояния, так же как он действует лишь в Сфирот, которые и являются принимающими воздействие. Если же ты спросишь: «Разве Эйн Соф в Своей возвышенности знает, совершит ли человек зло или не совершит?» — подобно вопросу, который я поставил выше, — то я спрошу тебя: разве через Него не существует воздаяния и наказания тому, кто делает зло?

Когда мы отвечаем на это через меры и воздействия, мы говорим, что воздействие доходит до суда и милости; оно приходит вследствие знания человека, его блага и знания о его поступке. И не говори тогда: «Следовательно, Эйн Соф не знает поступка». Ведь это было бы подобно тому, как если бы мы сказали, не дай Бог, что воздаяние и наказание вообще не достигают нас от Него. Ведь мы уже объяснили пути, посредством которых Он управляет и наблюдает через Свои меры, и сущность пребывает внутри них; всё это — одно и тот же путь.

Таким образом, мы также вышли из затруднения относительно знания и выбора, потому что вопрос выбора передан человеку: он решает, какая сторона — правая или левая — усилится, а частное знание зависит от мер, в которых одна из них становится сильнее другой. И так же как, когда одна мера становится сильнее другой, это не означает изменения в Нём, не дай Бог, так и изменение знания не является изменением в Нём, не дай Бог. Изменение выбора также зависит от человека, поскольку все эти вопросы относятся к мерам. Поэтому говорится: знание о делах человека зависит от мер, как управление зависит от его поступка — чтобы вознаградить его и наказать его. И это знание связано с Даат. Следовательно, это знание находится в данной Сфере, то есть в Сфере Тиферет, в тайне облачения управлений вплоть до Эйн Соф. А выбор передан в руки человека, чтобы совершать свой поступок. Следовательно, нижний может усилиться по своему

желанию. И подобно тому, как нижнее начало, посредством выбора человека и его действия, усиливается над Тиферет, в которой находится знание, так изменяются меры: нижняя сторона усиливается своими судами над Тиферет с её милостью. Но Эйн Соф не принимает воздействия, а человек, совершивший повреждение, удаляется. Так же устроено и дело человека: оно отдано управлению Сфирот; там находятся знание и выбор. Поэтому здесь нет необходимости утверждать изменение в Эйн Соф или новое знание, не дай Бог, так же как нет необходимости утверждать изменение в этих Сфирот, как было объяснено, поскольку из этого вообще не следует никакого изменения.

Глава 11. Единство Эйн Соф и возникновение множественности в Кетере

В главе разрешается затруднение: как от Единого Простого возникает множественность, если эманированные сущности происходят друг из друга и от Творца. Показано, что единство Эйн Соф не принимает множественности, а начало Ацилута — Кетер — уже нисходит к состоянию действующего и эманлирующего. Множественность появляется лишь в ступенях нисхождения и исправлениях Кетера, но не в самом Эйн Соф.

Я пришёл здесь разрешить затруднение: если тебе покажется трудным, каким образом от Единого Простого возникают множественности, ведь мы видим, что эманированные [сущности] все эманлируют друг из друга и все происходят от Творца. И также в существующих образах: даже в Кетер есть несколько аспектов и исправлений, и хотя эти исправления не являются материальными, а представляют собой лишь образное обозначение, всё же они указывают на множественность действий и сил, которые там действуют. Поэтому возникает затруднение: каким образом от Единого Простого возникли эти множественности?

-учНа это следует ответить, что единство Эйн Соф (א"ס)

десно и к нему не может присоединиться никакая множественность, как мы объяснили в первой части. Однако начало Ацилута — это возникновение первой главы Кетера, то есть его простой аспект. Нельзя рассуждать о единстве его абсолютной простоты так же, как мы рассуждаем о Эин Соф, поскольку он уже нисходит до состояния действующего и эманлирующего, а значит, оказывается обновлённым и подвергающимся действию. И всё же он обладает совершенным единством, являясь престолом для Эин Соф, так что невозможно постичь его конечную природу, поскольку постижение Эин Соф невозможно, а потому невозможно также постижение начала действий, ибо они происходят от Него.

Однако то, что мы различаем здесь и называем новым сосудом, а не самой Божественностью, несомненно. Ибо он подобен телу, тогда как Эин Соф действует через него. И это начало воли, посредством которой Он действует, творит и желает. Уже было объяснено, что воздействие и изменения воли не происходят в Нём Самом, но являются действием того, что происходит от Него, и Он не подвергается изменению в воле, как было объяснено.

Итак, здесь находится вся воля к созданию и обновлению, а отсюда далее всё зависит от Творца: распространяющееся следствие не получает ни прибавления, ни убавления, ни нового обновления, но обладает совершенным единством в эманированной области; при этом единство не означает, что действует сам действующий или что Он подвергается воз-

действию со стороны Своих эманированных.

И обновляющиеся, подвергающиеся действию эманированные сущности наполняются ступень за ступенью; одним даётся преимущество перед другими в соответствии с их зависимостью от своей причины, а не в соответствии с самим Творцом. И все они в некотором смысле соединены как одно, поэтому им уподобляется аспект их объединения в Эин Соф. Однако они нисходят одно из другого, посредством последовательности ступеней, поскольку Эин Соф является их Творцом, и внутри них самих осуществляется последовательное развертывание. Поэтому все они соединены в первой воле, так что никакое разделение их связи с Эин Соф не имеет места в качестве первого существования со стороны Эин Соф. Там они соединены в совершенном единстве, ибо их существование происходит из Его единства в первое обновлённое существующее. Однако затем одно за другим Эин Соф производит их как эманированные, и эманированные существующие обнаруживаются одно за другим, согласно их первичности со стороны их самих.

И эта первая воля является совокупностью всех волений. Когда в ней возникает желание сосудов существовать, они укореняются там и все оказываются включёнными в неё. Об их всеобщей включённости говорится: *Рэва де-Раввин* — -шу«Воля волений» (רְעוּא דְרַבְּבִין). А их распространение в ности круга — это исправления Кетера, исправления Арих Анпин, как ещё будет объяснено в третьей части. И в «Во-

ле волений» они ещё соединены, поскольку первый эманированный уподобляется своему Творцу. Подобно тому как существующие эманირуются едиными в Его Мудрости, и Он и Его Мудрость — одно, и то знание, которое рисует образы существующего, едино с Его знанием, так и воля объединяет в себе все существующие в совершенном единстве.

Но это не такое единство, как их единство в Эманаторе, поскольку Эманатор нисходит к эманированному. И при распространении воли от воли к воле разум, познающий и познаваемое оказываются различными как три аспекта:

- разум;
- познающий;
- познаваемое.

Хотя, когда говорится, что они разделяются, Боже упаси, это не означает действительного разделения и отделения. Однако степень их единства уменьшается, и воли нисходят по множеству аспектов. Это связано с тайной нисхождения: *«строит миры и разрушает их»* — и с тайной царей, царствовавших в земле Эдома; это ещё будет объяснено в *«Оком видения»*, в первой части. В общем же существуют несколько ступеней нисхождения существующих, пока вследствие этого нисхождения они не опускаются и не умножаются, достигая места исправлений Кетера, где начинается множественность.

Но это не множественность, Боже упаси. Просто Кетер различается по различным аспектам, и от него создаётся к

сфиротам, хотя все эманированные сфирот представляют собой совершенное единство. Однако по способу перехода они называются множественностью и разделением по сравнению с единством, связанным в Эйн Соф и в воле, как было объяснено.

Глава 12. Дополнительное объяснение: Кетер, Воля волений и связь Творца с эманированным

В главе уточняется, что Кетер — первый эманированный, через который вещи выходят от Творца. Объясняется, что эманированные постепенно приближаются к Творцу и соединяются в «Воле волений». Показано, что Творец не изменяется, а эманированные получают обновление и воздействие.

Все каббалисты согласились, что Кетер — первый эманированный. Однако Кетер представляет собой выведение вещей из Творца к эманированному, предел их выхода. Что же касается эманированных, то они имеют постепенное приближение к своему Творцу, пока не объединяются и не связываются с Творцом. А Эманатор является источником их всех; Он — единство, из которого истекают десять сфирот. Цель десяти сфирот и завершение их существования доходят до их начала; а началом их в Ацилуте является Кетер.

В самом Кетере аспекты удаляются один за другим и обнаруживаются всё более низкие уровни существования, пока не достигают единения в Эйн Соф. И те укоренённые в Его единстве основания как бы черпают из него сфирот и приближаются к Нему. Поэтому необходимо различать десять

тончайших аспектов: со стороны самих эманированных — десять корней для десяти эманированных; со стороны Творца — десять сосудов, черпающих начало источника Его излияния. А Его излияние — едино и совершенно едино от Него, и они соединены с ним совершенным единством.

Они удаляются до предельного удаления, пока не соединяются в предельном единстве и не оказываются соответствующими этому аспекту. Это и есть *«Воля волений»*: все они там — воления, и все соединены в одной воле. Там их обновление происходит от Того, Кто желает, но не является результатом воздействия на саму волю. Тот, Кто выводит волю, соединён с ней в совершенной связи, так что воля называется принадлежащей Тому, Кто желает. И это происходит таким образом, что Сам Желающий не получает изменения вследствие приближения к этому существованию и отношения к этой воле, пока не достигается высшее возможное приближение к воле и к Желающему.

И поэтому, когда разум пытается проникнуть в это понятие, оказывается, что оно не схватывается мыслью. Можно сказать почти так: подобно тому как Эманатор недостижим для наших мыслей, так и это существование далеко от постижения. Нам остаётся лишь знать, что вещи вышли от Творца к эманированному.

То есть мы различаем Творца и приписываем Ему высшее совершенство единства, отрицание деятельности в обычном смысле и удаление атрибутов, как было объяснено в первой

части. А когда различаем эманированное, приписываем ему обновление и воздействие — так, как требует само понятие «эманированное». После этого мы говорим, что существует посредствующее звено, выходящее от Творца к эманированному: один его конец соединён с эманированными и считается частью эманированных; это и есть «*Воля волений*». А другой конец соединён с Творцом — это выход существующих из Него.

После того как они вышли из Него, они обновляются, но, соединяясь с Ним, пребывают в совершенном единстве и не являются обновлёнными в том смысле, в каком обновляются отдельные вещи. То же самое относится к сфирот в момент их Ацилута и к действию Эйн Соф над ними.

И не удивляйся этим понятиям. Подобно тому как у человека имеется тело, а сфирот и их действия служат здесь лишь образным соответствием, можно восходить от тела к тончайшим жидкостям, затем к чистой и прекрасной крови; на ней покоится тончайшая жизненная сила; на ней покоится душа; на ней — разумная душа; на ней — святая душа; на ней — духовный дух; на ней — духовная душа; на ней — душа душ. И существует множество ступеней, как будет объяснено в одиннадцатой части, с Божьей помощью. Таково же это уподобление относительно сфирот: они подобны телу, а душа находится внутри них, и всё это подразделяется на соответствующие ступени.

И в краткой форме мы скажем: тело и душа. Так же, в

краткой форме, скажем: Эманатор и десять эманированных.

Глава 13. Предел и мера: как от безграничного Эйн Соф возникает ограниченное творение

В главе объясняется, почему у творения есть предел, хотя Эйн Соф безграничен. Показано, что предел возникает как следствие удаления от Причины всех причин и установлен по намерению и мере. Раскрывается, что первое следствие — Кетер — выходит как промежуточный сосуд, а дальнейшее нисхождение происходит посредством «сущности и сосудов».

-еріНет никакого сомнения, что Эйн Соф (אֵין סוֹף) не имеет дела, не является телом, не обладает [судом] и не является [мягким/мягкотелым]; напротив, Он есть предел святости и чистоты. Поэтому на каждое из этих предварительных положений возражают одним и тем же вопросом и говорят: если Он не имеет предела, то откуда произошли граница и предел?

Ответ на этот вопрос очень лёгок и прост. Бог (ה'אלוה) не создаёт [мир] как пустое и беспорядочное. И хотя Сам Он со Своей стороны безграничен, всё же Творение, возникшая от Него, является обновлённым следствием от Него, и потому у неё есть предел. Ведь следствие нисходит от своей причины, которая сама не является причиной по отношению к своей

собственной причине. Поэтому Эин Соф — Причина всех причин, а все остальные причины являются следствиями от Него. И когда ты желаешь воздать возвышенное восхваление тварным сущностям, ты, несомненно, тем самым придаёшь место возвышению, у которого нет предела относительно его высшей причины над всем. Поэтому предел неизбежно протягивается и обнаруживается, и тогда одни следствия должны последовательно нисходить от других.

И хотя это не означает ограничения силы в отношении невозможного, невозможно, чтобы Божество создало Божество, подобное Ему. Тем не менее мы говорим, что возвышение следствия не исключается его причиной, поскольку следствия подразделяются по отношению к своей высшей причине, то есть к единству эманаций. В своём единстве, прежде чем они были выделены и распространились, они находятся в возвышенном состоянии; полное единство существует прежде их выхода в волю. Откуда же продолжает исходить для них предел после их распространения от Него, после достижения ими уровня воли, а от воли и ниже, при их существовании как следствий и при их последовательном нисхождении? Это и есть их собственное бытие и их распространение — не со стороны Ма"Ациля, ибо со стороны Ма"Ациля все формы объединены в Его единстве. Он, Его мудрость, Его воля и то, что познаётся о Нём, — одно, как мы разъяснили в книге [название неразборчиво].

Согласно этому возникает вопрос: получается, будто пре-

дел существует как необходимое следствие без намерения действующего — да не будет такого! Поэтому мы говорим, что нет ни одного существующего, который возник бы без намерения, — да не будет! Все они известны в Его мудрости как находящиеся в совершенном единстве, и каждый намеренно направлен [от следствий от Него], чтобы через удаление от Него к нему переходили предел и определённости.

Итак, предел есть действие, которое распространяется на них вследствие их удаления, — посредством определённого и намеренного замысла. И Он отмерил для каждого творения его меру и предел, ровно в той величине и мере, которую Творец отмерил ему. Один отдельный вид следствия возникает посредством нисхождения форм, как было объяснено в двух предыдущих главах, а остальные следствия — посредством *«сущности и сосудов»*, как было объяснено в главе 7. Причина этого в том, что первое следствие, то есть Кетер, выходит из Его сущности как промежуточный сосуд. Для этого нам необходимо всё содержание, требуемое в двух предыдущих главах, и все действия в момент их выхода из Источника и от Ма"Ациля. Однако от Кетера и ниже они ствуют посредством *«сущности и сосудов»*, души и тела.

А чтобы эта реальность вышла из души в тело, мы должны придать реальности волю и волю волей — желание желаний. Но после того как они стали следствиями, они приводятся в действие силой Эин Соф, посредством *«сущности и сосудов»*; эта реальность получает согласие согласно древ-

нейшей воле, выходит из своего источника, распространяется, становится существующей и оказывается в надлежащем и предназначенном ей месте. Образно это можно представить так: мера [реальности] находится в силе до тех пор, пока не распространится до седьмого следствия; там будет установлен предел её существования. И так верховная воля согласуется с ней по уже указанному пути, и она нисходит согласно воле, то есть по тайне Кетера, согласно их исправлениям, по принципу причины и следствия, со стороны *«сущности и сосудов»*.

Нет никакого существования, которое действовало бы иначе, чем посредством Эин Соф. Существование изменяется согласно сфиротам, распространяется и нисходит от одной реальности к другой внутри высших следствий, скрытым образом, а не подобно нижнему существованию. Для него предел существования продолжается до тех пор, пока он не достигнет седьмой ступени Ацилута; там его существование останавливается и устанавливается предел его меры, необходимой ему от воли посредством распространения, пока он не достигнет своей величины, своей меры и своей сущности. И всё же для каждого существования до достижения им собственной реальности всё отмерено по мере и числу. Воля выходит от Ма"Ациля как верховная воля, согласно способу выхода действий, упомянутому в предыдущих главах — XII и XIII.

Глава 14. Откуда материя: составность миров и нисхождение формы и материи

В главе рассматривается вопрос, откуда возникает материальная субстанция, если Божество не является телом. Опровергается представление о простоте высших порождений и показывается, что они составны из четырёх духовных начал. Раскрывается нисхождение реальности через Ацилут, Брию, Йецира и Асию в отношениях формы и материи.

«Если Ты не тело, тогда откуда существует тело?» — вот вопрос, который задавали исследователи: они говорили, что от Божества не может происходить материальная субстанция. Поэтому даже если будет тысяча следствий, всё равно возникает вопрос: откуда появился материальный субстрат? Из-за этого они рассуждали относительно Бога [место повреждено]. Затем они решили, что знают [основы и материальные начала], и на этом основании задавали свои вопросы, но не знали и не видели. «Во тьме ходят».

Это происходило потому, что они считали, будто исходное рождение является не составным, а полностью простым, и поэтому не поняли этого. Более того, они полагали, что небеса являются простым пятым телом, и таким обра-

зом пришли к тем выводам, к которым пришли. А мудрецы, благословенной памяти, объясняли, что они [состоят из нескольких начал], из огня и воды. Подобным образом высшие порождения они считали простыми и не постигли тайны Бога. Но на самом деле они составны: душа, дух и душа высшая составлены из четырёх духовных основ, как объясняется относительно четырёх ветров и других соответствий [место повреждено].

Более того, святые животные (חיות הקודש) сами являются составными существами, состоящими из четырёх духовных начал. То есть это относится к тайне четырёх Хайот, каждая из которых включает в себя все остальные. Так же и престол, то есть мир Брия, содержит четыре основы. Это четыре опоры престола и корни основ в Ацилуте, а именно:

- Хесед — вода;
- Гвура — огонь;
- Тиферет — дух;
- Малхут — прах.

И ещё существуют корни этих четырёх основ внутри Бины, где они возвышаются.

Теперь скажем, что согласно этому пути реальность распространяется и нисходит: из Ацилута в Брию, из Брии в Йецира, из Йецира в Асию — согласно воле воли, чтобы распространялись действия. И поскольку они находятся в состоянии последовательного нисхождения, они являются формой и материей. Эин Соф — форма по отношению к Аци-

луту, а Ацилут — сосуд и материя по отношению к высшей форме, образно говоря.

— Ацилут является формой по отношению к Брии, а Брия — материей по отношению к Ацилуту.

— Йецира — материей по отношению к Брии, а Брия — формой по отношению к Йецира.

— Йецира — формой по отношению к Асии, а Асия — материей по отношению к Йецира.

Так происходит нисхождение от причины к следствию, от формы к форме. Материя относится к форме, а форма — к материи, пока эти уровни не достигают перехода от одной реальности к другой — согласно намерению, в точно установленной мере и взвешенности, с определённой мерой для каждого существующего: какова его реальность и где будет его место.

И всё это отмерено Ма"Ацилом посредством тайны עצמות וכלי-сы, «сущности и сосудов». Они распространяются из шей воли и сначала выходят из неё как простое единство в воле, согласно уже упомянутому пути, [в источнике, название неразборчиво], XII и XIII. И там реальность нисходит от реальности к реальности, пока не достигает места своего пребывания — в Брие, Йецира или Асии, согласно действию עצמות וכלים. И там она пребывает: нет ничего, что не было бы формой для того, что ниже него, и нет ничего, что не было бы материей для того, что выше него.

Однако мы, [находящиеся внизу], воспринимаем эти ниж-

ние определения, и через них нам становятся доступными высшие формы. Поэтому для нашего разумения возникает этот вопрос. Но в истинной реальности никакого противоречия нет. А основное содержание этого рассуждения будет приведено далее.

Глава 15. Откуда появился суд: корень Гвуры и её проявление

В главе рассматривается вопрос, откуда возникает суд, если в Эйн Соф нет суда. Показано, что суд укоренён в Воле воль и проявляется лишь в определённом месте и мере, оставаясь в корне милосердием. Также отвергаются телесность, изменение и отсутствие в Творце.

«Если нет суда, то откуда появился суд?» Этот вопрос делится на две части. Первая — каким образом к Нему относится действие судов; эту часть я уже объяснил в этой главе, в параграфе 70. Вторая же часть — как существует Гвура и орудие суда и откуда они появились; и когда ты углубишься в главу 9, то обнаружишь, что она основывается лишь после появления орудия суда: каким образом он действует посредством него. Однако одно только объяснение происхождения суда и появления Гвуры недостаточно для этого вопроса.

Ответ же на этот вопрос основан на том, что было намёком сказано в предыдущей главе: существование каждой меры, когда она появляется, не означает нового возникновения её сущности непосредственно на её месте из ничего. Напротив, её начало и исток находятся в Воле воль (רצון הרצונות); она выходит от Маациль к Неэцаль. После того как она оказывается там, хотя место её проявления ещё не находится

там, она распространяется и нисходит от бытия этой воли к самому бытию Кетера. В бытии Кетера она затем распространяется от одной ступени бытия к другой — в Хохме и Бине — пока не распространяется до места Ацилута. И тогда у неё появляется всё это скрытое бытие, пока они не достигают места своего проявления; и всё это происходит согласно мере и величине, определённой Измеряющим, одна мера за другой. Таков путь всех сфирот.

Теперь следует сказать, что нет никакого сомнения в том, что ни одна мера и никакая сила, — будь то сотворённое, созданное или сделанное, — не возникает без силы Маациля; и Маациль, по Воле воль, создаёт и излучает всякое бытие меры, будь то сотворённое, созданное или сделанное. Однако каждая из них связана с соответствующим местом: одна относится к Ацилуту, другая — к Бриа, третья — к Ецира, и так же обстоит дело со всеми порождениями. И Эин Соф (אין), благословен Он, в управлении этими зависимостями основывается на предельном совершенстве; там возникает порождение. Без этой меры не могла бы завершиться высшая форма творения — ни в её аспекте Ацилута, ни в сотворённом, ни в созданном, ни в сделанном. Поэтому ты находишь полноту в совершенной мере всех форм.

Но там их суд ещё не является судом; напротив, там укоренено его противоположное — и это тайна исправления судов, чтобы подсластить их и отбелить их красноту. Ибо когда эта мера удаляется оттуда и суд в ней усиливается в соот-

ветствии с порядком управления, упомянутым выше, тогда Гвура удаляется от своих скрытых корней в Бине, Хохме и Кетере; и посредством этого Кетера суд отбеливается и подслащается.

— Отсюда следует, что в Эин Соф (אין סוף) суды существуют гласно высшей воле, подобно тому как все порождения находятся в единстве. Поскольку таково их состояние, их сущность наверху ещё не проявлена как суд, но как простое милосердие, подобно тому как не проявились там и остальные высшие сфирот. Однако они укоренены там. И как сфирот пребывают там в тончайшем, скрытом состоянии, так и суды пребывают там наверху в белизне и тонкости; их проявление происходит лишь тогда, когда они достигают места своего раскрытия, соответствующего мере и величине, которые им определил Измеряющий. Там находится их место, проявление и действие. Таков путь развития порождения и сосуда.

Поэтому этот вопрос подобен вопросу: *«Откуда появился материал?»* И ответ на него таков: он исходит из причины, которая не становится известной непосредственно. Мы не можем утверждать безоговорочно, что при распространении порождения суд возникает сам по себе; иначе он оказался бы случайным, а не возникшим намеренно, и это было бы неверно. Более того, это не соответствует истине, поскольку в таком случае следовало бы, чтобы суды распространялись всё дальше и дальше: чтобы в Хохме и Бине суда было больше, в Хеседе — больше, в Гвура — ещё больше, в Тиферет

— ещё больше, и так далее, пока они не распространились бы до конца ступеней, подобно тому как это объясняется относительно материала. Но это не так.

Действительно же дело состоит в том, что существует установленное основание, измеренная мера и ограниченная величина Гвуры, как и у остальных нижних ступеней, и её зависимость совершенна и велика. Однако её суд проявляется исключительно в месте её проявления. У неё есть корень в Воле воль (רצון הרצונות), и оттуда она распространяется и нисходит до места, где порождения проявляются в порождениях. А сами эти порождения являются милосердием для немедленного подслащивания судов и их устранения. Когда эти источники раскрываются, чтобы напоить высшие сфирот, суд смягчается, поскольку это совершенное милосердие, а приближение к Нему — простое милосердие. Поэтому в корне, как в нижнем, так и наверху, всё является милосердием; им лишь даны предел и мера, пока суды не достигают места своего проявления.

И нет основания спрашивать: *«Если нет суда, то где же возник суд?»* Ведь тогда можно было бы задать тот же вопрос о действующем действии: если Всевышний (הקב"ה) действует, то откуда происходит Его действие? На этот вопрос невозможно ответить, если, не дай Бог, устранить от Него способность действовать. А это недопустимо, поскольку нет ни одного действия — великого или малого, — которое не исходило бы от Него. Дело же в измерении распро-

странения от высшей воли до места действия — и это как раз то же самое. Нам остаётся лишь постигать Не-что: из того, что не является судом, выходит суд. Таким образом мы понимаем ответ относительно распространения судов от изначальной воли Маацлия: они существуют ради совершенства бытия, и там они ещё не являются судами, но милосердием, пока не достигают места, определённого для них мерой и величиной, измеренной и отмеренной Измеряющим посредством Его сосудов.

Кроме того, мы отвергли от Творца всякую телесность. Ведь посредством этого положения мы приписали бы Ему телесность, существующую в мире. Ибо вся сущность тела заключается в том, что тело имеет предел. Даже если представить себе тело чрезвычайно тонкое и как будто не имеющее предела, всё же оно имеет предел. А Творец (הבורא) не имеет предела, и всё Его сущностное бытие не имеет предела. Если же Он принимает изменение, то Он оказывается телом, поскольку изменение относится только к телу или к тому, что имеет предел. Ведь тогда нам пришлось бы сказать, что Божественное было в начале в Своем гневе и ярости, затем Его гнев достиг определённого предела, затем Он удовлетворился, установил предел Своему гневу, изменился, и гнев перешёл в волю. Но всё, что изменяется, находится в движении и переходит из одного состояния бытия в другое. А всё, что движется и переходит, подобно телу: у одного состояния есть конец, а у другого — начало; следовательно,

оно имеет предел и является телесным. Всё это недостойно приписывать Творцу, не дай Бог, как было объяснено ранее в первой главе.

Кроме того, мы отвергли от Творца всякое отсутствие. Ибо всякое отсутствие связано с тем, что тело имеет предел; даже если представить себе чрезвычайно тонкое тело, оно всё равно имеет предел. А Творец не имеет предела, и вся Его сущность не имеет предела. Как же тогда сказать, что Он находился в гневе и что молитвой Его умилиствовали? Ведь нет большего отсутствия, чем изменение из гнева в волю вследствие обращения. Это относится лишь к сотворённому, поскольку у сотворённого может отсутствовать совершенство. Но эти доводы или молитвы не находятся перед Ним таким образом, чтобы восполнять Его. Когда приходит то, что Его умиляет, оно якобы восполняет Его и приводит Его к желанию; а если прежде этих милосердий у Него их не было, то это означает наличие отсутствия, а совершенство появляется лишь после молитвы и обращения.

Ещё спрашивается: в момент Его гнева был ли Всевышний (ה'קדוש) одновременно в состоянии желания? Тогда Он обладал бы двумя противоположностями — волей и гневом. Следовательно, Он был бы составлен из двух состояний. Когда пришёл Моисей, одно из них было устранено, а второе осталось. Или же изначально в Нём одновременно находились оба?

— Если изначально в Нём были оба, то что же тогда при-

несла молитва Моисея, мир ему?

— А если одно из них было устранено, то это означает недостаток совершенства, поскольку предполагалось, что оба состояния находились в Нём одновременно.

— А если ты скажешь, что в Нём нет одновременно этих сил — воли и гнева, — а существует либо одно, либо другое, я спрошу: какое из двух было завершённым — оба вместе или одно из них?

Какое бы решение ты ни выбрал: если оба вместе, тогда до гнева у Него было лишь одно из них, а затем появилось состояние воли — и тем самым одно из них отсутствовало. А если имеется только одно из них, то при пребывании в воле отсутствовало пребывание в гневе; а при пребывании в гневе отсутствовало пребывание в воле. Какой бы вариант ты ни выбрал, в каждом случае имеется уменьшение и недостаток в Его законе.

Глава 16. О множественности: откуда происходит нечистота

В главе рассматривается вопрос происхождения нечистоты и внешней клипы из предельной святости. Объясняется, что суды и нечистые силы укоренены в Желании желаний и в своём корне чисты, а нечистота возникает при распространении Гвуры до места её проявления. Показано, что очищение судов отсекает нечистоту и возвращает корни к смягчению.

Однако это — предельная святость и чистота. Откуда же происходит нечистота, то есть внешняя клипа? Это глубокий вопрос.

Прежде всего следует сказать, что суды завершаются только посредством этих и тех — посредством завершения меры Гвуры; так это разъясняется там. Поэтому, когда воле Гвуры и её судов угодно восстать, возвышается Гвура со всеми её украшениями и исправлениями. Однако подобно тому, как суды являются милосердием, так и нечистые в своём корне являются чистыми, и всё это имеет своим корнем Желание желаний. Когда же Гвура распространяется из своего состояния и распространяется сама со всем необходимым для её совершенства, она вообще не является нечистой, и завершение определяется лишь мерой её сущности.

Но когда вся Гвура распространяется и там поднимается её проявленная сущность, а Ацилут распространяется к Брия, и эти уровни переходят от одной сущности к другой и от одного корня к другому, они чисты — подобно тому, как корни, относящиеся к Гвурот, являются сладкими милосердиями, которые смягчают суды. Таковы и эти корни в распространяющейся Гвуре: от Гвуры и ниже каждый уровень имеет свой корень, пока они не достигают места, соответствующего мере их существования в силе их суда. То, что внизу является нечистым, в целом в своём корне чисто; они распространяются через Ацилут, Брию и Ецира в полной чистоте, и от них не исходит суд. И это тайна *«река огня, текущая и исходящая от Него»* — (Даниил 7:10).

Когда они достигают места, где определяется мера проявления их сущности, ступени распространяются и усиливаются в соответствии с мерой их нечистоты; внизу они соединяются с высшими, чистыми судами посредством тех корней, и черпают оттуда свою силу, чтобы осуществить завершение. Когда же суды очищаются, они отсекут меру своей структуры от места, где вышли к проявлению, и низвергаются вниз; чистые же корни поднимаются и смягчаются всей сладостью остальных судов, и происходит убеление Реки огня милосердием посредством корня смягчённой Гвуры.

И хотя внизу они нечисты, наверху они чисты. А объяснение того, каким образом они находятся в святости и называются чистыми, а снаружи обнаруживаются как нечистые

внешние силы, будет дано в главе 12. Здесь же намерение состоит только в объяснении их существования сверху, где они чисты, и того, каким образом обнаруживаются нечистые; причина этого имеет тот же характер, что и объяснение су-
дов.

Глава 17. Откуда всё: бытие из небытия и тайна АЙ

”

Н и Йе

”

Ш

В главе собраны вопросы о том, откуда происходят телесность, суд, нечистота, милосердие, множественность и цель, если Эин Соф свободен от всего этого. Ответ утверждается через веру в возникновение сущего из ничего: Кетер именуется «небытием» (АЙ” Н), а Хохма и Бина — началом -ежсонмсущего» (Йе ” Ш). Показано, что Эин Соф знает ственность, не становясь множественным, и не испытывает воздействия.

Бесконечный (אין סוף), то есть Эин Соф, свободен от всякой телесности, всякого умножения, всякого недостатка, всякого суда и тому подобного. И относительно всего этого возникает вопрос:

- откуда появилась телесность?
- откуда появился суд?
- откуда появилась нечистота?
- откуда появилось милосердие?

— откуда появилась множественность?

— откуда появилась цель?

— и так далее относительно всего существующего.

И от этих вопросов спаслись только сторонники учения о предвечности, отрицающие сотворение мира из ничего. Но община Господа, верующая в возникновение сущего из ничего, вообще не имеет здесь вопроса, потому что всё существует из ничего. Подобно тому как сущее выходит из абсолютного небытия, так и нечистое — из чистого. Ибо более невозможно, чтобы сущее вышло из небытия, чем чтобы одно сущее произошло из другого сущего, хотя это и различные вещи. И вопрос о множественности также более трудно-разрешим в смысле выведения сущего из небытия, чем образование двух из одного или тысячи из двух. Поэтому мы удалили все эти вопросы и не стали, как верующие, вводить самих себя в исправление этих положений иначе, чем исходя из самой истины вещи.

Итак, следует сказать: вера закреплена в сердце верующих, что Эин Соф знает множественность, но от этого Сам не становится множественным; знает нечистое, но от этого в Нём нет нечистоты; знает телесность, но от этого в Нём нет телесности; знает границу, но от этого в Нём нет границы и предела. И вот исправление и разрешение всех этих вопросов заключается в следующем: всё существует из ничего. Однако разрешение начинается с начала Хохмы, а «*небытие*» относится к Кетер, поскольку даже эта ступень являет-

ся «*небытием*», будучи предельно близкой к Меацилю, так что включённость сфирот в неё называется «*небытием*».

Итак, слово «*נ*» — «*небытие*» — означает:

— *נ* — Кетер;

— *ך* — Хохма;

— *ן* — Бина.

Кетер называется «*небытием*» не в своей высшей стороне, прилепленной к Меацилю, а именно в отношении стороны, близкой к Нэцалим. Ибо Нэцалим укоренены в Кетере, -анд *א* их корни называются «*небытием*», то есть ХаБа"Д. ко высшая ступень, то есть от Кетера и выше, поскольку она связана с Меацилем, называется Эин Соф, потому что здесь находятся три аспекта Эин Соф, о которых вообще нет постижения и относительно которых нельзя определить никакой аспект; невозможно также знать там корни Ацилута. Таково положение Кетера в Кетере и Хохмы в Кетере, как было объяснено в соответствующем месте. Но то, что находится в Кетере, есть тайна АЙ"Н: это исправления А"А; это не обычные исправления, из-за их тонкости, поэтому их нельзя назвать Йе"Ш — «*сущим*». Это второй аспект — АЙ"Н; третий — Йе"Ш — начинается с Хохмы и ниже.

И начало состояния Йе"Ш находится от Хохмы и ниже, то есть Йе"Ш:

— *ך* — Хохма;

— *ן* — Бина.

Следовательно, корни всех сущностей будут очищаться и

подниматься. Например, Хохма — это тайна мысли, которая судит и определяет во всём Ацилуте; поэтому все действия являются мыслями, относящимися к Хохме. Но мысли Хохмы — хорошие мысли, мысли милосердия. Однако ниже Хохмы находится Бина, и там будут мысли суда; оттуда начинается управление судами и их действие. А от Бины и выше — благие мысли. Все сфирот являются мыслями во благо и милосердие, а выше, в Кетере, существуют возвышенные и тонкие мысли; то, что в Хохме называется мыслью, в Кетере называется мыслью о мысли — то есть тонкостью над-тонкостью. Йе"Ш при этом ещё не является совершенно самостоятельным сущим: это сущее в мысли, а мысль о мысли относится к Ай"Н. А высшая реальность, которая есть едергДин Соф, — это Ай"Н к Ай"Н, вплоть до Эин Соф и ла. Распространение существ из одной реальности в другую приводит вещи к состоянию Йе"Ш и выводит их из Ай"Н в Йе"Ш; поэтому они называются *«Йе"Ш ме-Ай"Н»* — *«сущее из небытия»*. Таково существующее в отношении толкования Йе"Ш и в отношении толкования Ай"Н, согласно этому у каббалистов.

Но существует ещё одно значение *«Йе"Ш ме-Ай"Н»* — то есть абсолютная пустота и отсутствие. Ведь мы говорим, что до Ацилута не существовало никакого Нэцаиль. Но это всё-онтоже не означает *«Йе"Ш ме-Ай"Н»*, поскольку Ай"Н в шении первого Нэцаиля уже является определённым уровнем, как было объяснено. Но знай: отсутствие не является

тем, чем его представляли люди — просто отсутствием и, упаси Бог, абсолютным ничто. Напротив, предшествующее АЙ"Н, то есть Эин Соф в одиночестве, не оставляет места ни для какого отсутствия, ибо Он Сам есть вся реальность, и отсутствия в Нём нет. Ведь отсутствие можно назвать отсутствием лишь тогда, когда ты представляешь себе сущее, представляешь место сущего и его отсутствие. Но если представить только Эин Соф, то Он есть Он и нет иного, и потому Он наполняет всю реальность, и нет в Нём пустоты, в которой могло бы находиться отсутствие, упаси Бог. Представь всю реальность как единый простой интеллект; это и есть значимость и истинное сущее, которое никогда не исчезает. В нём — вся реальность, и в нём нет недостатка ни в чём. И не придёт тебе в голову сказать, будто это совершенство, в котором нет отсутствия, когда-либо исчезнет, упаси Бог. Ибо Он Сам есть существующий, пребывающий и стоящий неизменно, Который никогда не исчезнет и Которого никогда не было *«нет»*.

Однако Он облачил, скрыл и сокрыл Свою сущность, и выявил интеллект в более явном интеллекте по отношению к предшествующей Его сущности; прежнее и последующее не прибавляет и не убавляет ничего — ни до возникновения -кинзового интеллекта, называемого АЙ"Н, ни после его новения, называемого Йе"Ш. И вот этот интеллект, который Он вывел, чтобы облечь Самого Себя, не находится вне Него, поскольку кроме Него ничего не существовало. Это буквально-

но Его скрытая и сокровенная сила, пребывающая сама в себе, которая вышла наружу. И потому этот облачённый интеллект называется Йе"Ш по отношению к тому, что прежде его не было, а теперь он есть. Но не в смысле, что прежде существовало его отсутствие, ибо этот интеллект был Его знанием, Его силой, Его мудростью, которая вовсе не выходит и не распространяется из Его сущности. Это переход от Его сущности к Его сущности, ибо Он и Его знание — одно. И потому относительно Него нельзя правильно сказать: «мудрец», «знающий», «могущий», «желающий», поскольку Он пребывает Сам в Себе, совершенно не испытывая никакого воздействия извне.

Глава 18. О знании вещей: благо, зло и три вида речи

В главе рассматривается, как Эин Соф знает всё, но благо и зло занимают разное положение перед Ним. Показано, что зло не поднимается к высшим ступеням, хотя и не ускользает от Его знания. Различаются три вида речи: благая, обычная и злая.

Итак, истинная предпосылка состоит в том, что Эин Соф знает всё. Однако благо перед Ним, да не будет, не имеет того же положения, что зло. Ибо о зле сказано: «*Ты чист очами, чтобы видеть зло, и смотреть на бедствие не можешь*» (Аввакум 1:13). И сказано: «*И злое в очах Твоих я сделал*» (Псалмы 50:6). И сказано: «*Ибо глаза Его над путями человека*» (Иов 34:21). И сказано: «*Семь суть эти глаза АВА"Я, они обозревают всю землю*» (Захария 4:10). И здесь возникает противоречие: мы сопоставляем эти стихи друг с другом.

Однако дело заключается в следующем. Благо подобно речи Торы и тому подобному: оно поднимается до бесконечности и до Эин Соф, пока не создаётся возможность для сфирот принять от Кетера. Поэтому тайна блага видима глазами на всех уровнях и изображается в глазах Кетера. Зло же не таково: его существование поднимается только до того уровня, где оно изображается в тайне глаз дэ-З"А, внизу и только

там.

И не говори тогда: *«Следовательно, Эин Соф не знает его»*, ибо всё известно Ему. Ведь даже то, что совершается в глубине преисподней, о том сказано: *«Взойду ли на небо — Ты там; постелю ли постель мою в преисподней — и там Ты»* (Псалмы 138:8). И суд, совершающийся в нижней преисподней над нечестивыми, происходит благодаря Его надзору.

Однако здесь различие состоит в следующем. Представь себе: либо какое-либо дело приносят перед царём в его дворец, либо царь смотрит на него через окно снаружи, и это дело не входит к царю. Именно такова тайна блага: оно входит к царю и поднимается, пока не изображается в высших, чистых глазах. Зло же рассматривается посредством тайны Эин Соф, который светит, и рассматривается через все сфирот, через все ступени мира Брия, через все ступени мира Йецира и через все ступени мира Асия. Но оно не поднимается выше. Оно рассматривается со стороны его использования в сфирот посредством облачения телесного в душевное, одеяние поверх одеяния, пока в тайне Божественного надзора не достигает места, где оно рассматривается. Но оно не поднимается настолько, чтобы войти перед Ним и возвыситься там.

Так же объясняет Зоһар, раздел «Берешит», в указанном в тексте месте, и вот его слова: *«Нет речи и нет слов, без слышания голоса их»* (Псалмы 18:4). Там говорится о ступе-

нях Торы и о её возвышении через сфирот, и сказано: *«День дню изрекает слово, и ночь ночи являет знание»* (Псалмы 18:3). Это непосредственно относится к сфирот, и посредством них речь Торы, требуемая в нижних, передаётся вниз. Так же «ночь ночи», то есть ступени Малхут, являет знание.

Но сущность Торы не подобна словам и речам, являющимся словами этого мира, даже если они возвышенны, когда в них нет святого содержания. Поэтому сказано: *«Нет речи и нет слов»* — подобно тем, чей голос не слышен, поскольку *«не слышимы они перед Святым Царём (מלך אלהים)»*, и *Он не желает слышать их*. И он специально чёткивает слова «не слышимы», ибо несомненно, что вещи возвышенные и пустые слова не должны восходить перед Ним. Это не означает, что Он не способен знать их, но что Он не желает знать их там. Именно это означает: *«и не желает слышать их»*.

Теперь спросим этого исследующего мыслителя: если человек говорит своему товарищу: *«Купи мне пучок зелени или одну булочку»*, — знает ли это Бог или нет? Если скажешь: *«Знает»*, — видит ли Он это посредством надлежащего знания или нет? Если Он видит это, тогда ты сказал, что Творец знает и рассматривает всё происходящее в мире. Но даже величайшему из мудрецов не подобает всматриваться в пустяки — в то, что человек говорит своему товарищу. А если скажешь: *«Он не знает их»*, — ты приписал Ему недостаток знания. А если скажешь: *«Он знает их, но не по Своей во-*

ле», — ты сделал Его знающим против Его воли, поскольку получается, что Он знает эти вещи вынужденно.

Всё это исправляется тем, что мы написали: они *«не слышимы перед Святым Царём (מלכא קדישא)»*. Несомненно, они не входят в тайну надзора, и это происходит не из-за отсутствия знания. Он знает их, однако совершенство знания не заключается в том, чтобы эти вещи входили туда; напротив, это было бы недостатком. Поэтому сказано: *«и не желает слышать их»*.

Отсюда следует, что то, что достигает сфирот, не достигает Его таким же образом. Представь себе человека, проходящего из одного места в другое: если бы он захотел заглянуть в некий дом, он мог бы посмотреть; однако он не желает смотреть и вообще не смотрит, поскольку это не соответствует его достоинству. И отсутствие его взгляда на некоторую вещь не является недостатком его чести или знания; напротив, это является проявлением чести. Именно так обстоит дело и здесь.

Таким образом, мы узнали, что существуют три вида вещей:

— речь блага и Тора, которая поднимается всё выше и выше, до бесконечности;

— обычная речь — то, что человек говорит о своих действиях, на что вообще нет надзора свыше;

— злая речь, которая достигает нижнего уровня, чтобы повредить сфирот, пробудить суд и навлечь наказание, и

именно она находится под надзором свыше.

Однако здесь нет различия между первым и вторым видом надзора; имеется в виду тайна того, как Эин Соф управляет одной сфирой посредством другой, как было объяснено в первой главе. Но это может быть представлено как познаваемое посредством исследования и осмысления, когда оно познаётся через все сфирот.

И если ты возразишь: *«Он знает это таким знанием, которое не находится с Ним»*, то ответ таков: Он знает это со стороны той отдалённой от Него ступени, подобно её образу наверху. А Эин Соф знает это так же, как знает все действия, производимые через действующих исполнителей. Ведь исполнители находятся вне Него, однако Он знает их знанием, которое не отделено от Него.

И действительно, когда ты доходишь до самой сути вопроса, всё уже было объяснено в отношении того, каким образом осуществляется Его знание; однако утверждение, что можно просто сказать о Нём, каким именно будет это знание, само по себе невозможно.

Теперь становится понятным сказанное: *«Ты чист очами, чтобы видеть зло»* (Аввакум 1:13) — не потому, что Он не способен увидеть его, а потому, что Он не желает смотреть на него. И это означает продолжение стиха: *«и смотреть на бедствие не можешь»* (там же).

Глава 19. Три начала управления и аспекты надзора в Кетере

Краткое описание: В главе объясняются три начала управления — Эин Соф, Кетер и сокровенная Хохма, — находящиеся одно внутри другого. Рассматриваются три вида надзора и облечения света Эин Соф в Кетер и Хохму. Показано, что сфирот управляются через эти аспекты, не отделяясь от единства Мааццля.

В знаке 8 мы уже объяснили понятие трёх начал управления посредством опосредования, чтобы дать разуму основание не отрицать господства действий из ничего и не приписывать Ему подверженность воздействию, как объяснено. Теперь объясним сам предмет так, как его объяснил Рашби в «Хашаке», врата 3, знак 4. Смысл состоит в том, что Кетер — вся последовательность нисхождения Кетера, как то, что является Кетером, и Хохма внутри Кетера, — находится в Эин Соф, и в нём ничего не познаётся и ничего не следует утверждать как обязательное, потому что Эин Соф есть произвольная воля и мысль мыслей. Нам нельзя расчленять в Нём никакой частный аспект и определять степень Его близости к источнику. Там нет тиккуним и сфирот, и всё это называется просто Эин Соф. Именно это мы находим в разделе «Пкудей» и в книге, где сказано: «светы к светам... в Эин

Соф» (согласно указанным в тексте ссылкам), как подробно объяснено в «Эйн Роэ», тамар 1.

Три начала

Первое начало — это тайна Эйн Соф без какого-либо исследования или ограничения. Так называется всё, чего мы не знаем и не можем постичь в Эйн Соф. Однако аспект внутри Кетера, сам Кетер, скрытый в предельной степени сокрытия, является вторым началом проявленного бытия. Так же и Хохма внутри него представляет начало проявленного бытия, из которого возникли тиккуним Кетера и всё то, что будет объяснено относительно Арих Анпина.

Теперь объясним эти три начала. Они являются раскрытием существ для нас и постижением обязательного лишь в соответствии с известным нам постижением, то есть через действия и управление внизу. Эти начала находятся одно внутри другого: Причина всех причин внутренне относится к Кетеру, а Кетер внутренне относится к Хохме. Когда мы говорим «одно внутреннее относительно другого», это не значит, что одно ограничено внутри другого, не дай Бог. Ни один следуемый за причиной принцип не охватывает саму свою причину, тем более в отношении возвышенных и сокрытых причин. Смысл здесь — в тайне причины и следствия: всякая причина выше следствия не по пространственному положению, а по степени возвышенности, разумению и способности управлять. Этим также намекается на то, что причина облекается в своё следствие, чтобы управлять нижними, так

что управление Эйн Соф скрывается в управлении Кетера, а управление Кетера — в управлении Хохмы, вследствие порядка нисхождения, где одно выше другого.

Первое начало — сокровенная Хохма. Она называется именем «*Моха дэ-А"А*», как объяснено в «*Эйн Роэ*», тамар 2. Это сокровенная Хохма, скрытая ещё более глубоко, чем сама Хохма. Рассуди своим разумом: если речь идёт буквально о самой Хохме, уже постановка вопроса о её местонахождении запрещена, тем более исследование. Это станет ясным относительно Хохмы, находящейся в Кетере: она не открывается путями так, как открывается обычная Хохма. Насколько чудесен и возвышен её предмет. Эта Хохма называется «*началом*», хотя над ней есть другая сфера, потому что Кетер чрезвычайно удалён от области раскрытия и пребывает в предельной сокрытости, так что из него не различаются тиккуним и начала. Распространение во всю реальность — это Хохма, основание и корень всякой Хохмы. Она распространяется и является началом раскрытия нисхождения нацов. Поэтому она называется «*началом*». Бина же не называется началом в этих началах управления, поскольку она не является началом нисхождения: Хохма, Моха, уже предшествовала ей. Поэтому в дальнейшем говорится о распространении Ху"Б и Даат.

Второе начало — это аспект Кетера над упомянутой Хохмой. Это Гульгальта в Адре. Он является началом существ и из-за близости к своему источнику пребывает в предельной

сокрытости. Он выходит из сокрытия — от Маациля к нацалу, и поэтому называется началом самого себя.

Третье начало — начало всякого начала: Эин Соф. Это не *«начало»* в положительном смысле обязательного определения, а начало в смысле первичности, по пути отрицания. Именно это мы подробно объясняли в первом тамаре. В собственном смысле мы не можем назвать его *«началом»*, поскольку оно не является частью числового ряда и не включается в три начала вместе со своими нацалим. У нацалим есть начало и конец, а у Него, не дай Бог, нет ни начала, ни конца, поскольку всякий предел относится к закону ацилинга. Однако выражение *«три начала»* предназначено именно для отрицания: нет начала выше Него; Он возвышен над всяким началом, и при этом сам не является началом. Он предшествует всякому началу, и из Него оно получает своё происхождение, как известно.

Когда в нашем сознании Кетер представляется скрытым в предельной степени, к этому добавляется ещё более глубокое сокрытие Эин Соф. После того как Кетеру приписывается вся возможная степень возвышенности, мы обязаны добавить к нему ещё бесчисленные уровни возвышенности Эин Соф — настолько, что Кетер вообще не может иметь в Эин Соф никакого постижения. Так объяснено в первом тамаре: Кетер есть *«начало»* со стороны положительного определения, а Эин Соф — *«начало»* со стороны отрицания, то есть в том смысле, что над Ним нет никакого начала. В пер-

вом аспекте Эин Соф мы удаляем всякое знание, относимое к сфирот, поскольку Он не принимает частей. Но Его действия различаются в зависимости от способа восприятия частей. Поэтому один знает меру Его действий больше, другой — меньше, и из этого возникают различные сфирот в различных постижениях. Но относительно самого Кетера мы не утверждаем этого таким образом. Мы говорим, что сфирот некоторым образом познают Кетер в отношении его собственной сущности. Поэтому относительно второго аспекта, являющегося корнем нацалим, мы говорим, что сфирот знают его. Однако самой его сущности они не знают. Поэтому мы вообще не называем в нём предельного сокрытия, как объясним относительно Эин Соф.

Три вида надзора и облечения

Теперь, когда ты узнал эти три начала, задумайся: свет Кетера светит и распространяется в сфирот, как было объяснено. И нет сомнения, что его освещение вниз происходит только в тайне Эин Соф, изливающего изобилие сияния Своего света и надзора, чтобы оживлять всех нацалим. Этот надзор может иметь один из трёх видов.

— Первый: свет Эин Соф светит, облачается в свет Кетера, а свет Кетера — в свет Хохмы. Таким образом, светят три света, раскрываясь один через другой и облакаясь один в другой. Через это Кетер получает в соответствии с данным управлением все сфирот внизу. Поскольку в Кетере есть эти три аспекта — Ху"Б, все сфирот, светящие от него, будут

светить и управляться по образу этих трёх аспектов. То есть по образу трёх начал — Эин Соф, Кетера и Хохмы, скрытых внутри Кетера. Всё включено вместе: Эин Соф в Кетере, Кетер в Хохме, а Хохма скрыта в Кетере. Это не означает, что вследствие такого облечения управление Эин Соф, Боже упаси, устраняется. Всё включено как одно. Здесь лишь имеются три уровня удаления: от Хохмы к Кетеру и от Кетера к Эин Соф. Поэтому такое управление может становиться постижимым для нижних благодаря облечению — ступень за ступенью, одна внутри другой, вплоть до трёх ступеней.

И когда какая-либо сфера совершает своё действие, знай, что у неё нет никакого действия иначе как посредством силы Эин Соф. Поэтому это действие распространяется в данной сфере. Не нужно, чтобы каждый раз в высшей сфере заново возникал свет Эин Соф и проходил от сферы к сфере, не дай Бог. Напротив, каждая сфера сама существует в своём месте — будь то десятая, девятая или восьмая, — а свет Эин Соф, в тайне этих управлений, присутствует в ней во всех трёх аспектах. Она действует действиями Кетера; её собственная ступень может быть девятой или десятой, но сила Эин Соф непосредственно пребывает в ней. Поэтому все сфирот управляются посредством Кетера, ибо Кетер — великий Управитель, начало всех этих аспектов. Все сфирот получают от его силы управление, и в соответствии с тем, как свет облечён в него, он распространяется в сфирот. При этом не следует представлять, будто облечённость сферы в

сфиру подобна тому, что *«душа ноги — это не душа руки»*. Нет. Душа ноги и душа руки — одно и то же, и это та же душа головы. Но облечённость души от её источника в тело, внутри тела, означает лишь различные одеяния — душа облекается в голову, руку и ногу. Поэтому, поскольку Кетер содержит эти три аспекта и является одеянием данного управления, все остальные сфирот, которые получают от него и управляют, принимают свет Кетера, включённый в эти три аспекта, и управляются только ими; дальнейшего облечения управления в новые одеяния не происходит. Даже если десятая сфира или девятая, то есть Йесод, совершает действие управления Эин Соф, оно облекается в Кетер, а Кетер — в Хохму. Свет Хохмы при этом не светит как самостоятельный свет, но становится получением высшего света внутри получающих. Поэтому распространяющийся свет оказывается светом Кетера и Эин Соф вместе. Следовательно, тайна света Эин Соф облекается в свет Кетера, и все светильники и кетарим светят в тайне этого света.

Но теперь, поскольку управление не облекается в Хохму, через которую оно проявлялось бы внизу, это управление не раскрывается как точка, а скрывается в тайне сокрытого. Даже если сфирот светят внизу, этот свет, после того как он в них светит, не облекается как сфира внутри сфиры. Поэтому все сфирот светят двумя управлениями, то есть двумя светами одновременно. Причина того, почему управление разделяется в этот дополнительный аспект и не остаётся цели-

ком в предыдущем, такова: подобно тому как не вызывает затруднения утверждение, что управление разделяется на эти три аспекта и не входит в четвёртый вместе с Биной, можно ответить, что до Хохмы распространяется тайна сокрытия и облечения. Причина в том, что до этого уровня речь идёт об Эин Соф. Но Бина и ниже, включая саму Бину, уже не находятся в Эин Соф; они обладают пределом и завершённостью. Поэтому они являются уже не самим управлением, а инструментом для управления. Хохма же прилеплена к высшему уровню, находится в Эин Соф и называется управляющей, а не инструментом управления. Это именно тогда, когда в неё облачается свет Кетера и Эин Соф, то есть когда они облачаются один в другой — как одеяние в Шхину, дух в дух и душа в душу, и все они — в органы тела. А тело и инструмент начинаются с Бины и ниже. Отсюда становится понятным различие второго аспекта: Хохма и Кетер не равны между собой. Хотя Хохма связана с Эин Соф, Кетер всё же отличен от Хохмы своей степенью возвышенности. Поэтому существует такое управление, которое может действовать без Хохмы, поскольку Кетер является началом начал. Внутри него находятся три начала: Хохма — начало одного вида управления, а Бина — начало действующих инструментов, включённая внутрь Кетера; сам Кетер является началом начал. В этом и состоит его отличие от Хохмы. Различие этого управления от предыдущего состоит в том, что предыдущее — это обычное управление сфирот и их действиями в отно-

шении нижних. А данное управление касается чудесных, сокрытых и таинственных вещей. Подобно тому как Кетер и Эйн Соф возвышаются, становятся чудесными и сокрытыми, так и все остальные сфирот, когда действуют внутри этого сокровенного управления, оказываются скрытыми и совершают чудесные действия.

— Второй: [здесь описывается состояние, когда управление не облачается в Хохму, а свет Эйн Соф присутствует в сфирот иначе]. Свет Эйн Соф, облечённый в Кетер, распространяется в сфирот, но не через Хохму как самостоятельное одеяние. Это управление может действовать без Хохмы, поскольку Кетер является началом начал. Внутри него находятся три начала: Хохма — начало одного вида управления, а Бина — начало действующих инструментов, включённая внутрь Кетера; сам Кетер является началом начал. В этом и состоит его отличие от Хохмы. Различие этого управления от предыдущего состоит в том, что предыдущее — это обычное управление сфирот и их действиями в отношении нижних. А данное управление касается чудесных, сокрытых и таинственных вещей. Подобно тому как Кетер и Эйн Соф возвышаются, становятся чудесными и сокрытыми, так и все остальные сфирот, когда действуют внутри этого сокровенного управления, оказываются скрытыми и совершают чудесные действия.

— Третий аспект: когда свет Эйн Соф светит через сфирот. Этот третий аспект невозможно отнести исключительно

к Эин Соф без облечения в сосуды, поскольку нельзя приписывать Ему действия таким образом, будто Он принимает воздействие, изменение и тому подобное. Но нельзя отнести их и к одному Кетеру, ибо нельзя исключать Эин Соф из самих действий. Этот аспект состоит в прилеплении Кетера к Эин Соф и Эин Соф к Кетеру, когда Кетер приближается к Эин Соф настолько, насколько возможно. После этого он удаляется и становится для сокрытия сосудом, так что существуют высшие силы и сосуды, а Эин Соф облачается в них для действия, как объяснялось выше, в седьмой главе относительно высших сил и сосудов. Что касается остальных сфирот, то все они являются более удалёнными сосудами относительно Эин Соф. Когда душа этого управления распространяется в них посредством трёх предыдущих аспектов, свет облачается в них через тайну Кетера — в том аспекте, в котором он предшествовал их удалению. В этом и заключается тайна распространения высших сил в сфирот: каждая сфера буквально прилеплена к Эин Соф. Но сфирот, нисходящие по ступеням, не могут присоединиться к этой чудесной степени иначе, как посредством их единения внизу и связывания: одно соединение с Кетером, затем второе соединение, после чего их подъём к причине и соединение с корнем. Всё это — полное единство, поскольку здесь высшие не рассматриваются как отдельная система *«причина — следствие»*; всё представляет собой один мир и одну связанность. Поэтому все они соединяются со своей причиной как

одно и находятся в тайне чудесного единства.

При этом свет, распространяющийся в какой-либо сфере, не следует понимать как переходящий в другую сферу таким образом, что после распространения и последовательного нисхождения он становится нижним, то есть нацалем, а не Маацилем. Это совершенно не является целью. Напротив, маациль и нацаль должны восприниматься как находящиеся целиком в руке Маациля, то есть в силе Причины всех причин. Поэтому говорится, что сфирот соединяются и становятся одним, а затем возвращаются к своему корню, чтобы соединиться с Маацилем. Это и есть тайна единения нацалим со стороны Маациля: сфирот не должны нисходить от причины к следствию как от одного независимого уровня к другому; их восхождение и процесс нисхождения должны пониматься в соответствии с установленным порядком. Маациль же не устанавливает для какого-либо сущего приоритета или отдаления: всё близко к Нему, и Он изливает влияние во всех направлениях. Ведь в Нём нет стороны или направления, чтобы сказать, что с одной стороны Он относится к Хохме, а с другой — к Бине, не дай Бог. Всё Он есть изливание, изливающее на всякого принимающего, и всякое влияние является единым в своей абсолютной целостности. Нет в Нём определённой сферы или определённого аспекта, через который одной сфере подавалось бы влияние в одной форме, а другой — в иной, не дай Бог. Иначе в Нём обнаружили бы ׀׀׀, изменение, разделение и подверженность воздействию;

всё это невозможно применительно к Нему. Следовательно, со стороны Маациля всякое сущее прилеплено к Нему и удаление происходит только со стороны самих существ — по причине их возникновения и нисхождения. Благодаря этому они оказываются следствиями одного из другого.

Поэтому, когда они управляются через сфиру, это происходит посредством тех аспектов, в которых они постоянно существуют. А именно — через аспект прилепления Кетера и его близости к Нему в момент его ацилинга, с самого начала существования. Этот аспект становится отцом для всех остальных, поскольку все они черпают изобилие единства и рассматриваются как одно, без какого-либо различия или деления аспектов. И со стороны этого управления для сфирот не остаётся ничего, кроме полного единства и чудесного озарения; никакое отдельное действие оттуда не изливается, кроме их единения. Это вершина их совершенства и завершение их возвышения.

Эти три аспекта управления не существуют так, чтобы один мог существовать без другого, а другой — без первого. Все они присутствуют в Кетере, и все они постоянно присутствуют в сфирот. Управление осуществляется одно внутри другого и одно через другое. Когда проявляется третий аспект, два первых не исчезают. Когда третий аспект удаляется, два предыдущих также не исчезают и не скрываются. Невозможно, чтобы сфирот существовали без Эйн Соф; так же допустимо говорить о сфирот без специальных форм

управления Кетера и Хохмы. Поэтому первый аспект никогда не отсутствует — это их прилепление к Кетеру. Но появится данное управление или нет — это зависит от необходимого облечения. Если управление облачается во вторую или третью ступень, первое управление не исчезает. Иначе, не дай Бог, не было бы существования сфирот: без их единства с Эин Соф у них вообще нет бытия. Но если этот свет начинает светить в сфирот непосредственно, без посредствующего одеяния, то это уже дополнительный или отсутствующий аспект. Вообще же первое и главное управление, которое никогда не прекращается, — это тайна управления сфирот и их прилепления к Эин Соф.

Иногда оно проявляется в сфирот непосредственно: никакая сфира не исключается и никакое дополнительное одеяние не требуется; оно распространяется от начала, Кетер-установится для него сосудом, а тем более Ху"Б. Тогда существование в Малхут соответствует существованию в Кетере, и все сфирот едины в Маациле и равны в своей действительности. Ни одной сфире не требуется другая, чтобы соединять её с высшей, поскольку в них нет отношения причины и следствия — все они пребывают в единстве прилепления к Маацилю. Иногда же этот свет облачается в Кетер, и тогда тайна Кетера становится одеянием для этого аспекта. Когда этот свет распространяется в сфирот, он приобретает сосуд-одеяние и распространяется сам по себе, подобно первому случаю. Однако свет Кетера распространяется, об-

лекая собой этот свет, и удаляет его от нацалим, ибо подобно тому как промежуточный Кетер был причиной их нисхождения, так и теперь его свет облекает это чудесное управление. В результате свет, распространяющийся в сфирот, оказывается светом Эин Соф, облечённым внутри света Кетера. Но это не является постоянным состоянием: иногда это обличение может отсутствовать; возможно также, что сосуд служит лишь переходной оболочкой, а свет Эин Соф проходит ко всем сфирот непосредственно, без посредника, как объяснено.

Иногда и этот свет облекается в свет Хохмы, а предшествующая Хохма, находящаяся в Кетере, облекает свет Кетера, внутри которого находится свет Эин Соф. Это уже третья ступень. Она может проявляться, а может и не проявляться. Всё зависит от единства сфирот и от некоторого препятствия, находящегося в них и удаляющего их от их первого состояния. Поэтому это управление не является определённым и постоянным: иногда оно есть, иногда его нет. Когда же оно присутствует внутри них, в нём есть второй аспект, а внутри второго — первый. Первый может существовать без третьего; третий же при наличии второго невозможен без первых двух. И эти три управления называются не тремя независимыми управлениями, а тремя различными аспектами, существующими совместно.

Теперь эти три управления определяются самим Кетером. Эин Соф, включённый в наше рассмотрение, содержит тай-

ну всех желаний и мыслей, являющихся Хохмой и Кетером, которые находятся в самом Кетере. Бина же, находящаяся внутри Кетера, сюда не относится; это уже тиккуним Кетера, называемые всеми тем, что находится в Гульгальте. Именно они относятся к двум упомянутым видам управления. Бина, являющаяся Кетером для третьего вида управления, — это Бина, находящаяся в Бине внутри Кетера. Именно сюда относятся остальные тиккуним, как будет объяснено в *«Эйн Роэ»*, тамар 1, 2, 3 и 4. Это и есть тиккуним А"А, нижние сфирот в сфирот Кетера, внутри которых находятся десять сфирот, Хохма и Кетер. Они образуют три начала. От Бины и ниже расположены остальные тиккуним, которые уже являются сосудами для трёх глав управления. Поэтому эти три начала нисходят и обнаруживаются через сосуды, то есть через тиккуним А"А, чтобы в дальнейшем стать местом для сфирот, относящихся к нацеленной действительности, к разумению и постижению; и далее они образуют десять сфирот -опацалим на их месте, называемые З"А и Нуква, которые подробно объяснены в *«Меэн Эйн Яаков»*. Однако согласно этому три начала оказываются в аспекте, непосредственно прилегающем к последней сфере в аспекте Кетера. Это и есть тайна того, что их называют в тайне Старца, в указанном месте.

Глава 20. Вера в единство сфирот и управление Эин Соф

В главе утверждается, что Первопричина не исчисляется вместе с производными, а сфирот составляют единое целое, несмотря на различные категории управления. Раскрываются три основания веры: нераздельность Ацилута, связь сфирот с Эин Соф и отсутствие множественности и изменения в самой сущности. Изменения действий относятся лишь к нижним, а не к Высшему Действующему.

Основное основание веры в существование сфирот состоит вот в чём: первая Причина, Причина всех причин, не подлежит счёту и не исчисляется вместе с производными от Неё.

— Первое производное — Кетер, Бина в Кетере, и управление Его облачается в Хохму и Бину Кетера.

— Второе производное — и управление Его облачается в Хохму и Бину.

— Третье производное — а именно то, что называется «Отец и Мать», как будет разъяснено в «Эйн Роаи», и управление Его облачается в Сына и Дочь.

— Четвёртое производное — и это пять ступеней облачения управления, несмотря на то что сфирот числом десять в отношении производных, распространяющихся из них; это тайна десяти этих ступеней и распространения образа, кото-

рый был изваян, как будет разъяснено.

Однако в порядке распространения Провидения Эин Соф — ступени, в которых существуют различные проявления, находятся в таком порядке. И если спросишь: если мы относим к сфирот число десять, то почему производные располагаются не в том же порядке? Ответ таков: сфирот не более чем десять, однако порядок управления в них разделяется на различные категории. И всё, что мы сказали о трёх началах управления — Эин Соф в Кетере и Кетер в Хохме, то есть о двух первых производных и основании всего, — и всё, что -зиоршмы обозначим именем $\aleph''$ как Отца и Мать, первое водное, Сына и Дочь, второе производное, — для управления, то есть третьего и четвёртого, относящихся к Кетеру и Хохме в Кетере, — во всём этом нет никакого разделения, да сохранит Бог, и все сфирот следует считать только одним единством.

Это счисление допускается лишь для того, чтобы войти в тайну управления, простирающегося от Эин Соф до места управления, осуществляющегося через суд и милосердие. Но в истинной сущности понятия Ацилут и нисхождения сфирот одна вещь и одна жизнь, и это тайна веры в единую сущность, то есть связь десяти сфирот и их единство. И горе тому, кто разделяет их! Они — полное единство, одно несомненное Единство, поскольку Эин Соф облачается в них, чтобы управлять посредством них теми, кто внизу.

И в этом мы обязаны верить в трёх вещах.

— Ацилут не разделяется и не расчленяется на части, но всё есть одно единое целое, потому что сфирот были излиты посредством силы Эин Соф, и Эин Соф излил и включил эти десять производных, соединённых в высочайшем единстве. И всё, что называется разделением или повреждением, относится к нижним мирам, а не к чистой и святой Божественности. Поэтому мы обязаны соединять их в нашей вере надлежащим образом, как написано: *«АВА"Я — Бог наш, АВА"Я един»*.

— Дать нашей вере связь и единение сфирот с Эин Соф, — уки. Как объяснено в Сп"Р, в שַׁעַר אֵינִי, и как объяснено в нем: *«Царь и Жизнь Его — едины в них; Он и Его сущность — едины в них»*. И Ацилут не является чем-то отделённым от Него. Напротив, они произошли от Него, и Он соединён с ними, и они связаны и объединены с Ним.

— Нет множественности, относящейся к сфирот, и нет изменения ступеней в самой сущности вообще; напротив, *«всё едино»*, как сказано: *«Я, АВА"Я, не изменялся»*. То есть 'א — Хохма, 'ב — Бина, 'ג — Вав и шесть концов, 'ד — Малхут. *«Я не изменялся»*: в Нём нет ни изменения, ни множественности, но есть особое единство; всё — одно понятие и одна вещь. И то, что называется Гвурой, и то, что называется Хеседом, и то, что называется милосердием, — всё это одно понятие и одна вещь.

А то, что мы разделяем и расчленяем различные стороны управления, как объяснено в предыдущей главе, делается

лишь для того, чтобы дать место некоторым второстепенным вопросам относительно Божественности, «*успокоить слух*» и отдалить от представления, приписывающего Божеству соучастие, множественность, число и тому подобное. Но во всяком случае всё есть Он, и всё — от Него, и нет управления в них иначе, как исходящего из самой Его сущности, которая облачается в них и распространяется в них.

Что же касается изменения действий в нижних, как сказано: «*И сказал...*», — это изменение лишь относительно правой стороны Высшего, но в Нём Самом никаких изменений нет вообще. Разнообразие действий в нижних зависит лишь от тех, кто получает внизу, а не от действующего, но от испытывающих воздействие. Ибо все меры едины и радость перед Ним; однако нижние получают и приводят в действие их в себе в соответствии с изменением своих дел и мыслей.

И это можно заключить посредством קל וחומר: если даже обычный человек обязан, что когда он проявляет действие гнева, оно должно быть лишь внешним, не позволяя самому гневу действительно овладеть им, а лишь показывая себя разгневанным ради управления нижними, тогда как сам по себе он остаётся спокойным и уравновешенным, — тем более это относится к высшим мерам. Всё, что мы называем такими состояниями, является лишь указанием для тех, кто подвергается воздействию. Но Сам действующий совершенен в высшей степени совершенства; в Нём нет ни гнева, ни ярости, ни суда. Дело не зависит от Него Самого внутри

Ацилута, а лишь распространяется и осуществляется через Него.

И если мы приписываем разделение мерам, изгнание Шхины, «*крикцу ба-нетиот*» — «*обрубанию насаждений*», суд и тому подобное, — всё это существует лишь по отношению к нижним, которые подвергаются воздействию. Что же касается Высшего Действующего и чистых сфирот, сами эти действия совершенно к Нему не относятся.

Источник, как указан в тексте: *י"ה מחש"ק, שער ז', סימן ל'.*

Глава 21. Нисхождение и восхождение: множественность действий и единство в Кетере

В главе объясняется, как действия внизу изменяются — от суда к милости, от малого к великому — и как эти изменения не относятся непосредственно к Богу. Показано, что по мере нисхождения действий множественность возрастает, а при восхождении причины и следствия объединяются, достигая полного единства в Кетере в Кетере. Раскрывается также, что свет сфирот может увеличиваться или уменьшаться, особенно в Малхут, но в Кетер-Хаким нет ни добавления, ни убавления.

Действия внизу подвергаются изменениям: иногда это суд, иногда милость; иногда малый суд, иногда великий суд; также мера бывает малой или возрастает его гнев, и действия проявляются в пределах каждого, насколько тот способен вынести; иногда в малой мере, настолько, насколько он способен выдержать. И проявляются они в телесности — всё согласно требуемой действительностью мере.

Эти и подобные им понятия весьма далеки от того, чтобы относить их непосредственно к Богу. Поэтому в общем виде мы сказали, что действия осуществляются внизу свыше, постепенно, ступень за ступенью; и по мере их нисхождения

они ограничиваются, изменяются, и в них обнаруживаются изъян, суд и тому подобное. Однако эти явления удаляются от одного уровня к другому, в тайне нижнего управления, которое есть управление чертогами. Это второе управление, которому соотносится вся эта совокупность существ, как сказано: *«И пришли сыны Бога предстать перед АВА"Я (ᠠᠪᠠᠶ᠋ᠠᠨ), и пришёл также Сатан среди них»* (Иов 1:6).

Отсюда поднимается вторая ступень — это аспект мира Брия. Там они поднимаются ещё выше, и там нет Сатана и нет бедствующего зла. Однако существует граница, и оттуда оно удаляется к сфирот; от них нисходит суд, и оттуда он управляет — иногда как суд. Это продолжается до восхождения управления к Хохме и Бине в их совместном единении. И всё же в них ещё существует ограничение. Оттуда они поднимаются далее, к тайне Кетера, от уровня к уровню, вплоть до тайны Кетера в Кетере. Внутри этого управления распространяется и облачается управление Эин Соф.

Поэтому в Кетере действия чрезвычайно, чрезвычайно тонки и относятся к нему лишь в том случае, когда становятся видимыми корни, соответствующие миру Йецира, и они изображаются в Малхут. Она же поднимается и укореняется в Бине и Хохме, а Бина укореняется в последнем аспекте Кетера, то есть в тайне Дикны, как будет объяснено в *«Эйн Роэ»*, раздел 4. И она укореняется и удаляется вплоть до Кетера в Малхут, и они поднимаются от одного уровня существования к другому до бесконечности. Это и есть тот уро-

вень существования, который относится к Кетеру. Об этом сказано, что действия не являются полностью скрытыми в той сокрытости и утаённости.

Теперь следует знать также, что действия умножаются по мере их нисхождения вниз. Как это происходит?

— Хейхал Ливнат ха-Сапир — первый чертог при восхождении снизу вверх и последний при нисхождении сверху вниз — является корнем всех нижних существ. Все они объединены в нём, так что там нет многообразия существ в той тонкости и единстве, которые обнаруживаются в Йецира; однако находящиеся в этом чертоге существа всё ещё распространяются и являются множественными.

— Затем они укореняются в чертоге Эцем ха-Шамаим, и там существование Хейхала Ливнат ха-Сапир оказывается укоренённым и объединённым; однако в нём всё ещё существует множественность.

— Затем она получает характеристику в Хейхале Нога. И там всё ещё существует множество аспектов, и они объединяются в Хейхале Зехут, пока все обусловленные им проявления не поднимутся к Хейхалу Кодеш ха-Кодашим.

— Там они уже более объединены, затем поднимаются и укореняются в Кисэ ха-Кавод — Престоле Славы, то есть в мире Брия; и там они объединены ещё более, поскольку единство Ацилута несравненно выше, чем единство Брия, Йецира и Асия.

— А наделённые эманацией ещё более объединены в тай-

не тринадцати мер милосердия; и они объединены ещё более и более в Кетере, и соединяются в Кетере в Кетере, пока там не достигают их полного объединения и единства, полного и совершенного единства.

И это тайна возвышения при словах «*Слушай, Израиль. -отВ*АВА"Я (7177'), *Бог наш* (127778), АВА"Я (7177') — один» розаконие 6:4).

Кроме того, действия и их обусловленные проявления при нисхождении не являются самими сущностями и сущностью их действующателя одной и той же вещью. Напротив, изменившиеся состояния и подвергающиеся действию нисходят и отделяются от своего действующателя, а причины, последовательно нисходящие одна из другой, продолжают нисходить и порождать следствия вплоть до нижнего уровня существования. Но при их восхождении — причины за причинами, одна вслед за другой — по мере их восхождения они объединяются: следствия со своими причинами, производные со своими источниками, а действия — со своими действиями. И когда они поднимаются к Хо"Г, они уже объединены единством. Однако в Кетере они объединяются ещё сильнее и ещё более. Когда же они поднимаются к Кетеру в Кетере, уже нет различия между подвергающимся действию и действующим, и причина соединяется со следствием, пребывая прилепленной к нему настолько, насколько это возможно, и всё соединяется непосредственно с Эин Соф, где нет ни следствия, ни причины — только полнота причинности.

Кроме того, нижние подвергающиеся воздействию существа утолщаются, возникают и исчезают, и в них обнаруживаются бытие и небытие. Это возрастает в существовании ступень за ступенью. У пребывающих в изменении бытие и уничтожение становятся всё более явными, пока не остаётся ничего устойчивого. Затем это достигает небес, как сказано: *«Небеса истлеют, как дым, и земля обветшает, как одежда»* (Исаия 51:6). И подобным образом мудрецы относили к ангелам возможность прекращения и уничтожения, и они судятся в реке огня — Нахар Динур.

Подобным же образом свет сфирот может увеличиваться или уменьшаться. Главным образом это относится к Малхут, где имеется уменьшение проявления и свечения. Немного этого обнаруживается в Тиферет и почти совсем не обнаруживается в Хохме и Бине. А в Кетер-Хаким и вовсе нет ни добавления, ни убавления в сфирот, вследствие их тесного единения, как было объяснено. И всё же они не находятся в том же состоянии, что и прежде Ацилута — в изначальном состоянии Создания; они там являются возобновлёнными, тогда как сама Ацилут не становится ни меньше, ни больше — ни до Ацилута, ни после Ацилута, как было объяснено ранее, в разделе 1, главе 21, в вопросе о возникновении и устройстве в Божественном.

Тамар 3

*В ацилут: в общем и о предшествовании одного другому;
в нём двенадцать глав.*

Глава 1. Сфирот как следствия и различие их действий

Краткое описание: В главе рассматривается, почему сфирот должны нисходить одна из другой и быть следствиями. Обсуждается, что различие их действий требует иного основания, чем просто порядок причины и следствия. Показано, что число десять не может быть случайным и что каждая сфира имеет особое управление.

Обязательное представление о существовании сфирот, согласно исследовательскому рассуждению, состоит в том, что они должны нисходить одна из другой и быть одна для другой следствиями. Причина в том, что, поскольку они не являются телом, а являются умопостигаемыми началами, если бы десять из них исходили из одной реальности, чем же они различались бы? Поэтому их десятичность состоит именно в том, что они являются следствиями одна другой.

Исходя из этого, сфирот располагаются следующим образом:

- Кетер исходит из Эин Соф;
- Хохма — из Кетера;
- Бина — из Хохмы;
- Хесед — из Бины;
- Гвура — из Хеседа;

— Тиферет — из Гвуры;
— Нецах — из Тиферет;
— Ход — из Нецаха;
— Йесод — из Хода;
— Малхут — из Йесода.

-яройИ Хагат, НЭХ"И располагаются таким образом, что док их существования соответствует этому порядку. Даже когда у нижних уровней только символически намечаются десять сфирот, их обозначение везде производится в таком же порядке. Так же и древние и позднейшие комментаторы — все располагали десять сфирот одну относительно другой в порядке Ка"ХаБ — ХаГа"Т — НЭХ"ИМ.

По той же причине возникает вопрос: каким образом простые умопостигаемые начала могут различаться в своём существовании и образовывать именно десять, если не посредством отношения причины и следствия? Поэтому они и являются десятью следствиями одна относительно другой. А если мы не будем придерживаться этого пути, тогда вообще не найдётся основания для понятия создания. Ведь если они являются следствиями одна другой, Кетер получает силу от Эин Соф и передаёт её Хохме, Хохма — Бине, Бина — Хеседу, Хесед — Гвуре и так далее через все сфирот.

Но теперь представим, что между небесными сферами и первой причиной имеются тысяча промежуточных уровней, и Творение распространяется от Эин Соф к первому следствию, от первого — ко второму, от второго — к третьему и

так далее. Тогда число промежуточных уровней, которое ты установишь, само по себе ничего не прибавит и не убавит; это будет лишь произвольный выбор — увеличить их количество или уменьшить. Ведь если я говорю, что Эин Соф воздействует всеми действиями и они нисходят вниз от причины к следствию, то Эин Соф воздействует в Кетере, Кетер — в Хохме и так далее до любого уровня. Если я захочу, я назову их тысячей, а если захочу — двумя или четырьмя.

Следовательно, можно было бы сказать, что порядок принят таким образом: они являются десятью следствиями одно из другого. Но тогда мы не знаем причины, почему их именно десять, а не одиннадцать, не двенадцать и не двадцать, и здесь нет ни необходимости, ни определённого порядка, да не будет этого. При таком подходе вся система, принимаемая каббалистической традицией, оказывается искривлённой. Ведь у каждой сферы имеется собственное действие, которого нет у другой.

Согласно действиям, совершаемым через сфирот, мы должны сказать, что существует действие Хесед, которого нет у Гвуры; есть действие Гвуры, которого нет у Тиферет; есть действие Тиферет, которого нет у Хесед-Гвура, и так далее во всех сфирот. Именно это с необходимостью приводит к различению характеристик и действий сфирот, а также к тому, о чём говорят изречения Зоара, так что этот вопрос становится для всякого мыслящего очевидным первоначальным принципом.

Но тогда каким образом они могут быть следствиями одна другой? Ведь Эин Соф производит через Хесед нечто такое, чего не производит через Гвуру, и через Гвуру — нечто такое, чего не производит через Тиферет, и так далее. Следовательно, действия различны, а такой порядок не оставляет места для утверждения, что сфирот являются одна следствием другой и нисходят одна из другой. Ведь Эин Соф действует через каждую отдельную сфиру определённым, известным образом. И поскольку все действия исходят от Эин Соф, почему мы должны ставить одно действие перед другим?

Иногда Эин Соф действует через Хесед, и тогда именно Хесед является мерой, через которую приближается действие; иногда Он действует через Тиферет, и тогда именно Тиферет является приближающей мерой. Поэтому вопрос возвращается к своему первоначальному месту: чем же сфирот отличаются одна от другой, если предшествование следствия причине не даёт основания для их различного управления? Разве только если мы скажем, что каждому отдельно-му уровню не была дана какая-либо одна определённая форма управления, но все формы управления совокупно принадлежат каждой из них — как это объясняют исследователи.

Отсюда имеется полное доказательство против тех, кто утверждает, что целью создания было либо скрыть Эин Соф, либо раскрыть Его действия, либо сделать и то и другое вместе. Ведь если целью было создать преграды, чтобы скрыть

Его свет или раскрыть Его действия, я спрашиваю: почему тогда не было тысячи уровней, скрывающих, или тысячи уровней, раскрывающих? И почему именно десять, одна над другой? Почему не два или только один? Нельзя утверждать, что это установлено случайным образом.

И хотя эти положения также встречаются в словах Рашиби в некоторых местах Тикуней Зоар, отсюда ещё не следует устанавливать через это причину существования именно такого числа сфирот, как будет объяснено далее. Ведь поскольку весь мир Ацилут предназначен для того, чтобы раскрывать действия перед созданными и сообщать другим истину Его высшего превосходства, из этого никак не следует, что их должно быть именно десять, или сто, или три. Из этого можно вывести лишь общее основание существования сфирот как средства раскрытия.

Однако зависимость вопроса о сфирот позволяет установить для них причины и на других путях, как будет объяснено далее. В общем же в этой главе говорится следующее: первым путём сфирот представляются как следствия одна другой, а действия — как действия одной относительно другой; вторым путём сфирот представляются как все связанные в своём действии с Эйн Соф, причём для каждой из них существует определённое, известное действие.

Глава 2. Провидение, мера действий и сфирот как инструменты

Краткое описание: В главе рассматривается, как единое Провидение проявляется через бесчисленные частные действия и как сфирот служат мерой и инструментами этих действий. Показано, что сфирот не отменяют единства Творца, а упорядочивают воздействие на нижние существа. Вводится понятие шиур кома — меры величины, соответствующей форме человека.

Сказано: все существующие — Ацилут, Невраим, Йецира, Асия, — для всего этого необходимо, чтобы исследователь постоянно держал в уме следующее: после того как истинная вера укоренилась в сердце, она состоит в том, что не существует ни одной действующей внизу реальности, которая не находилась бы под совершенным надзором; всё это управляется с намеренным замыслом и с полным знанием от Него, да будет Он благословен, — и притом без всякой границы и без всякой меры.

Когда же мы начинаем исследовать особенности Провидения применительно к существам, обнаруживается величайшее множество его проявлений. Можно привести в недоумение человеческий разум словами: «Как многочисленны дела

Твои, Господь!» (Псалом 104:24), ведь каждой твари даются питание и воздействие, как сказано: *«И Ты оживляешь всех их»* (Неемия 9:6). Для каждой из них определено время получения её пропитания, как сказано: *«И Ты даёшь им пищу их в своё время»* (Псалом 145:15). И мудрецы, благословенной памяти, истолковали это как относящееся ко всему — от рогов реэмов до яиц вшей.

Если посмотреть на это, может показаться, будто разум человека должен был бы быть способен совершить лишь одно действие — приготовить пищу для всех существ и поддерживать их существование; однако остальные изменения и различия обстоятельств происходят от Него. Их — тысячи и тысячи разновидностей. А ведь воздаяние людей и их наказание столь многочисленны, что человеческий разум не в состоянии охватить их. Существует бесчисленное множество случаев исполнения заповедей, и ни один человек не подобен другому. Для каждого и каждого существует определённое воздаяние за одну и ту же заповедь, поскольку Бог-и(ה'ה) взвешивает на весах Суда, совершена ли она с цемерием, ради Него или с примесью иной цели; было ли это сделано с трудностью или с лёгкостью, в большой или малой мере; учитываются природные свойства человека, его побуждение и мера страдания, соразмерная его влечению. И Господь (ה') способен судить и взвешивать расчёты людей и их бесчисленные дела — всё перед Ним записано и взвешено.

И если теперь сказать, что десяти сфирот соответствуют десять действий, что это даст и что прибавит к затруднению, возникающему из двух приведённых выше положений: Бог един, а исходящие от Него действия многочисленны до бесконечности и не имеют счёта? А если сказать, что многочисленные действия относятся к одной сфере, то какая разница — будут ли они распределены по десяти сфирот или отнесены к одной при их множестве? В конечном счёте это одно и то же. Но остановись и вникни в то, что представляют собой сфирот, а затем мы в другой главе придём к объяснению порядка их первенства.

Суть же состоит в следующем: для блага телесных существ, относящихся к миру Асия, который будет объяснён отдельно, существуют тысячи и тысячи отдельных ангелов, близких к этим телесным действиям. Человеческий разум не в состоянии исчислить их число и постичь Того, кто их сотворил. Им поручены даже различные виды трав: для того чтобы они произрастали, над каждым видом трав и растений существует свой ангел, который черпает свой источник в сотворённом мире, чтобы растение росло и увеличивалось и получало силу роста согласно известному естественному порядку. Так же обстоит дело с источниками воды, облаками, деревьями, дождём и со всем, что действует в природном мире — в большей или меньшей мере.

Эти ступени нисходят одна из другой и распространяются на всё множество существ. Мельчайшие частные проявле-

ния объединяются в совокупности и образуют виды; многие из этих видов находятся под управлением каждого отдельного ангела мира Йецира. Каждый ангел обладает соответствующей мерой, позволяющей ему охватывать эти виды, — сообразно множеству его крыльев, воинств, станов и отдельных существ, относящихся к нему. Поэтому в мире Йецира имеется множество ангелов, соответствующее этому множеству, как сказано: *«Выводящий по числу воинство их, всех их по имени называет»* (Исаия 40:26), как известно Тому, Кто их создал.

И многочисленные виды объединяются в роды, а виды входят в эти роды во всех подробностях с совершенным знанием, не случайно и не бесцельно. Ангелы, в свою очередь, объединяются в различные категории, а силу своего действия получают для передачи нижним мирам от уровня Престола. Это происходит в тайне множества воинств и станов, воздействующих на них; каждому присуще известное имя и известное назначение, и Тому, Кто их сотворил, известны их число, их имена и их действия. Они передают влияние на творения с совершенным знанием, с намеренным замыслом, с определённым количеством и мерой — настолько, насколько это необходимо для влияния на нижние существа.

Эти категории, в свою очередь, объединяются ещё в более высокие категории и получают от Ацилута, а сфирот Ацилута передают в них влияние. И всё их воздействие совершается с совершенным знанием, согласно установленному пути,

ближайшему ко всем действиям нижних существ.

Теперь мы скажем о шиур кома, «*мере величины*»: знание всех действий вместе представляет собой тайну Адама. Подобно тому как можно сказать о человеке, что в нём есть сила пить, говорить, брать, давать, действовать, ходить, размышлять, гневаться, проявлять милость и совершать все остальные действия человека, — совокупность этих действий составляет его меру и его существование. И если бы у него было какое-либо иное действие, у него была бы сила совершать и его.

Когда же был сотворён человек, ему были даны силы, соответствующие его мере, согласно необходимости его существования — не меньше и не больше. Такова мера человека; и таким же образом устроены ангелы, созданные для соответствующего действия: в них нет ничего сверх необходимого для меры управления и ничего меньше неё. Так же и создаваемые ангелы — ничего не прибавляется к ним и ничего не убавляется, а всё соответствует необходимости Провидения и мере их назначения.

Так и созданный человек представляет собой упомянутый Престол, и его мера соответствует тому, что требуется для получения от высших, пребывающих в Ацилуте, и для передачи влияния существам мира Йецира. Такова же мера Адама, пребывающего в Ацилуте: это десять сфирот — Й"С, представляющие собой меру всех действий согласно необходимости творений. Они получают от Эин Соф и переда-

ют творениям. Именно поэтому существует Ацилут: для соответствующего числа и меры всех действий, которые должны воздействовать на нижние существа, — не меньше и не больше.

Такова тайна шиур кома — известная мера существования действий, подобная устройству телесного человека. Например, мера его тела и его органов соответствует мере совершаемых им действий. Однако мера Эин Соф не имеет предела, поскольку Его способность беспредельна, тогда как мера действий имеет предел и соотносится с нижними существами, обладающими ограниченной природой. Сам же Он, в отношении Своего собственного бытия, не имеет никакой меры.

В таком понимании следует рассматривать смысл Идры, произнесённой при кончине Рабби Шимона бар Йохая-илабба(רשב"י). Несмотря на то что, согласно принятому устов порядку, имеются десять сфирот и в истине их десять, в отношении нисходящих ступеней они представляют собой десять причинно связанных уровней, одна происходящая из другой. Но относительно самих действий и управления они образуют описанную выше меру величины, то есть подобие формы человека.

Поэтому в общем порядке:

- Адам дэ-Ацилут относится к сфирот Ацилута;
- Адам дэ-Брия относится к Престолу;
- Адам дэ-Йецира относится к высшим ангелам;

— Адам дэ-Асия относится к нижним ангелам.

Соответствующие подробности будут объяснены в своём месте.

Теперь приведём это сравнение. Подобно тому как человек посредством своей души, духа и сознания действует душевными силами через свои органы, нельзя сказать, что один орган получает от другого, а душа передаёт действие одному органу, и тот получает от какого-либо другого органа. Нет: душа действует посредством всех органов, осуществляя через них все действия. Так же Эин Соф действует во всех сфиротах. И Эин Соф — душа и жизненность Адама дэ-Ацилут, и через него осуществляется вся мера действий во всех сфиротах.

Подобно тому как у телесного человека существуют ноги для ходьбы, руки для взятия, глаза для зрения и уши для слуха, так и в сфирот существуют различные действия, отличные одно от другого, и посредством них осуществляются эти действия. Однако способы этих действий и то, каким образом из них не возникает изменения в Нём, уже были объяснены. Сейчас цель состоит лишь в том, чтобы избавить исследователя от указанного противоречия.

Теперь обратим внимание исследователя на следующее: согласно этому, действия должны были бы находиться в одном месте, соответствуя единой мере Эин Соф, поскольку Он не должен сначала совершать действие, а затем снова совершать его в ином виде. Поэтому все сфирот соотносятся

с единым высшим желанием, как было объяснено. Однако действия разделяются на различные стороны и виды посредством сфирот со стороны нижних существ. Следовательно, сами действия обнаруживаются некоторым образом раздельными; это и соответствует расположению сфирот, каждая из которых нисходит выше или ниже другой.

Кроме того, чувства человека в совокупности содержат все действия и распространяются в теле через органы чувств. Общий, объединяющий чувствительный принцип подобен, по примеру, высшему желанию желаний, а действия, распространяющиеся через сфирот, подобны распространению чувств через органы. Поэтому и происходит это распространение в сфирот. Некоторые органы чувств тонки — например зрение и слух, — а другие грубы, например осязание и тому подобное. Таковы же и высшие действия: одни ближе и тоньше, другие дальше и грубее по отношению к высшим. И подобно тому как тонкие чувства выше грубых чувств, так и тонкие действия — те, которые относятся к высшим органам, — подобны надзору глаз: «*очи Господа*»; надзору слуха: «*уши Господа*»; движению и хождению: «*и пришёл*», «*и пошёл*» — и тому подобное. Они относятся к соответствующим сфирот.

Теперь смысл сфирот состоит в том, что они являются инструментами для действий, через которые раскрывается Его Божественность другому и через которые ему оказывается благо. Эти инструменты выводят тонкие действия из их

скрытого состояния в состояние проявленных действий, подобно тому как душа действует посредством тела человека. Число органов определяется мерой совокупности действий. Подобием для этого служит человеческое тело: десять сфирот представляются в форме человека, чтобы придать действиям, осуществляемым через сфирот, порядок и определённую структуру. При этом частей органов — десять, хотя самих действий больше, поскольку в человеческом теле действий множество и органов много; в общем же порядке они распределяются на десять частей.

Голова имеет три части:

— мозг;

— сила, находящаяся над мозгом;

— отдельные органы головы.

Так же обстоит дело с высшими силами над мозгом: Кетер, Хохма и Бина. Хохма — это мысль, в которой содержится истечение всех действий и их замыслов, а Бина относится к различным аспектам всех органов головы.

Две руки с предплечьями — Ху"Г, Хесед и Гвура;

тело — Ти"Т, Тиферет, а Даат находится внутри него и относится к средним органам;

две голени и ноги со всеми их частями — Нэ"Х, Нэцах и Ход;

один — Йесод;

женское начало — Малхут.

Есть ещё различные частные подробности, которые будут

объяснены в своих местах. Но в общем для этого введения достаточно сказанного.

Теперь остаётся поставить вопрос против этого введения: если это так, то получается, что все сфирот вместе должны обладать существованием, подобным человеческому телу, то есть двумястами сорока восемью органами — РМ"Х сфирот.

Глава 3. Единство сфирот в «воле всех волей» и их нисхождение

Краткое описание: В главе разрешается затруднение о соотношении десяти сфирот и множества органов. Показано, что в высшем корне сфирот включены в «волю всех волей» и не разделены, а различие проявляется лишь при нисхождении. Объясняется, почему сфирот остаются десятью, но их действия умножаются.

Обрати внимание. Теперь возникает затруднение. Допустим, что действия сфирот буквально подобны действиям в человеческом теле и что мера их образа соответствует тайне образа человека. Тогда возникает вопрос: почему не сказать, что каждый отдельный орган является отдельной сфирой, так что их будет 248, или же множество сфирот? Ведь один орган может иметь несколько частей: предплечье и плечо имеют несколько частей, три сустава руки могли бы соответствовать трём сфирот; подобным же образом каждый глаз мог бы быть отдельной сфирой, и тогда в голове было бы несколько сфирот, соответствующих ХаБа"Д. Кроме того, возникает вопрос: если сфирот по необходимости десять, каким образом могут многочисленные части образа относиться к ним? Ведь одинаковые органы различаются и разделяются только в телесном организме, тогда как сфирот не

являются телесными. Это затруднение возникает в различных Идрах и в толковании Рашби.

Ответ на этот вопрос заключается в том, что уже было объяснено выше относительно нисхождения сфирот: их сущность относится не к чему-либо отдельному, а к свету Эин Соф — Эин Соф (אין סוף), и кажется, будто внизу, не дай Бог, существуют десять ступеней. Но, не дай Бог, речь не идёт о таком разделении; речь идёт о включении и взаимном единстве. Все они находятся в רצון הרצונות — «*воле всех воль*», и в стремлении к тому, чтобы их корни находились там. В таком состоянии они не отделены одна от другой; различие между причиной и следствием, между ступенями, не проявляется там и становится видимым лишь внизу, посредством их распространения. Там они включены одна в другую, и все сосуды поднимаются и объединяются там.

И когда ты представишь тайну всех сосудов, укоренённых в «*воле всех воль*», как пребывающих в потенциальном состоянии, это единство будет включать множество сосудов как одну единую совокупность. То есть они будут называться одним единством. Но по мере их нисхождения они представляют собой множество сосудов.

Таково понимание тайны волос головы. И когда высший Кетер распространяется, чтобы проявиться, а сосуды начинают распространяться в скрытом состоянии сфирот, тогда укореняется там Хохма, вторая сфера ниже, но внизу она ещё не существует как самостоятельная сущность; она суще-

ствуется лишь потому, что включена в *«волю всех воль»* и распространяется далее по ступеням к Кетеру, являясь его следствием. Там она укореняется и образует Моха дэ-Арих Анпин. И распространяется Бина, которая в своей основе связана с силами *«воли всех воль»*, чтобы находиться ниже Хохмы на своём месте. И всё, что выходит от неё в проявленную действительность, — это её врата, её внешние проявления; посредством неё происходит выход из Кетера и образование её исправлений.

Так же происходит с распространением всех сфирот: они укоренены наверху, нисходят по ступеням и опускаются вниз, переходя из одного состояния бытия в другое, пока не достигают места своего раскрытия. Тайна этих состояний заключается в том, что их высшее бытие распространяется до самого уровня проявления; там образуются исправления органов и их действительное существование. Поэтому не следует рассматривать эти исправления как отдельные сосуды, каждый в соответствии с отдельной сфирой, поскольку они являются лишь корнями нижних сфирот, укоренёнными в высших сфирот. И эти корни обладают иными действиями, поскольку, находясь на более высокой ступени, они возвышеннее и выше по сравнению с тем, какими будут в своём собственном месте. Поэтому они производят действия, подобные действиям тех сфирот, в которых укоренились, и проявляют подобные им действия в своём месте. Отсюда следует, что характер действий различается: в каждой сфере

имеется множество действий.

Так, например, можно сказать: Гвура глаза — это страх и трепет; тогда соединяются понятие зрения, являющегося высшим надзором в Га"Р, с действиями меры на её нижнем месте.

И когда ты представишь себе это, ты обнаружишь, что существование сфирот наверху находится в *«воле всех воль»*, а затем они распространяются в существование Кетера, выходя оттуда к Хохме, и по мере нисхождения их существование становится всё более различным и расчленённым внизу. Причина в том, что, пока они пребывают в Кетере, они все находятся там вместе. Когда же они нисходят, Кетер остаётся, поскольку он больше не продолжает нисходить, и потому проявление уменьшается. Так же при нисхождении Хохмы её проявление уменьшается, поскольку Хохма остаётся на своей ступени. То же происходит при нисхождении Бины, поскольку Бина остаётся на своей ступени. И нельзя уподобить соединение и последовательное нисхождение сфирот, когда их десять, их соединению и нисхождению, когда их уже девять; тем более когда их восемь, и тем более когда их семь. И так далее они нисходят, сопровождаясь различиями в проявлении действий сфирот, поскольку вначале они были укоренены там, в Кетере. Поскольку они близки к Эйн Соф, им требуется процесс нисхождения до Кетера — переход из одного состояния в другое на этом уровне, — пока они не выходят из мира Ацилут в категорию Ницаль, а затем одна сту-

пень за другой продолжают нисходить, пока не выходят оттуда, уменьшая свою меру и ограничивая себя местом своего раскрытия.

По этой причине исправления на высшем уровне, в возвышенном состоянии проявления, называются исправлениями -вяоргями А"А — Аріх Анпин. Когда же они нисходят, их ление уменьшается, и они называются исправлениями З"А — Зеир Анпин. При этом сфирот всегда остаются только десятью; различие существует лишь в способе их проявления. Именно это породило тайну образа меры Кав.

Кроме того, этим объясняется взаимное включение этих сфирот друг в друга. Именно это является связью и единством между ними, и это также обуславливает данный порядок исправлений. Помимо этого, каждая сфера получает от своей соседней сферы такое воздействие, которое придаёт ей иное качество. Всё это порождает новое качество в сфирот и различие между одной частью и другой, хотя всё в целом остаётся одним следствием и одной сфирой. Поэтому умножаются её действия и умножаются её наименования и выражения, как это будет объяснено далее.

Глава 4. Потомство, мужское и женское начала и нисхождение сфирот

Краткое описание: В главе рассматривается нисхождение сфирот не только как причина и следствие, но и как потомство, требующее мужского и женского начал. Показано, что уже в Кетере предусмотрены Ху " Б, чтобы не допустить переход наполнений от одного состояния к другому. Разъясняется, почему Кетер не может быть отцом как чуждое мужское начало и почему Ху " Б созданы как новые сосуды.

Итак, согласно этому пути, для нас стало необходимым понимать нисхождение сфирот одна из другой как отношение причины и следствия. Однако имеется ещё один аспект: хотя между ними и устанавливается отношение причины и следствия, они могут рассматриваться и в ином качестве. Тому же самому отношению можно приписать также понятие потомства. Тогда это наполнение совершает исправления и различные действия по мере того, как его корни внедряются в высшие сфирот, вплоть до их раскрытия на предназначенных им местах. И эти корни также производят исправления сфирот и становятся наполнениями органов. Таково положение дел: всякое порождение бытия совершается таким

образом.

Здесь уместно связать с этим следующее: нет ни одного творения, которое не было бы образовано из мужского и женского начала. И вот Эин Соф является первым Отцом-Порождающим, производящим все существующее. Однако прежде всего Он произвёл сосуд, посредством которого женское начало сможет получать Его воздействие. И потомства следуют одно за другим: они порождают мужские начала, а порождённые распространяются и не нуждаются в том, чтобы обращать лицо назад, к причине, чтобы получать от неё, ибо сами они будут воздействующими, а не принимающими. А затем они распространяются и порождают, переходя от Причины к Следствию.

Первая ступень по отношению к Кетеру — это начало соприращения желаний. Там происходит наполнение и изливание в *«желании желаний»*, которое там пребывает, — не ради него самого, а ради распространения вниз, по тайне мужского и женского начал, воздействующего и принимающего, чтобы потомства продолжали порождаться и распространяться. Ибо если бы этого не было, он навсегда оставался бы в своей высшей ступени, не распространяясь. Поэтому даже в Кетере, по постановлению древнейшей Мудрости, которая всегда пребывает в Кетере, были предусмотрены мужское и -ыркоженское начала. Это древние Ху"Б, пребывающие в той высшей Мудрости, укоренённой там, чтобы вывести тайну потомств к раскрытию.

Ибо если ты представишь себе прямое нисхождение — тысячу тысяч тысяч раз — как тайну прямого продолжения, при котором никогда не происходит изменения в самом процессе нисхождения, а всё происходит как бы естественным образом, то всё это остаётся единым: Эин Соф, Кетер, навсегда прилепленный к своему Источнику. Однако желарофие устанавливается там; Зо"Н, то есть Ху"Б, передают мам бытия тайну перехода от одного наполнения к другому. Тогда наполнения там порождают конечное выражение Его единства в наполнении первого сосуда, а затем это наполнение переносится посредством этих сосудов, являющихся Зо"Н; они порождают и производят одно из другого через перенос, подобно тому как потомство воспроизводится из внешнего состояния. А корни берутся в мужском начале и находятся под совершенным сокрытием по отношению к тому бытию, о котором сказано, и там они наполняются в женском начале.

Именно этим являются потомства и распространение сфирот: они рождаются из абсолютного Айн — из Кетера Эин Соф. Это не «*ничто*», которого нет, но «*Айн*» вследствие величайшей тонкости. И через тайну мужского начала они распространяются в сторону «*есть*», то есть в сторону Хохмы, а оттуда распространяются к женскому началу — Бине. Эти два потомства укоренены в Кетере, который в Кетере; там потомства переходят к наполнению посредством переноса, как если бы сказать, что Ху"Б находятся в Кетере в

-оюм состоянии, будучи Ху"Б Кетера, ибо нет творения, -еЮрое не обладало бы Зо"Н. Благодаря этому в высшем тере образуются наполнения и исправления — посредством распространения этих потомств и посредством дальнейшего распространения самих потомств через них.

И подобно тому как потомства существуют внизу, где эти сфирот переносятся как десять мер, так и тогда, когда высшие корневые сфирот, находящиеся в Кетере, порождают, они производят в скрытом состоянии наполнения и сфирот внутри себя. Подобно тому, как можно сказать: Реувен существует в скрытом состоянии внутри Яакова в чреве Ривки. И уже объяснено, что эти тонкие, скрытые наполнения выше и прекраснее наполнений в раскрытом состоянии.

Теперь отсюда выведем четыре различия. Первое — Кетер: первый сын не нуждается в отце для того, чтобы быть произведённым посредством дочери. Поэтому существует -вяервое следствие, наполненное без Зо"Н, поскольку оно ляется сосудом, происходящим от высшей ступени. Поэтому ему дана честь и преимущество над всем, что было произведено. Затем, от одного Маациля к другому Наацилю, выходят существования и распространяются непрерывно от одной ступени к другой, но только от Маациля к Наацилю; это тончайшая воля желания, и всё есть желание.

И даже если представить себе это распространение до такой степени тысячу раз, ты не обнаружишь переноса одного содержания в другое; все существования пребывают там в

единстве. И это тайна царей и воли в Адра Раба: невозможно вывести существования так, чтобы они переносились и нисходили от одного содержания к другому, иначе как посредством их создания от Маациля к Наацилю; а это возможно только через отношение причины и следствия, то есть через отца, который порождает. Наациль получает существования от Кетера, а затем, получая от мужского начала, выводит их в порядок нисхождения. И невозможно, чтобы Кетер был отцом как мужское начало в этом отношении, поскольку сам он получает от Эин Соф; через него существования выходят к сосудам, переходя от Маациля к Наацилю. Поэтому Он со-отцдал и произвёл эти сосуды — Ху"Б — внутри Кетера, бы посредством этих промежуточных сосудов нисходили те скрытые формы бытия, которые находятся внутри Кетера, переходя от одного содержания к другому.

Итак, потомства в одном и том же отношении представляют собой две сфирот — двух сыновей. Со стороны Хохмы и Бины они находятся в одном и том же отношении к порождению и создания вниз; со своей же собственной стороны они представляют собой последовательность причины и следствия. И поэтому то, что разъяснено в Зоһаре, будто все потомства находятся в Бине и она является матерью сыновей, не противоречит тому, что они оказываются следствиями одна от другой, поскольку всё это — одно и то же понятие, как было объяснено.

Глава 5. Четыре бхины в Ацилуте и нисхождение сфирот

В главе рассматриваются четыре бхины в Ацилуте — Кетер, Хохма, Бина и четвёртая, находящаяся в Кетере, — и их роль в переносе существующих форм. Показано, что Хохма действует как мужское начало, а Бина как женское, и что их порождения раскрываются лишь после распространения. Объясняется, почему в Кетере нет распространения нижних частей и как различие ступеней Ацилута определяется со стороны сосудов, а не Маациля.

Общее нисхождение в какую-либо из мер и качеств вообще, и в нём коренятся все существующие. Поэтому в нескольких местах в изречениях Рашби встречается, что в Кетере мира Ацилут его собственное состояние рассматривается как самостоятельное и не изменяющееся по отношению ни к одной из нижних мер, как было объяснено. Хохма является самостоятельной ступенью и не равна по своей возвышенности Кетеру. Однако она передаётся в качестве мужского начала для продолжения и перенесения существующих форм; это вторая самостоятельная ступень, не тождественная нисходящим сфирот. Бина же внизу также представляет собой самостоятельную ступень и отличается от Хохмы, поскольку Хохма является мужским началом по

отношению к порождаемому, а Бина — женским. Однако она также не тождественна нисходящим сфирот, которые являются порождениями.

Итак, существуют четыре бхины в Ацилуте. В общем случае мы говорим, что десять сфирот нисходят как причины и следствия, и их существование различается в этих бхинот. Эти четыре бхины первоначально находятся в скрытом состоянии внутри воли, и когда раскрывается רצון הרצונות — желание желаний, из него исходят и проявляются эти четыре бхины. Они существуют как причинно-следственные ступени, каждая относительно другой, и посредством них сфирот переносятся от воли вниз.

Когда скрытые корни переносят существующие формы, они переносят их соответственно своим бхинот, но при самом переносе их сущность не изменяется: Хохма переносится как мужское начало, а Бина — как женское начало. И известно, что женское начало является отдельной частью мужского, присоединяется к нему и происходит из его существования, подобно ребру, взятому от него. Затем она отделяется от него, строится и устанавливается, чтобы породить в себе мужское начало. Отсюда следует смысл изменения при создании этих нижних ступеней. Творение остальных нижних ступеней не является изменением со стороны Маациля; изменение происходит со стороны нээцаля.

При первом распространении Эин Соф — Бесконечного -ов— он произвёл רצון הרצונות, желание желаний. Затем эта

ля стала сосудом, и через этот сосуд была произведена сама Творение, посредством которой были выведены существующие меры и качества. Поэтому необходимо было построить миры, и им было дано распространение от רצון הרצונות — желание от желания, всё дальше и дальше, без предела и границы. Однако со стороны распространения воли требуется сокращение, чтобы ограничить эти желания и не позволить им распространяться беспорядочно, но чтобы одно сокращение следовало за другим. Нельзя предварять волю её раскрытием, пока не будет исправлено состояние רצון הרצונות — желание желаний, принцип «*клещи внутри клещей*», чтобы там был различим сосуд со своей собственной стороны в четырёх бхинот.

— Первая бхина — Кетер, как было объяснено в предыдущей главе.

— Вторая бхина — Хохма, мужское начало, предназначенное порождать, получать и брать от Кетера.

— Третья бхина — Бина, мать, получающая от Хохмы. Посредством этого существующие формы переносятся из самого Кетера — от одного состояния существования к другому.

— Четвёртая бхина находится в Кетере.

Однако эти четыре бхины представляют собой высшие десять сфирот, высшие корни. Поэтому у Кетера нет распространения отдельных органов, а имеется только голова. Перенос же сфирот посредством порождения Хохмы и Би-

ны приводит к тому, что они выходят для распространения вниз, то есть после того, как Хохма и Бина распространяются на свои места для порождения. Поэтому [ниже] появляются такие определения, как руки, тело, ноги и тому подобное; наверху же, в Кетере, нет отношения к существованию нижних частей.

Поэтому всё, что встречается в Зоһаре относительно различия между Ацилутом Кетера и Ацилутом Хохмы, и между Ацилутом Хохмы, который не подобен Ацилуту Бины, и Ацилутом Бины, который не подобен Ацилуту десяти сфирот, и Ацилутом десяти сфирот, который не подобен Ацилуту семи высших сфирот, — не является удивительным или противоречащим сказанному. И всегда Ацилут осуществляется посредством Эин Соф, который действует внутри сосудов после создания, как объяснено в главе 20, и тем более во время нисхождения. Только различие между ступенями Ацилута определяется не со стороны Маациля, а со стороны сосудов — согласно тому, каким образом действие осуществляется через посредствующие сосуды.

Когда происходила Творение Кетера посредством אֵין סוֹף — охси אֵין סוֹף — желания желаний, он распространился и дил посредством облачения: Кетер в Кетере — в Хохме, предшествующей ей; она является сосудом, через который осуществляется действие внутри Кетера, то есть мужского начала. Женское начало не действует в мужском, поскольку порождения Хохмы и Бины ещё не распространились нару-

жу, как было объяснено.

И в этом состоит смысл сущности, о которой было сказано в первой Идре, что со стороны Эин Соф она находилась в сокрытии и скрытности, как было объяснено. Это связано -алеж тем, что Он действует через רצון הרצונות — желание ний, как было объяснено. Поэтому Хохма — именно она — является той ступенью, относительно которой сказано, что для перенесения существующих форм нет самостоятельного существования. Это потому, что первоначальная Хохма является сосудом для действия через облачение Эин Соф в Кетер, находящийся в Кетере, а Кетер в Кетере — внутри Хохмы, находящейся в Кетере, и таким образом осуществляется тайна существующих форм. Хохма не распространяется, то есть מוח דסמכא מיד ושריט — «мозг [пребывает] в покое и успокоении», поскольку Крума дэ-Авира, то есть Бина, не рождает. И у мужского начала нет силы породить, распространиться и вывести порождения иначе как посредством Бины.

А поскольку Бина не является [самодостаточным] орудием порождения, порождения не выходят наружу. Поэтому Бина не является сосудом для Эин Соф внутри Кетера и не считается включённой в три головы, а считаются две головы. Они таковы:

- Эин Соф облачается как первая голова — Кетер;
- вторая голова облачается как третья голова — первоначальная Хохма.

Они являются самой сущностью, первым сосудом и сосудом для сосуда. Бина же не является самой высшей сущностью и вообще не является сосудом действия. Лишь впоследствии распространяются мохин Хохмы, Бины и Даат, и становятся тремя сосудами, как объяснено в главе 50.

Итак, это четыре бхины в Ацилуте.

Глава 6. Укоренение сфирот в Кетере, Даат и Бине

Краткое описание: В главе объясняется, почему в Зоаре встречаются разные указания на источник семи нижних сфирот — от Бины, от Хохмы или от Кетера. Показано, что все они истинны, поскольку сфирот укоренены в Кетере в тайне Даат, а затем раскрываются через Хохму и Бину. Различаются лишь ступени сокрытия и проявления.

Иногда ты найдёшь в Зоаре, что, по-видимому, Творение семи нижних сфирот было непосредственно связано с Биной, а иногда найдёшь, что Бина сама была эманирована, а сфира находилась внутри неё, и три сферы были соединены вместе.

Смысл же этого таков: первые три, находящиеся наверху, — это Хохма, Даат и Бина, и в них действуют сфирот, сокрытия и сосуды таким образом, как было объяснено ранее. Однако в Кетере Даат не является сосудом, поскольку там она не действует как отдельная сфира. Ведь Даат есть распространение сферы, а сфира не распространяется в Кетере. Однако в сокрытии она существует подобно потомству, заключённому в силе отца. И это тайна воздействия *Арех Анпин*: изначальные *мохин* Хохмы возникают в новой Хохме таким образом, как было объяснено выше.

Однако это не является новым сосудом, поскольку ещё не произошло завершённое распространение, и потомство ещё не проявилось, как объяснялось ранее. Поэтому ты найдёшь, что Даат выходит и венчается Хохмой и Биной. Это означает, что в них ещё пребывает сила *Арех Анпин*; они суть семь высших сфирот, находящихся в состоянии предельного сокрытия. Оттуда они распространяются к Хохме, а Хохма — к Бине, внутри Кетера. И таким образом Хохма и Бина укоренены там, в Кетере, в тайне Даат, в тайне сфирот, пребывающих внутри него.

Однако это ещё не будут настоящие порождения; это будет лишь как галерея или приготовление для принятия будущих порождений. Затем, когда семя распространится от мужского начала к женскому, эти порождения, находящиеся на ступени предварительных порождений, будут укоренены в своих корнях, находящихся в Кетере. Когда Хохма и Бина распространятся и эманруют на своё место, в них проявятся их наполнения. Когда распространится и раскроется Хохма, распространится и раскроется находящаяся внутри неё Бина, и распространятся наполнения, находящиеся внутри неё.

Однако эти порождения ещё не являются наполнениями сфирот для того, чтобы те могли проявиться. Это подобно потенциальной силе потомства в женском начале, способном породить потомство. Но оно не произведёт потомство до тех пор, пока не будет произведено привнесение силы мужского

начала, которое теперь соединяется с ним. Поэтому порождения сфирот находятся как порождения в Хохме, а наполнения — в Бине.

Но сама сфера ещё не имеет действительных порождений для создания, пока мужское начало не посеет Хохму — семя, взятое свыше, из Кетера, посредством высшей создания, — вместе с сосудами. Тогда Хохма, мужское начало, соединяется с Биной, женским началом, и они осуществляют своё единение в тайне сокрытий и сосудов. Сила Даат продолжается из Кетера и переходит в Хохму вследствие того, что сфирот были укоренены в ней посредством первоначальных наполнений, находящихся в Кетере. Хохма даёт Бине, сфере, семя мужского начала и принимает его в Бине; Бина же сеет в тайне того, что укоренено в ней, — того древнего корня, который находится в Кетере.

Когда же все эти процессы объединяются в тайне порождения, то есть укоренения во всех этих сосудах посредством Хохмы, Даат и Бины, в тайне сокрытий и сосудов, — тогда и проявляются эти сфирот в их месте.

Поэтому встречаются различные изречения, указывающие на эти вещи:

— одни говорят о том, что они исходят из Кетера, — и это истина;

— другие указывают на Хохму, находящуюся в Кетере, — и это истина;

— иные указывают на Даат, находящуюся в Кетере, — и

это истина;

— другие указывают на то, что они были укоренены в Хохме, — и это истина;

— а иные указывают, что они укоренены в Бине, — и это также истина.

Всё это истинно, и здесь нет ни противоречия, ни натяжки, как было объяснено. Поэтому каждое высказывание в своём месте придёт к правильному пониманию.

А если я ещё разьясню здесь их отдельные подробности, то, с Божьей помощью, отмечу их места. Я предварил тебя этим объяснением, чтобы это не представлялось тебе затруднительным.

Глава 7. Порядок Ва

”

К, Тиферет и Даат в строении сфирот

Краткое описание: В главе рассматривается порядок шестнадцати сфирот Ва ” К и роль Тиферет как центральной, вокруг которой всё вращается. Показано, как Хесед, Гвура и Тиферет получают силу от Кетера, Хохмы и Бины, а также раскрывается тайна Даат как скрытой души внутри тела сфирот.

Что касается даже шести сфирот, то в словах Зоара существует несколько способов их рассмотрения, связанных с тайной порядка строения. Главный принцип, содержащийся в этом учении, связан с соединениями; они зависят от тех соединений, которые относятся к шести концам. А сущ-

ность Ва"К в основе своей располагается в порядке Хесед—Гвура—Тиферет. Однако если Тиферет предшествует Хеседу и Гвура, тогда вопрос зависит от того, что Тиферет включает в себя Ва"К.

И вот Тиферет — центральная точка для всех, и вокруг неё всё вращается. Она является основой и связью тех частей, которые выходят из полноты. Тело исходит из неё, и к нему присоединяются руки. Поэтому Тиферет — это тело, скрытое между плечами, являющимися корнем рук, а руки распространяются туда и сюда. Поэтому тело образует правую руку. И отсюда начинается порядок Ва"К Хеседа: через Хесед распространяется левая рука, поскольку преобладающая правая рука — это правая рука. Так нисходят правая и левая руки и распространяются в теле, находящемся между двумя руками. И это означает, что Тиферет начинает с раскрытия управления: раскрывается Хесед, через него — Гвура, а через другой аспект — Тиферет, и там распространяется её полнота. Это и есть тело. И это тайна голоса, исходящего из Шофара, в котором содержатся одновременно огонь и вода.

Что же касается Ва"К, известно, что наполнения сфирот — это Хесед, Дин и Рахамим. Корень Хеседа — в Хохме, корень Дина — в Бине, а для раскрытия и пробуждения милосердия его корень — в Кетере. Когда же произойдёт наполнение-всесовершенство создания Тиферет в Ва"К от Бины, это будет ляться только при помощи трёх сфирот — Кетера, Хохмы и

Бины. Поэтому каждая из этих трёх даёт свою силу:

- Кетер даёт Тиферет силу управления милосердием;
- Хохма даёт Хеседу силу управления Хеседом;
- Бина даёт Гвуре силу управления Динот.

И таким образом эти ветви наполняются, будучи укоре-
нёнными в добре, и эманнруют из Бины при содействии
Кетера и Хохмы; затем они порождаются от Хохмы к Би-
не в тайне соответствующего соединения, как объяснено в
предыдущей главе. Поэтому при создания и распростране-
-нии каждого отдельного аспекта из Ва"К высший корень
редаёт свою силу нисходящей ветви, из которой он создаёт-
-иБя. Поэтому полнота Ва"К распространяется от Хохмы к
не и от Бины к раскрытию; сила этих сфирот наполняет каж-
дую из них в соответствии с её собственной ветвью.

Таким образом, с одной стороны, можно сказать, что Хе-
сед происходит от Хохмы, Бина — от Гвуры, а Тиферет — от
Кетера, поскольку их посев подобен семени, исходящему от
женского начала, — таково было их первоначальное напол-
нение. Однако все шесть были приняты вместе: от Хохмы к
Бине и от Бины к раскрытию. Во время их распространения
каждая из них распространялась силой того корня, который
давал ей силу распространения, и поэтому их полнота рас-
крывалась в порядке: сначала Хесед, затем Ггура, затем Ти-
ферет. Тиферет при этом не утрачивает своего наполнения
из-за раскрытия Хесед, поскольку Хесед является началом
-ббВа"К, началом продолжения тела, то есть Тиферет, как

яснено выше.

Знай также, что при распространении этих тонких интеллектуальных сил — этих трёх сфирот — они распространяются одна из другой, укореняются одна в другой и включаются одна в другую, помимо других общих отношений и аспектов. Что касается всех их совокупных чисел и многочисленных подробностей, их содержание будет разъяснено в специальных разделах, посвящённых этим сфирот, с Божьей помощью. Однако то, что необходимо понять относительно тайны Ацилут, состоит в следующем: Тиферет начинает свою эманацию и распространение из трёх сфирот. Она раскрывает Хесед; внутри него находятся две сфирот: Тиферет внутри Гвуры, внутри Хеседа. Затем Гвура распространяется из Хеседа, а Тиферет находится внутри неё. Тем самым одна включается в другую. Затем Тиферет распространяется вниз, и одна включена в другую, как объяснено.

Относительно порядка нисхождения сфирот следует понимать, что они не являются просто причинно порождёнными одна другой. Всё их назначение состоит в том, чтобы Хесед эманировал из Бины, Гвура — из Хеседа, а Тиферет — из Гвуры, от абсолютного Эйн. Это не следует понимать так, будто они причинно порождают друг друга в том смысле, в каком философ говорит, что разум происходит от разума, а один разум — от другого. Напротив, эти интеллектуальные силы обладают собственным существованием ещё до их укоренения. Сначала существуют три первичных существо-

вания, а затем они эмануируют одно из другого, чтобы осуществить их существование в их исправлениях. Поэтому сила Эин Соф всегда присутствует в них в тайне того, что мера-линия измеряет их меру посредством сущностей и сосудов, упомянутых в предыдущих разделах. В них сила Эин Соф облекается в Ацилут и в их существование, как объяснено.

В изменении этого тела ты обнаружишь, что его распространение достигает его центральной точки, то есть пупка — середины тела. Ибо в действительности началом этих трёх сфирот является Тиферет, которая сама есть центральная точка, как объяснено. Это и есть середина точки аспекта Тиферет. Здесь распространение Тиферет достигает того уровня, на котором оно воспринимается относительно Хеседа и Гвуры, то есть три из шести — половина тела. Конец этой половины есть беременность, то есть тайна Тиферет как центральной точки. И это тайна порождения, которое через себя устанавливает границу между тремя верхними и тремя нижними. Поэтому нижние три обозначены как три сверху и три снизу, а точка посередине является порождением. «*Месаяц от роду его*» в этом [аспекте] (7), то есть пупок — середина тела, три и три, как объяснено. И здесь находится вопрос о порождении и его создания, как будет объяснено в следующей главе, с Божьей помощью.

Поэтому представь здесь существование корня, содержащегося в нём, и сокрытого, включённого внутрь него. Это

существование передаёт питание зародышу во чреве матери, то есть тайна Даат, распространяющейся внутри тела и осуществляющей действие капель. Ведь Даат не является самостоятельной сфирой; это ветвь света Кетера, которая распространяется и создаётся вниз и поднимается подобно душе внутри тела, внутри сфирот. И сущность этой души — это тайна вкушения владык милосердия внутри сфирот, как будет разъяснено в соответствующих местах, с Божьей помощью.

Глава 8. Тиферет, Малхут и строение судов

В главе рассматривается соотношение Тиферет как мужского аспекта с шестью концами и Малхут как женского аспекта с пятью сфирот. Показано, как через лицо и обратную сторону, хасадим и гвурот образуется полная мера строения (шишур кома). Раскрывается роль Йесода в собирании сфирот и нисхождении судов Малхут.

-но И дело в том, что Тиферет (ת"ת) обладает шестью концами, ВАК (ק"ו), и является мужским аспектом, а Малхут (מל') обладает пятью сфирот и является женским аспектом. И смысл в том, что высшее управление осуществляет все свои действия посредством Тиферет. Три [главные] линии, то есть ВАК и НЭХ"И, имеют аспект хасадим, и их пять; и имеют аспект гвурот, и их пять. И те, и другие вместе являются пятью сфирот, у которых есть лицо и обратная сторона. Лицо — это хасадим и силы, а обратная сторона — гвурот.

И вот хасадим — это Тиферет, а гвурот — Малхут. И это тайна рук, тела и ног: правые и левые руки, тело и ноги мужского аспекта. И когда Тиферет распространяется до этих пяти сфирот, тотчас раскрывается эта мера. Это и есть распространение обратных сторон сфирот:

— обратная сторона Хеседа — правая рука Малхут;

— обратная сторона Гвуры — левая рука Малхут;
— обратная сторона Тиферет — тело Малхут.

И вот нижние обратные стороны изменяются и распространяются там, в Малхут: голова над руками, то есть подобно тому, как Хохма и Бина или близкие к ним являются головой Тиферет, владеющей сфирот, так обратная сторона той головы становится головой Нуквы, и посредством этого устанавливается связь между Хеседом и Гвурой соответственно тому, как была установлена связь этой сферы. Это новое состояние Малхут, её обратная сторона сфирот, и её распространение достигает Йесода.

Теперь Даат управляет двумя видами управления: подобием высших сил в сосудах — это управление милосердием, и оно соответствует лицу сфирот, членам мужского аспекта; либо управлением судами — и оно соответствует обратным сторонам сфирот, членам женского аспекта. Здесь устанавливаются Малхут и их управление. Таким образом, существуют два вида управления, включающие лицо и обратную сторону, суд и милосердие, мужское и женское.

После распространения сфирот, то есть после этих связей и сцеплений, две сфирот тела — области тела, то есть пояница, внутренности, голени и бёдра, — являются тайной распространения НэХ"И. Они относятся к осуществлению Хеседа и Гвуры, которые уже распространились через пять сфирот Бины, но эти две оставались скрытыми вследствие их более высокого положения, поскольку являются ветвями

Хеседа и Гвуры. Поэтому Бина распространяется в них, однако их раскрытие ещё не завершается. Таким образом, два становятся четырьмя:

- Нэцах и Ход — лицо, ноги мужчины;
- обратная сторона — ноги женщины.

И они распространяются, Нэцах Ход и Ход Нэцах, поэтому включены друг в друга. И в этих вопросах есть ещё другие подробности, которые будут рассмотрены далее, выше.

В общем же это пять сфирот, включённых в управление: между ними имеются два аспекта — лицо и обратная сторона; Тиферет и Малхут — мужской и женский аспекты. Их совокупность — Хасадим и Гвурот, руки, лицо и обратная сторона;

- тело Тиферет — лицо;
- Малхут — обратная сторона;
- Нэцах и Ход — ноги, лицо и обратная сторона.

-eort И всё это составляет полный **שיעור קומה** — «*меру ния*», включающую две гвурот, то есть суд и милосердие.

Главная особенность управления связана с этими соединениями. И смысл состоит в том, что эти две гвурот ещё не завершены, поскольку всякое движение вверх происходит вследствие того, что ещё не было достигнуто полное включение и ещё не было завершено подслащивание судов. А эти суды и строгости мир не в состоянии вынести. Поэтому остаётся ещё один аспект этих двух видов управления: пять этих мер должны собраться в одно, и должен быть включён пол-

ный שיעור קומה Малхут, после чего образуется центральная точка для устройства судов.

Смысл этого устройства заключается в точке подъёма. Теперь мужское распространение доходит до Йесода, который собирает пять сфирот, связанных с хасадим; и их исправление производится в сфере Йесод. Он совершает внизу исправление судов. Поэтому Тиферет собирает их в одну точку — то есть в одну сферу, состоящую из пяти, — а пять судов женского аспекта собираются в одну точку. И это потому, что суды являются сосудом для милосердия. Поэтому суды собираются, чтобы стать местом пребывания хасадим. И вследствие этого исправление судов становится сосудом для Йесода, чтобы они вошли в эту точку и стали местом обитания хасадим.

И это тайна Йесода — его соединение и единение. Поэтому Йесод продолжает распространение ног мужского и женского аспектов. И именно в этом заключается высшая тайна единения и его последней создания во всём строе. Однако Малхут является той, посредством которой действуют суды. И невозможно, чтобы управление судом приблизилось к Эйн Соф (א"ס), поскольку управление судами не может быть отнесено к Нему иначе как через удаление и облачение — Эйн Соф, сосуд внутри сосуда, как было объяснено в соответствующем месте.

Поэтому весь שיעור קומה собирается, то есть все стороны, и управление этим видом нисходит вниз, как

бы в состояние удаления. Это тайна Малхут, находящейся ниже Йесода. Ибо когда она управляет посредством судов, -**зару** этих судов есть определённый **קומה שיעור** — полный мер структуры. И есть принцип её подъёма. Обратные стороны Малхут действуют вниз, тогда как мужской аспект, Хесед, собирается наверху, чтобы приблизиться к Источнику. В этом заключается смысл уменьшения, который будет объяснён далее. Поэтому это управление и эта мера опустились -**кепсав**низ, то есть вниз был опущен **קומה שיעור** женского та. Но это не означает, что она самостоятельно приводит в действие высшие суды без посредства мужского аспекта. Напротив: пять мер собираются — то есть Бина и Гвура — и из -**сар**их создаётся **קומה שיעור**, а обратные стороны Малхут пространяются, чтобы действовать вплоть до нижних уровней вниз. Таково управление судами — **קומה שיעור** ху, когда суды усиливаются, как будет объяснено в другом месте, с Божьей помощью.

Глава 9. Нисхождение ступеней и сохранение существования

Краткое описание: В главе объясняется, почему Ацилут не может быть произведён непосредственно из Эйн Соф и нуждается в промежуточных сосудах и последовательном нисхождении. Нисхождение ступеней обеспечивает как удаление от Источника, так и сохранение существования нижних. Приводится аналогия с цепью, в которой удаление одного звена разрушает всё, что ниже.

После того как мы объяснили то, что объяснили, — единство Эйн Соф (א"ס) и удаление от Него атрибутов и ствий, — я не опасюсь, что всякий, кто будет исследовать причину нисхождения Ацилут, сочтёт, будто всё это должно быть изложено только в общем или только в частностях. Ибо после того, как Его простая воля пожелала произвести названных «изошедших» и сделать их воспринимающими воздействие, они всё же не могут быть произведены непосредственно из Него, а только посредством промежуточных сосудов, вследствие Его величия и возвышенности.

А поскольку на их долю приходится нисхождение, возникает вопрос: как они смогут принять Его воздействие? Ведь они удалены от Него на предельную степень удаления. Как же тогда они могут быть произведены в такой форме? Во-

прос этот рассматривается с двух сторон:

- нисхождение по ступеням;
- сохранение существования.

Поэтому в Идре, как было объяснено в соответствующем месте, говорится, что Он *«строил миры и разрушал их»*, пока не было сказано Мудростью перед Ним, что невозможно вывести существующих без последовательного нисхождения тонких причиняемых сущностей, одна за другой, и без нисхождения сфирот.

И вот этот принцип в общем относится ко всему Ацилуту, и это является причиной для всякой ступени по отношению к той, что находится над ней. Ибо нисходящие ступени опускаются одна из другой, и каждый нижний вызван предыдущим, вплоть до самых нижних материальных существ — четырёх элементов, тел и им подобных.

И если, не дай Бог, представить, что какая-либо промежуточная ступень будет отсутствовать, цепь прервётся в своём средоточии и рухнет, не дай Бог, вниз, где уже не будет существования, кроме того, которое поддерживается непрерывным нисхождением. Ибо, если удалить хотя бы одно промежуточное звено, нижнее существование будет уничтожено. Это подобно цепи, подвешенной сверху вниз: если, не дай Бог, исчезнет одно из её звеньев, всё, что ниже него, упадёт и потеряет своё существование и зависимость.

И таким же образом обстоит дело с существованием всех форм бытия и их зависимостью: невозможно, чтобы нижнее

вызванное существование существовало иначе как посредством силы высшего.

«...и нет [способа] вообще устоять над этим иначе, как в общем: понадобились определённые ступени нисхождения между причиной и следствием и определённое число нисхождений к следствиям [во времени], и нет силы [для более высокого следствия] сверх этого, поскольку каждая мера...»

Глава 10. Постигание, взаимное включение и подъём сфирот

Краткое описание: В главе объясняется, что нисхожде-ние следствий есть нисхождение постижения и силы, а не изменение сущности. Рассматривается, как Малхут и Йесод постигают низшие и высшие ступени, и как сфирот вза-имно включают друг в друга через постижение. Раскры-ваются ступени очищения жизненности и подъём сфирот.

Нет сомнения, что нисхождение следствий с их первого уровня, то есть что это чрезвычайно великое нисхождение, как я объяснил в главе второй, состоит в том, что они не принимают изменения и не обновляются, а их предвечность не имеет предела, и тому подобное. Затем — в ступенях, как мы это объяснили там. Нисхождение следствий одних из других не подобно этому нисхождению; это нисхождение способно-сти постижения и силы.

Именно поэтому Малхут постигает нижестоящие суще-ства — существующих в уровнях **בְּרִיאָה** и **עֲשִׂיָּה**, **יְצִירָה** — в превосходном постижении; и это постижение превосходит все остальные: те существа, которые являются созданными, образованными и сотворёнными, сами не способны постичь себя тем удивительным постижением, посредством которого Малхут постигает их. Это их реальность и их корень, нахо-

дящийся в ней; и она постигает их. Посредством того корня, который находится внутри неё, они живут и существуют и из неё черпают жизненность.

Она не постигает высшие сфирот посредством этого вида постижения. Однако саму себя она постигает больше всего. Она постигает:

— Йесод — но не так, как постигает саму себя;

— Ход — но не так, как постигает Йесод;

— Нецах — не так, как Ход;

и так далее, пока посредством этого способа постижения не достигает всех сфирот. Но Эин Соф она не постигает: она лишь знает, что её жизненность происходит от него; однако саму его сущность она не постигает. Только душа, управляющая внутри неё, сама является тайной Эин Соф, жизнью сфирот, как мы далее объясним.

По аналогии со способом постижения Малхут говорится о Йесод: он постигает Малхут посредством постижения, превосходящего постижение всех созданных, образованных и сотворённых существ, находящихся внутри неё. Он постигает:

— Малхут саму по себе и постигает самого себя;

— сфирот посредством упомянутого постижения;

— Ход — не так, как постигает самого себя;

— Нецах — не так, как Ход;

— Тиферет — не так, как Нецах, —

и так далее вплоть до Кетер.

Такой порядок необходимо приводит к существованию нисхождения причин и следствий, поскольку разум устанавливает, что следствие не может постичь свою причину так, как оно постигает себя. А поскольку оно всё же постигает все причины — в большей или меньшей степени, — оно постигает их согласно различию между причиной и следствием. Но различие между Эйн Соф и его причиной, находящейся выше самого первого следствия, чрезвычайно велико: его не могут постичь. Тем не менее именно от него необходимо зависит их существование и их жизненность, как было объяснено.

И согласно этому сфирот включаются одна в другую, поскольку они относятся к области интеллекта. Когда говорится, что причины постигают одна другую, имеется в виду их взаимная включённость: один разум включается в другой в соответствии с тем, как один включается в другого, и постигает другого в этой реальности. Тогда он постигает его посредством постижения самого себя, поскольку другой включён в него; и постигает его также в соответствии с тем, что он постигает в том, что выше его. Тогда один светит в другом. В этом и состоит понятие разума, посредством которого одно постигает другое и включается в другое через своё постижение. Таково значение сказанного о том, что они влияют друг на друга и освещают друг друга: по мере усиления постижения усиливается и тот разум.

Отсюда можно устранить представление о телесности

сфирот. Да не ошибётся разум и да не введётся в заблуждение буквальным пониманием книг: невозможно изучать притчи и уподобления и при этом приписывать самим духовным явлениям материальные свойства. Однако опытный и сведущий мыслитель возвращает слова к разумному смыслу, устраняет материальность из притч и постигает внутреннее содержание предмета. Поэтому, когда говорится о включённости их друг в друга, речь не идёт о материальном телесном включении, а имеется в виду включение одного познания в другое и удивительное постижение, посредством которого сфирот постигают одна другую.

Нужно также понять различие, о котором говорилось в предыдущих главах: это не физическое различие и не пространственное удаление в материальном теле. Речь идёт о различии в постижении — подобно различию между одним разумом и другим разумом или приближению одного разума к другому, то есть о различии в постижении. Эти постижения умножаются и чрезвычайно возрастают в соответствии с взаимными постижениями сфирот и их включённостью друг в друга в упомянутой реальности постижения; речь идёт не о материальном наполнении. А Эйн Соф является для них предметом чисто разумного познания по самой природе всякой разумной силы.

Такова жизненность сфирот, однако сфирот вообще не способны постичь тот разум в соответствии с его возвышенностью. Он не становится тождественным самим сфирот, по-

сколько они находятся ниже него и отделены от него некоторой границей. А та жизненность, которая посылается от него к ним, и есть их жизненность, благодаря которой они живут. Тем не менее они постигают его. И каждая сфера обладает своей жизнью и своим постижением. Иногда это происходит посредством облачения:

— Эин Соф в Кетер, находящийся в Кетер;

— Кетер, находящийся в Кетер, — в Хохму Кетера;

— Хохма Кетера — в Хохму;

— Хохма — в Даат;

— Даат — в Бину, —

и так далее. Таким образом, эта жизненность распространяется на все сфирот.

Поэтому ни одна сфера не лишена этого, даже Малхут: она постигает через внутреннюю связь с находящимся в ней светом Бины; внутри этого света — свет Даат; внутри света Хохмы — свет Хохмы Кетера; внутри света Хохмы Кетера — свет Кетер Кетера; а внутри света Кетер Кетера — свет Эин Соф.

И когда они желают своей жизненности и способны постичь этот предмет, добавляя к нему и приближаясь к нему посредством постижения, — всякий раз, когда сфера возвышается и возрастает её постижение, она добавляет к этой жизненности и приближается к её цели. Иногда эта жизненность распространяется из Бины, а Бина представляет собой соединение, подобное другим сфирот; они оживают и пости-

гают свою жизненность и своё управление подобно управлению распространяющегося Даат. Иногда она очищается ещё более и становится подобной постижению Хохмы. Так продолжается до тех пор, пока сфирот не постигают, что свет Эин Соф находится непосредственно в них; тогда они прилепляются к нему. В таком случае Кетер в Кетере уже не является облачением этой жизненности, и тем более остальные ступени. Тогда сфирот достигают высшей степени совершенства.

И единство и равенство сфирот действительно зависят от этого, поскольку их постижение определяется степенью очищения этой жизненности, посылаемой к ним. Когда жизненность посылается из Бины, все они становятся равными по способности светить посредством этого постижения. Когда она посылается из Даат, их достоинство очищается по отношению к предыдущему зивугу. Когда же она очищается ещё больше и посылается из Хохмы, это становится уровнем особого единения и зивуга сфирот. А когда она посылается из Хохмы Кетера, тогда они становятся равными в своём постижении и поднимаются ещё выше — к более совершенному уровню, превосходящему предыдущий зивуг. Так постижение возвышается над постижением по всем упомянутым ступеням, пока, когда свет Эин Соф светит без какого-либо посредника, их степень не возвышается и не становится столь удивительной, что они достигают полного равенства — единого равенства и единого единения. Они уже не различа-

ются как причина и следствие вследствие возвышенности их свечения и постижения. И тогда почти не остаётся различия в превосходстве одной над другой с этой точки зрения. Таков путь сфирот: различие и возвышение одной над другой вплоть до того места, на которое намекает здесь книга.

Теперь благодаря этому становится также понятным понятие подъёма и нисхождения в сфирот. Подъём происходит тогда, когда Кетер усиливает свет очищения в какой-либо мере настолько, что эта мера очищается и становится равной Кетеру. Когда эта мера поднимается к Кетеру, речь идёт не о материальном перемещении, а о духовном подъёме: она очищается настолько, что становится равной высшей мере благодаря упомянутому влиянию, которое эта сфера оказывает и проявляет в ней.

Таков привычный в их учении способ говорить о подъёмах над подъёмами. Нижайшее место занимает десятая мера. Иногда она очищается весьма значительно посредством Нецах и Хода и поднимается над Йесодом; иногда очищается ещё сильнее и поднимается над Тиферет, и это уже становится природным для её места. При этом, поднимаясь туда, она утверждает свои «ноги» — Нецах и Ход; они являются как бы поднятыми ногами, Нецахом и Ходом Тиферет, то есть самими пятью мерами. Она стоит на своих ногах, затем Тиферет получает ещё больше силы и очищения от Хесед и Гвуры; она поддерживает своими руками его руки, и Хесед и Гвура её связываются с Хесед и Гвурой его. Затем она ещё

более очищается, поднимает свою шею над его шеей, и её Г"Р становятся равными соответствующим им, как известно; тогда они оказываются лицом к лицу.

Есть и другой путь подъёма: она целиком поднимается над ним и становится *«доблестной женщиной, венцом своего мужа»* — «אִשָּׁת חַיִּל עֲמַרְתָּ בַעַלָּהּ» (Притчи 12:4). Это происходит в соответствии с тем, насколько она очищена от Эин Соф в Кетере, пока сама не поднимется туда рядом с ним. И это также относится к упомянутым выше путям очищения постижения.

Здесь разум должен понять, что вообще речь не идёт ни о каком материальном подъёме. И после того как ты достигнешь этого уровня, мне уже не нужно предостерегать тебя относительно этого вопроса, поскольку я не опасаюсь, что твой разум ещё ошибётся и станет приписывать материальность каким-либо из этих явлений. И всё же я добавлю тебе ещё некоторые сведения об этом, насколько это будет уместно, с Божьей помощью, дам притчи для этих понятий и путь к тому, чтобы снять шелуху притчи и вкушать внутреннее содержание мудрости, с Божьей помощью.

Глава 11. Порядок первенства сфирот и его изменения

Краткое описание: В главе устанавливается общее правило о порядке первенства сфирот и о его переменах. Рассмотряются положения Малхут, Есода, НэХ"И и Тиферет, а также связь их исправлений с действиями нижних. Показано, что сфирот как умопостижимые уровни изменяются не материально, а через постижение и надзор света Эйн Соф.

После всего сказанного запишем это как общее правило. Запомни это правило: существует порядок первенства одной сфиры над другой; и когда порядок первенства переменяется, высшая сфера возвращается к своему правильному порядку первенства.

Существующий порядок первенства таков:

- Кетер выше Хохмы;
- Хохма выше Бины;
- Бина выше Хеседа;
- Хесед выше Гвуры;
- Гвура выше Тиферет;
- Тиферет выше Малхут;
- Малхут выше Нецаха;
- Нецах выше Хода;

- Ход выше Есода;
- Есод завершает подъём.

Теперь разъясним первенство и задержку, присущие сфирот.

— Малхут, десятая мера. Это тайна исправления, которое будет разъяснено, с Божьей помощью. Её положение внизу связано с тем, что исправление относится к будущему, как сказано: *«И будет свет луны как свет солнца»* (Исаия 30:26). Как будет разъяснено далее, её истинное состояние — выше НэХ"И. Нынешнее же положение Малхут означает её нисхождение и пребывание внизу.

— Есод. Для него существует подъём в тайне зивуга. Он поднимается выше Нецаха и Хода, и там находится главное его исправление — для зивуга Тиферет и Малхут. Это тайна: *«тело и союз считаются одним»* (גופא ובריתא חשבינן חד). То есть это подъём, посредством которого он возвышается и соединяется с зивугом наверху. Но его исправление связано с девятой сфирой, как было объяснено. Подробное объяснение этого будет продолжено в его разделе, с Божьей помощью.

— НэХ"И. Здесь существует различие: находится ли Нецах выше Хода или Ход выше Нецаха, вследствие изменения в отношении «бедра Иакова», либо же Нецах всегда находится выше Хода. Изменение относится к аспекту меры — связываются ли они с Хеседом или с Гвурой, как будет объяснено в его исправлении.

— Тиферет. Будет ли он выше Хо"Г или ниже них. Как мы отметили выше, существует аспект, при котором он выше Хо"Г, и аспект, при котором он ниже них. Есть также аспект, при котором он соединён с обоими — подобно воздуху, находящемуся между огнём и водой; и здесь заключается его особый порядок исправления.

Общее основание этого состоит в том, что сотворённые и низшие уровни получают влияние и подвергаются воздействию в соответствии с тем, что было объяснено в Тамаре II. Следовательно, их существование связано с тем, чтобы быть орудиями для действий. Корень их действия зависит от того, в соответствии с чем нижние побуждают своими поступками, поскольку эти сфирот являются инструментами воздаяния и наказания. Поэтому всё, что потребуется для наказания или награждения, если оно произойдёт по отношению к какой-либо сфере, вовсе не является удивительным.

И поэтому нет противоречия нашим словам о «галуте Шхины» или о её «утеснении», когда нижние не ведут себя подобающим образом, либо о её подъёме наверх, о её пребывании в возвышенном исправлении и благополучии, когда нижние ведут себя законно и правильно. То же относится к Есоду и ко всему подобному. Но каким образом само это существование возможно — об этом мы уже намекали в предыдущих главах.

Например, если бы нацеленные на действие уровни были материальными, действительно было бы трудно понять, ка-

ким образом изменялись бы их свойства и их природа. Но даже это не вызывает затруднения, поскольку материальная вещь действует на благо созданий и вследствие этого её свойства могут изменяться. Поэтому тем более это относится к духовным, умопостигаемым, отделённым уровням, которые не обладают местом, но происходят один из другого.

Их последовательное нисхождение одного из другого не подобно цепи, в которой одно звено непосредственно держится за другое. Напротив, они укоренены одно в другом, как было объяснено. Их сущность, в предыдущих главах, была описана таким образом, что здесь нет отношения причины и следствия в самом существе одного по отношению к другому. Это различные действия, укоренённые вместе — в Хохме, в Бине и в Кетере, — которые последовательно нисходят и проявляются в своей реальности, чтобы действовать одно через другое. Поэтому у них уже возникает понятие предшествования и последования, и это вовсе не вызывает затруднения.

Более того, поскольку они являются умами, вся их завершённость определяется их отношением к постижению. Когда свет Эин Соф скрывается от какой-либо сфиры посредством промежуточной сфиры, облачающей свет, сосуд этой сфиры претерпевает значительное нисхождение и тому подобное, поскольку уменьшается свет её постижения. Когда же свет Божественного надзора усиливается над какой-либо сфирой вследствие определённого действия нижнего, со-

ответствующего этой сфере, это вызывает подъём и удаление сферы, поскольку в ней увеличивается надзор света Эин Соф; вследствие этого её связи с той, которая её породила, уменьшаются, и она необычайно возвышается.

Глава 12. Десять сфирот, Кресло и единство Эин Соф

Краткое описание: В главе объясняется, почему сфирот именно десять, а Кресло не входит в их число. Показано, что Эин Соф не принимает множественности, а Его жизнь едина внутри сфирот. Разъясняется, что Кресло получает управление через Малхут и является второй формой управления.

Десять сфирот — именно десять, а не одиннадцать: Кресло не входит в число сфирот, и тем более нельзя включать в их число уровни, находящиеся выше или ниже; и не одиннадцать, поскольку Эин Соф, благословен Он, не включается в число творений.

Я не считаю разумным предполагать, что существует разум, который стал бы отрицать, что Эин Соф пребывает в высшем единстве, о котором было сказано в Тамаре I: Он не принимает подобия, изменения, усталости и тому подобного. Нельзя сказать, что Его бытие включено в число созданных, обновляющихся и изменяющихся уровней. Напротив, мы ещё более увеличили расстояние между нами и Его Творениями, пока не были вынуждены допустить некоторую близость, как было объяснено в Тамаре II. Но в нижней области, безусловно, Кресло не является эманацией, которая

входила бы в число эманаций, поскольку оно сотворено, а не эманировано.

Суть же такова: сфирот не являются творением и не отделены от мира Ацилут как нечто совершенно иное. Напротив, это Ацилут — сосуды действий, которыми Эин Соф пользуется и посредством которых действует. Так Эин Соф и происходящая от Него жизненная реальность пребывают внутри сфирот, чтобы управлять ими. Сами сфирот составляют одно целое; это объясняется посредством известного процесса, как это разъяснено в Тикуним.

Ибо Эин Соф, не дай Боже, не принимает ни различных аспектов, ни множественности. Даже если сказать, что Он пребывает в десяти сфирот, это подобно телесному примеру: присутствие человека, облачённого во множество органов, от этого не становится множественным — он остаётся одним внутри органов. Так и Эин Соф, благословен Он, не получает, не дай Боже, множественности от числа сфирот. Со стороны Эин Соф и в их близости к Нему сфирот представляют собой единое, уникальное единство, а происходящее от Него проявляется в числе именно вследствие их дифференциации при сохранении совершенного единства.

Поэтому Эин Соф и Воля воли — Его действия происходят от Него, и они являются жизнью всех сфирот; при этом они не являются действиями и изменениями с Его стороны. Поэтому они — жизнь сфирот, связанных с Ним; Он и эта жизнь — одно. Несомненно, эта жизнь не отделяется от

Него, не подразделяется, не переходит от причины к следствию, не умножается и не подвергается воздействиям. Эта жизнь существовала до существования сфирот и существует после их возникновения, и никакого нового изменения в ней не произошло вследствие возникновения сфирот. Изменение произошло в самих сфирот, тогда как жизнь, пребывающая в них, постоянно присутствует в своей реальности — это сама Его сущность.

Однако эта жизнь соединяется со сфирот, а сфирот очищаются, одно очищение за другим, пока не становятся способными соединиться с этой жизнью, о которой сказано в приведённых выше рассуждениях. Это тайна соединения сущности и сосудов, как было объяснено. Поэтому обнаруживается связь и единство трёх вещей: Царь — это Эин Соф; Его жизнь — жизнь, распространяющаяся от Него; и они едины внутри сфирот, как это объясняется в Тикуним.

Но это не относится к Креслу. Кресло не получает сам свет Эин Соф и эту самую жизнь. Оно получает управление — то, что изливается и светит через Малхут, последнюю из десяти сфирот. Управление облачается в него ещё одним облачением, и тогда оно создаётся, возрастает и управляет как Кресло. Следовательно, Кресло вообще не входит в число эманаций, поскольку образ управления уже завершён и полностью заключён в десяти сфирот. Кресло является второй формой управления.

Причина состоит в том, что в десяти сфирот нет двой-

ственности в отношении действия: весь образ управления заключён в них без какого-либо добавления. Не добавляется ни одна сфера и ни одна ветвь, которая не требовалась бы для какого-либо действия. В одной есть то, чего нет в другой; одна сфера действует так, как другая не действует. Если же, не дай Боже, представить отсутствие какого-либо аспекта в какой-нибудь сфере, соответствующее действие перестало бы осуществляться, и в образе управления возник бы недостаток.

Но Кресло устроено иначе: весь образ управления уже завершён, а Кресло является проявлением действий во второй степени, то есть вторым облачением управления. Причина этого будет разъяснена в его исправлении, с Божьей помощью. Поэтому нет оснований включать Кресло в число сфирот. Число созданных и созданных причинных уровней уже завершено десятью — а не девятью; нельзя удалять или уменьшать какую-либо сферу из десяти.

Нельзя говорить, что Малхут находится ниже всего созданного, поскольку она относится к высшему уровню, как было объяснено; и ни в каком отношении она не включается в категорию созданного. И хотя с ней может происходить состояние изгнания и уменьшения, из-за этого она, не дай Бог, не перестаёт принадлежать к числу созданных. Напротив, она остаётся в совершенном единстве. При этом она нисходит подобно нисхождению того уровня, который подвергается воздействию вследствие поступков нижних, как было

объяснено в предыдущих главах.

Но свет Эин Соф, не дай Боже, не отделяется от неё и не отправляет от себя сосуд Ацилута; всё зависит от степени распространения в семи сфирот: увеличивается ли оно или уменьшается — всё это составляет одно дело. Но из-за этого высшее, не дай Боже, не отделяется.

Также нельзя утверждать, что существует одиннадцатая сфира и что Кетер является отдельной сфирой вне общего числа. Кетер входит в единое целое. И хотя он возвышен вследствие близости к высшему, в конечном счёте он является эманацией, действующей в изменяющихся созданных уровнях. Поэтому берегись и остерегайся ни в каком отношении не приписывать ему отдельного первенства, как ошибочно считали многие. Ибо при таком рассуждении ты введёшь в нижние уровни различия в первенстве и тем самым внесёшь множественность.

Совершенная вера состоит в том, что всё, что выше по степени, относится к единству Эин Соф; всякое возникшее, действующее и эманированное существо — какова бы ни была его степень — остаётся включённым в этот порядок. Мы уже подробно усиливали это положение в Сефер Пардес Римоним и доказали эти понятия в десятом разделе, а не в девятом; то же относится к вопросу, является ли Эин Соф Кетером. На это уже было указано посредством краткого намёка с некоторым дополнительным разъяснением.

Тамар 4 — «Глаз земли»

Краткое описание: В главе рассматривается предшествование возникновения сущностей Ави "А, порядокления мира и соотношение Асия, Йецира, Брия и Ацилут. Объясняется, что Престол Славы предшествовал миру, а материальный мир происходит из Брия, а не из Йецира. Раскрывается тайна последовательных состояний и задержек в распространении сфирот.

Что касается обновления мира: время его сегодня — пять тысяч пятьсот семьдесят девятый год. То есть столько раз солнце проходило от точки созвездия Овна и возвращалось к ней; это период солнечного круга, разделённого на четыре части, то есть на двенадцать созвездий. Каждый из четырёх периодов года составляет три созвездия. И это время связано с кругом: его отсчёт начинается с того момента, когда круг был обновлён и начал своё движение, то есть со времени рождения первого человека. Когда Адам первый увидел обновлённый мир, подобный ему самому, он постиг своей мудростью обновление мира, освятил луну и начал считать годы.

Однако до этого времени среди ангелов не было никакого предшествования во времени, кроме шести дней, в течение которых Бог сотворил небеса и землю: *«Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю»* (Исход 20:11). Тогда возникли

эти явленные сущности, а также скрытые сущности, предшествующие миру Асия во времени и по степени. То есть были обновлены ангелы — мир Йецира — одновременно с обновлением явленных материальных сущностей.

Однако относительно престола, то есть мира Брия, не было ясно, возник ли он во время обновления мира вместе с ангелами или же предшествовал им как причина предшествует своему следствию. Но наши мудрецы, да будет благословенна их память, сказали, что Престол Славы предшествовал миру, и так объяснили это в Пиркей де-Рабби Элиэзер, глава 3.

Из этого следует, что материальный мир Асия не является следствием Йецира. Если бы это было так, Йецира должен был бы предшествовать Асия. Но произошло иначе: часть мира Асия предшествовала Йецира, поскольку во второй день были сотворены ангелы, тогда как в первый день были сотворены небо и земля.

Там же ещё объясняется: откуда были созданы небеса? Из -азаксвета одежды Святого, благословен Он (אֱלֹהִים), как но: «Одевающийся светом, как одеждою» (Псалом 104:2). Смысл этого в следующем: откуда были созданы небеса? Хотя по порядку ступеней кажется, что Йецира является причиной Асия, поскольку Асия ниже Йецира, всё же небеса и земля были созданы не из Йецира, а из света Его одеяния, то есть из Брия — света, облекающего Ацилут. И этот свет простирался всё дальше, пока им не было сказано: «довольно».

Поскольку теперь они являлись следствиями Брия, следовало бы, чтобы они простирались соответственно мере своей причины, однако им было сказано «довольно», и они были сокращены до состояния, в котором находятся ниже Йецира. А относительно земли говорится: откуда была создана земля? Не от Йецира, которого ещё нет, а из снега, находящегося под Престолом Славы, и т. д.

Таким образом, ясно, что причиной неба и земли, созданных в первый день, является не Йецира, а Престол, то есть Брия. А в четвёртой главе говорится, что во второй день Святой, благословен Он (ה'קדוש), создал небосвод и ангелов и т. д., и в конце объясняется, что речь идёт о небосводе над головами живых существ. Так же объяснил Рашби в разделе о Берешит и в Тикуним. Следовательно, причиной нашего мира является Брия. И таков порядок: управление через Йецира в этом мире относится к будням.

Если бы человек удостоился, он был бы достоин мира, который весь — Шаббат. В будни управление осуществляется через Йецира, а в Шаббат — через Ацилут, облачённый в Брию. Если бы мир был сотворён в Йецира, он неизбежно находился бы в подчинении своей непосредственной причине — Йецира, и святость Шаббата не пребывала бы в нём. Но теперь, поскольку он происходит из Брия как следствие из причины, сама его сущность связана с Шаббатом, и Шаббат наблюдает над ним. Когда же он выходит из управления Шаббата в управление будней, то есть Метатрона (מטט"רון),

мира Йецира, — он выходит к свойственной ему природе.

Теперь нам нет необходимости устанавливать предшествование самому миру; необходимо установить его относительно Престола. А по своему бытию Престол происходит из Ацилут и предшествует миру во всём своём распространении вниз. Всё это время задержка существования Престола в процессе его распространения не означает предшествования во времени, поскольку времени не существует до первого дня, когда было сотворено это материальное время. Речь идёт лишь о времени существования распространения.

Когда первая ступень Престола начала распространяться, она распространялась до завершения данной степени; затем началась вторая, и так далее, вплоть до завершения всего распространения ступеней Престола. Такое предшествование представляет собой *«время»*, но не материальное время, а нечто подобное тому времени, которым мудрецы обозначили предшествование Торы миру: время внутри времени, где нет обычного времени. Таково же понятие о Нэацалим.

Смысл в том, что Эин Соф предшествовал всем существующим чудесным предшествованием, к которому вообще неприменимо понятие предшествования. И вот КеТеР возник по желанию своего Маациля: как нечто вновь возникшее, он поднялся в желании всех желаний, распространился и предшествовал всем Нэацалим. Затем остальные Сфирот распространялись одна за другой, пока не завершилось их распространение.

Есть также ещё одна, скрытая от наших глаз, задержка: духовные сущности, являющиеся следствиями друг друга, нуждаются в дополнительной подготовке самого их бытия, чтобы получить способность распространять нижестоящие следствия. Можно представить это так: после завершения распространения высшей ступени всё дело Престола состояло в ожидании завершения этого распространения и в подготовке к принятию порождений. После завершения подготовки, когда высшие ступени прошли необходимые состояния и выявились формы, пригодные для принятия высшего света Единения, для порождения и выделения Престола, сам Престол ещё не проявился. Поэтому возникает задержка между Престолом и Ацилутом. И так происходит на каждой ступени, которой требуется последовательное прохождение состояний, пока не проявится форма, готовая к проявлению.

Существует также тайна семи сфирот подготовки: Бина не возникает сразу, пока сама Бина не будет подготовлена к созданию нижних следствий, происходящих из неё. В ней постепенно проходят все формы, соответствующие и пригодные для распространения сфирот. Так мудрость также разворачивает свои формы, и проявление Бины задерживается после распространения Хохмы, пока не завершится последовательность состояний, пока Бина не достигнет подходящей формы, способной проявиться через эти ступени.

И в этом становится понятным значение слов об «*алтим годах*», в течение которых Тора предшествовала миру: хотя

само орудие, то есть Тора, прошло пятьдесят состояний ещё до возникновения мира. Это связано с движением букв от Тав до Бет, как объясняется в *«Сефер Берешит»*, раздел первый, знак первый. И так же, хотя КеТеР был ниспущен, Хохма не возникла сразу. Сначала должны были пройти все состояния, пока не проявилась форма, соответствующая раскрытию Хохмы через неё. В этом заключается тайна последовательности Ацилута — одной Сферы за другой: высшая должна пройти определённые состояния, пока не распространится форма, пригодная для распространения нижней Сферы из высшей.

И такое предшествование представляет собой *«время»*, но не материальное время, а подобие того времени, которым мудрецы обозначили предшествование Торы миру. Таково же понятие о Нэацалим. Смысл в том, что Эин Соф предшествовал всем Нэацалим чудесным предшествованием, к которому неприменимо само понятие времени. И вот КеТеР, возникший по воле своего Маациля, как нечто вновь возникшее, поднялся в желании всех желаний, распространился и предшествовал всем Нэацалим. Затем распространился КеТеР — само его бытие, без другого. После этого распространились все формы, которым надлежало распространиться, и в этих формах заключалось состояние задержки и распространения, пока не появилась возможность распространения остальных нижних следствий.

И это тайна *«Вот цари, которые царствовали в земле*

Эдома» (Бытие 36:31). Из этого развёртывалось одно за другим всё то, что должно было развиваться, пока ступень не достигала состояния готовности принять нижние Нэацалим. Имеются несколько основных состояний:

- возникновение бытия КеТеРа, и нет ещё никакого иного Нэацаля;
- подготовка Бины, чтобы дать ей силу вместить в себя Сфирот;
- исследование и раскрытие бытия Сфирот в ней;
- распространение Бины вниз к её собственному месту, причём до распространения Нэацалим возникают формы, соответствующие будущему распространению, — форма за формой, — ещё до полного приготовления раскрытия Нэацалим в ней. Это и есть тайна *«Вот цари»*.

Так раскрываются состояния в КеТеРе:

- само бытие КеТеРа, без другого;
- подготовка силы вместить Сфирот;
- исследование бытия Сфирот;
- выход Бины вниз и её распространение к своему месту.

То же относится к Бине: сначала раскрывается сила её распространения в самой себе; затем в неё вводятся нижние Нэацалим; затем исследуется её распространение в них; и после этого происходит её выход вниз. Всё это представляет собой последовательность предшествований одного состояния другому.

Затем идут семь Сфирот, и каждая предшествует другой,

пока не достигается состояние их подготовки. Они распространяются одна в другой до завершения всех Сфирот — в состоянии פנים и אחר, лица и тыла. Это относится к 3"А и Нукве после завершения распространения и отделения мужского от женского, а затем исправления Нуквы для пребывания вместе с мужским лицом к лицу и лицо к лицу. И далее, согласно замыслу, в тайне «*Вот цари*», они поднимаются и возвращаются до тех пор, пока не достигают состояния «*лицом к лицу*», чтобы соединиться и вывести Брия в миры.

Таков общий путь предшествований. Однако существуют ещё многочисленные частные детали. Эти предшествования относятся не к обычному времени, а к предшествованию самого бытия: одна высшая ступень порождает последующую и передаёт ей то, что должно быть передано. И необходимо рассмотреть относительно Престола порядок предшествования всех его ступеней, а также порядок этих «*царей*» согласно последовательности их состояний, пока не будет обнаружено это проявившееся бытие, как было объяснено. Некоторая часть этого намёка содержится в книге «*Сефер Седер ха-Ацилут*», с Божьей помощью.

Итак, в этом месте я хотел разъяснить тебе вопрос, на который уже намекал в «*Тамаре А*», главе 4, в связи со словом «*Эин Соф*», и в главе 8; он относится к вопросу Ацилут. Само это слово помогает показать близость [между Маацилем и Неэцалем], и многие объясняли его через слово эцель — «*при, возле*», то есть указывая на близость. И действитель-

но, во многих местах говорится подобным образом: нижнее происходит от высшего, даже в отношении внешнего, и тому подобное.

Однако древние объясняли сущность этого понятия посредством уподобления: как зажигают одну свечу от другой. Свет при этом ничего не утрачивает. Знай же, что прежде всего в вопросе Ацилут необходимо отвергнуть представление, будто сама Его сущность подверглась Ацилуту и эта самая сущность вышла и явилась в виде существования отдельной Сфиры и Ацилута. Ибо тогда единое оказалось бы разделённым на части и получало бы прибавление или изменение. А это весьма далеко от истинного Единого, как было объяснено выше. Поэтому сказано: *«Свет ничего не утрачивает»*.

Однако дело здесь не таково, как в отношении материальных тел и материальных созданий, которые возникают отдельными и удалёнными друг от друга. В случае Ацилута речь идёт о существовании, то есть о близости. Но, несмотря на это, они всё же постоянно являются вновь возникающими; они не возникают сами по себе, независимо от Того, Кто их приводит к существованию, ибо в таком случае существовало бы два самостоятельных начала. И общий принцип, который следует установить в этом вопросе, таков: никакой вторичности и двух самостоятельных начал не существует. И если ты скажешь, что они существуют сами по себе, лишь согласно воле Маацлия, то тогда они всё равно будут суще-

ствовать самостоятельно и окажутся вторичными, хотя и будут существовать по Его воле.

Поэтому Ацилут означает близость Маациля к Неэцалу. И здесь уместно уподобление: как зажигают одну свечу от другой: вторая свеча возникает посредством первой, тогда как зажигающая не получает от этого ни прибавления, ни убавления, не дай Бог. Именно это и выражается данным примером. И рабби Шимон в разделе «*Берешит*» объяснил эти вопросы; см. там. Он уподобил Ацилут. Причём это уподобление относится именно к Ацилуту Кетера и Хохмы, поскольку действие было удалено от Маациля и приписано Ему [в соответствующем отношении]. Со стороны удалённости это подобно отбрасыванию, являющемуся удалённым действием; а поскольку речь идёт о возникновении нового, он тотчас уподобил это отбрасыванию — действию, при котором нечто выходит и распространяется. Эти вопросы чрезвычайно далеки от непосредственного понимания исследующего их разумом.

Однако когда человек вспомнит то, что было объяснено в предыдущих главах и предыдущих Тамаримах — предвечность Маациля и Его Единство, а также возникновение Неэцалим и их претерпевание действия, — тогда он очень хорошо поймёт, насколько велико расстояние между Неэцалим и Маацилем. И даже если он захочет приблизить Неэцаль к Маацилю в максимально возможной степени, его разум не позволит ему сделать это вследствие предвечности

и сокрытия Единства Маациля; Он сокрыт от Своих Неэцалим и не может быть ими постигнут иначе, как через Его действия в них, как объяснено в «Тамаре А», главе 8. Поэтому говорится: *«как зажигающий одну свечу от другой»*. Ведь то, что является предшествующим — первая свеча, — всегда остаётся существующим, тогда как новизна постоянно относится ко второй свече; а то, что она существует благодаря первой свече, остаётся установленной и неизменной истиной. Именно в отношении этих трёх моментов было приведено это уподобление.

Что же касается их бытия — то есть их действительного возникновения из Его существования, — то их существование является новым и не опирается на какое-либо прежде существовавшее для них самостоятельное бытие. Напротив, оно распространяется и излучается как Ацилут из абсолютного Ничто — посредством желания и воли Маациля. Но нельзя сказать, будто это свойство относится к самой Его сущности, или будто Его желание и воля, посредством которых они должны возникнуть, означают, что они находятся в Нём как самостоятельное множество, выходящее из Его сущности. Напротив, мы можем относить к Нему их возникновение, поскольку Он является источником их существования во всех отношениях, в которых мы это приписываем Ему, но не так, будто в Его сущности существует множество, выходящее из неё.

Также мы обязаны относить к Нему их существование в

отношении Его знания их; однако это знание не является новым знанием со стороны их возникновения, не дай Бог. Напротив, Он и Его знание — одно, и Он не воспринимает никакого обновления, а знание известно Ему в той же предвечности, в которой пребывает Он. Это и есть уподобление камню-халмиш, которое мы привели в «*Пардес Римоним*», в шестом Шааре, где из него исходят многочисленные искры, как подробно объясняется там.

Тамар 4. Четвёртый тамар — о Кав ха-Мида («*Линии меры*»), о которой говорится в Зоһаре; в нём пятьдесят три главы.

Глава 1. Тайна меры и Линии измерения (Кав ха-Мида)

Краткое описание: В главе объясняется, как сфирот возникают как результат Ацилута и получают свою меру от Буцина де-Кардинута. Раскрываются различные названия этого процесса — Буцина, Кав ха-Мида, Хашата, Тура — и показывается, что мера устанавливается Айн-Софом через облачение в сосуды. Приводится пример света и сфер, поясняющий, что сам свет не изменяется, а меру получают лишь сосуды.

Мохар⁷ объясняет, как написано: сфирот существуют как результат Ацилута, поскольку распространяются сверху вниз — от Буцина де-Кардинута — чтобы дать меру сфирот. Этот вопрос обозначается различными выражениями:

- Буцина де-Кардинута;
- Буцина;
- Кав ха-Мида — Линия меры;
- Хашата;
- Тура.

И вот, некоторые из этих названий относятся к понятию меры и величины. Однако Буцина и Буцина указывают на понятие проявления существования, как мы объясним.

Прежде всего необходимо сказать, что корень этого во-

проса заключается в следующем. После того как сфирот были изошедшими по воле и знанию — не как необходимость и не как случайность, — мера их существования, хотя они и происходят от Бесконечного, всё же определяется и измеряется Айн-Софом. Он определил для каждого сосуда его меру, соответствующую ему, его сущность и действия, меру его излияния и то, сколько сил может в нём содержаться. Ведь каждый сосуд существует в соответствии с той мудростью, которая непостижима и едина в Его простом единстве. Поэтому сила распространяется от Него, чтобы осуществить Ацилут сфирот, измеряя их в соответствии с надлежащей им мерой и величиной. И хотя у Него нет конца, Он установил для них конец и меру.

То же относится к сфирот. Некоторые из них сами не имеют конца, например Кетер, который иногда называется Айн-Софом. Иногда и Ху"Б включаются в это понятие и также не имеют конца. Но Малхут имеет конец и меру относительно существования этих сосудов.

Смысл этого заключается в том, что прежде всего существовал один только Айн-Соф, и Он есть всё существование. И даже после того, как Он создал существующие сущности, нет ничего вне Него. Нет вещи, которая могла бы существовать отдельно от Него. Ведь нет ни одного существующего, в котором не было бы силы Божественности. Если бы это было не так, это означало бы, что в Нём существует предел и, не дай Бог, двойственность. Напротив: Божественное есть во

всяком существующем, но ни одно существующее не является Божественным в том же смысле. Порядок существования таков: всё, что существует, связано с Божественностью, ибо Он есть всё существование.

Он создал Кетер — и в нём ничего не убавилось и ничего не прибавилось, ибо он есть Кетер. Но Кетер сам по себе не является Айн-Софом, а является новым проявлением, возникшим от Него. Затем Он произвёл Хохму. Айн-Соф пребывает в Хохме, давая Хохме её существование, и при этом в Нём не возникло ничего нового. Однако также Кетер содержится в Хохме, а Хохма не есть Кетер, поскольку она была произведена ниже него. Таким образом, Айн-Соф находится в Кетере, Кетер — в Хохме, а Айн-Соф — вне Кетера и вне Хохмы; между Хохмой и Кетером, внутри Хохмы и внутри Кетера нет ни прибавления, ни убавления.

Так же обстоит дело с Биной и со всеми сфирот; так же со всем сотворённым, со всем сформированным и со всем сделанным. Он находится во всём, и всё находится от Него; нет ничего, лишённого, не дай Бог, Его Божественности. Всё в Нём, и Он во всём; всё происходит от Него, и нет ничего помимо Него.

И приведу тебе прекрасный пример — подобно тому, как -усоя изобразил тебе это в СП"Р, в разделе о Цимцуме и дах. Пусть человек представит себе чрезвычайно великий свет, совершенно безграничный. Из-за величины этого света и силы его сияния, если представить внутри этого света ка-

кое-либо существующее, оно сразу померкнет и исчезнет. И вот этот свет создал внутри себя, из собственного излияния, сферу, натянутую подобно шатру. Свет наполняет её со всех сторон и сияет внутрь сферы и наружу из сферы. Эта сфера не ограничивает сам сияющий свет. Свет остаётся светом, который светит в ней, внутри неё и снаружи неё. У этого света по-прежнему нет предела, как и до возникновения сферы. Однако сама сфера ограничена некоторым пределом — со стороны собственного ограничения сферы, но не со стороны света.

Свет, сияющий внутри сферы, — тот же самый свет, который сиял до возникновения этой сферы. В свете не произошло никакого нового изменения. Изменилось только то, что сфера, вследствие своего ограничения, облачила этот чистый свет в одеяние собственного существования. Поэтому из великого света проявилась лишь та его часть, которая соответствует тому, что облачено в одеяние сферы. Сам свет не изменился в своей сущности. Он лишь облачился в это одеяние, подобно тому как одеяние изменяет внешний вид человека, но не его сущность.

И поскольку такое проявление было бы ещё невыносимо, внутри первой сферы была создана вторая, внутри второй — третья, внутри третьей — четвёртая, пока эти сферы не достигли числа десяти. И сферы — одни, и свет — один, как объяснялось: в свете не произошло никакого нового изменения и его сущность не уменьшилась по сравнению с тем, чем

она была прежде. Изменилось лишь то, что сферы облачают свет и позволяют ему сиять через облачения сфер, соответствующие их природе. Но сам свет по своей сущности — тот же свет, который существовал прежде.

И эти сферы имеют каждая определённый цвет: некоторые белые, зелёные, красные и т. д. Они изменяют проявление света от одного состояния к другому. Не сам свет изменяется по своей сущности; просто сферы не дают ему сиять иначе, кроме как посредством облачения в соответствующие цвета. И если выстроить порядок этих сфер, то этот свет сам по себе всё освещает до чрезвычайности. Он находится и вне сфер, и внутри сфер, и прежде них, и внутри них. И свет остаётся тем же самым светом, которому нет конца.

Поскольку человек не способен вынести столь великое распространение света, внутри сфер распространяются ещё десять сфер. И ниже этих сфер свет продолжает сиять через все них. Затем они распространяются как десять троичных уровней внутри вторых, затем четверичные — от четвёртого к пятому, и так далее, согласно порядку распространения света. И вот этот великий свет, который распространяется, есть Айн-Соф. Он пронизывает всё существование. Он существовал прежде всякого существования и после всякого существования. В нём ничего не прибавилось и ничего не убавилось.

То, что Он произвёл, сотворил, сформировал и сделал, — не является материальным светом. Свет в этом примере

— лишь наиболее подходящий материальный образ. Сферы — это сфирот, сосуды, а свет, распространяющийся в них, — Его распространяющаяся сущность, существовавшая прежде всякого вновь возникшего существующего. И в ней самой ничего нового не возникло. Он измерил и установил предел и меру для сфирот — то есть для этих сфер — согласно их распространению, существованию и природе. Он определил, сколько света они облачат и какого цвета будет его проявление. Иными словами, Он установил меру для управления сфирот, для их суда, милосердия и других их свойств. Он поддерживает их, пребывает внутри них, оживляет их и управляет посредством них.

Его сущность облачается в Кетер и обнаруживается в Хохме. И Его сущность, облачаясь через Кетер и Хохму, обнаруживается в Бине. Он даёт меру их мере и величину их величине. Сам же Он не имеет ни меры, ни величины. Мера существует только для того, чтобы нижние существующие могли вынести Его Божественность и Его управление, получая награду и наказание согласно мере своего существования. И эта сущность, распространяющаяся внутри каждого сотворённого существа — от Кетера до Малхут, — даёт меру и величину каждой мере согласно Высшей Воле.

И когда распространение идёт от Кетера вниз, оно называется Буцина де-Кардинута. Это Кетер, внутри которого находится Айн-Соф, дающий меру сфирот, как объяснялось. Сфирот являются теми, кто измеряет меру управления ниж-

ними. Они ограничивают свет Его надзора, облачают его и посредством него осуществляют управление высшими хасадим — переводя их от суда к милосердию, подобно изменению света внутри сфер. Но в Нём Самом нет никакого изменения. Это измерение и установление меры производится от Айн-Софа посредством Его облачения в высшие сфирот, чтобы измерять то, что находится ниже них.

Посредством этой меры определяется конец, мера и величина каждого по отношению к другому. А мера света, который измеряет, облачаясь внутри меры, называется Кав ха-Мида — Линия меры, распространяющаяся для измерения и установления величины, то есть мера Хашата. Сами меры различаются вследствие различия сфирот: одна измеряет посредством милосердия и протяжённости, другая — посредством сокращения и суда, и тому подобное. Измерение сфирот осуществляется посредством того же внутреннего света, который измеряет изнутри. При этом измеряющий является действием Айн-Софа, но сам не есть Айн-Соф; он не является обладателем самостоятельной меры и величины. Это Его распространение, облачающееся в сфирот и измеряющее от одной меры к другой согласно необходимой мере.

Как уже объяснялось, сама по себе мера не имеет самостоятельного существования вне Него, не дай Бог. Ибо кто мог бы измерить управление суда, управление милосердия или управление хеседом, если не Он, действующий через сфирот? Никто не может самостоятельно установить меру их со-

судов, кроме Творца, Владыки всех сосудов. Они находятся в Его руке, как глина в руке горшечника, и Он устанавливает для них их меру и величину. Сам по Себе Он не имеет меры; мера возникает только посредством облачения в желание всех желаний, как объяснялось в Тамаре 1, 2 и 3. Так и здесь. всё измеряется согласно Его воле, а меры устанавливаются в соответствии с тем, что определяет Его мудрость.

В Нём нет ни меры, ни величины. Однако Он создал сосу-
ды облачения, чтобы они могли возвышаться в соответствии с потребностями управления первыми, средними и последними существами. Без меры и величины невозможно было бы вообще осуществить различие. Все существующие были бы как ничто и как ноль. Если представить тысячу Кетеров, равных между собой по существованию, то все они были бы Кетером и составляли бы полное единство, будучи равными. Если после Кетера представить тысячу Хохмот, равных между собой по существованию, то все они были бы Хохмой и составляли бы совершенное единство. Так — до всех сфирот. Поэтому необходимы мера и величина ниже каждой меры и величины — чтобы предоставить место всем существующим. При этом достоинство ни одного существующего не уничтожается и не уменьшается; напротив, каждое возвышается до предельной степени возвышения, которую оно способно вынести.

Бина не могла бы вынести большую степень возвышения и потому имеет собственную меру. То же относится к Кете-

ру, Хохме и остальным сфирот: если бы они вышли за пределы своего определённого существования, они перестали бы быть тем, чем являются. Поэтому Он определил и ограничил каждое творение в его собственном месте и соответствии его природе — согласно тому, что оно способно вынести. И каждого изшедшего Он произвёл согласно его мере и измерил его настолько, насколько оно способно выдержать, не убавляя от него и не прибавляя к нему сверх подобающей ему меры.

Эти меры и величины не являются ограничениями с Его стороны. Ведь Его сила бесконечна, и для Его собственного существования нет, не дай Бог, ни меры, ни величины. Он не тело и не сила, находящаяся в теле. Но Он измерил и определил измеренные меры, чтобы посредством них вывести сосуды в действие, соразмерив их воздействие на нижних. С точки зрения Его сущности для них нет никакой меры или величины, не дай Бог, ибо Он безграничен. Он Сам устанавливает предел всем пределам и даёт меру всему измеренному посредством Своего облачения в сосуды; Он измеряет их и определяет их меру согласно тому, сколько они способны вынести, как было объяснено.

Глава 2. Частные меры сфирот и Линия меры

Краткое описание: В главе рассматривается, как общая мера сфирот раскрывается в частных мерах и аспектах каждой сфиры. Показано, что все величины, числа и категории относятся к Малхут как последней мере, через которую действие достигает нижних. Подчёркивается, что сами скрытые сфирот не обладают множественностью и постигаются лишь через их действия.

Как эта мера относится к самим сфирот в общем, через десять в целом, так существует и отношение через частность: в каждой отдельной мере имеются частные составляющие, меры и измеренные категории, величина, свойства и измерение которых осуществляются посредством меры и величины. Весь этот вопрос зависит от распространения сияющего света внутри измеряемой меры. Он производит в ней величины и свойства. Эти величины соответствуют тому, как распространяется упомянутый свет, создавая положение и состояние для распространяющегося света, возвращение напротив верхнего направления, распространение, состояние и тому подобное.

Эти понятия и величины обозначаются различными выражениями:

- связи;
 - длина и ширина;
 - глубина;
 - высота;
 - круг;
 - квадрат и тому подобное;
- а также мерами в виде:
- зерат;
 - тефах;
 - ама;
 - палец;
 - и прочего.

Всё это — лишь обозначения категорий и явлений, существующих в мерах, чтобы посредством них можно было осуществлять определение и измерение, а также выражать действие и соответствующее ему понятие. И всё это относится к тайне интеллектуальной меры, а не материальной. И хотя эти понятия представлены как материальные, всё это лишь обращено к разуму, чтобы дать ему возможность представить существование интеллектуальной силы и предоставить место для того, что разум способен рассудить, а также дать «уху» возможность слышать то, что оно способно слышать — посредством примера и притчи.

«Их корень — нижние сфирот в высших, чтобы включить каждую меру и каждую меру в существование без конца». Это происходит в соответствии с природой и необхо-

димостью образа, определённого для меры его уровня и его управления. Кроме того, каждая отдельная сфера должна достичь полного существования совершенного уровня. И тогда все они вместе обладают совершенным уровнем: это десять сфирот, составляющие вместе полную картину. Нет ни избытка, ни недостатка — только совершенная полнота.

Даже Кетер сам по себе имеет отдельный образ, определяемый как Арих Анпин (אֲרִיךְ אַנְפִּין). Восемь сфирот имеют образ, определяемый как З"А (ז"א), а Малхут имеет образ, определяемый как Нуква дэ-З"А (נוק' דז"א). Это три образа, которые вместе составляют один образ. Это связано с тем, что раскрывается в Идре и Птихе, принадлежащих Рашби (רשב"י). И всё же всё это — одно понятие. Между сфирот нет деления по существу; различия относятся лишь к различным аспектам рассмотрения их в этом порядке.

Кроме того, существует полный образ Хохмы самой по себе и, соответственно, Бины самой по себе. Они образуют вместе два определённых отношения, соответствующих их природе и мере их уровня в совершенном управлении. После этого шесть концов — мужской аспект — существуют отдельно и относятся к Тиферет. И Малхут также является женским аспектом, определённым самостоятельно. Таким образом, эти сфирот подразделяются в соответствии с их собственными мирами и с различными уровнями управления, причём мера уровня каждой из них определяется как целостная.

Более того, каждая отдельная сфера сама по себе имеет совершенное управление и совершенную меру уровня и содержит в себе всю меру и величину целиком. И когда все эти полноты, определения и меры распространяются ради управления, согласно этому уровню, тайна Кав ха-Мида — Линии меры распространяется в них и измеряет посредством сфирот различные явления и миры. Используются известные числа — как общие, так и частные, круглые и тому подобные. Всё это — притчи и аллегории для великих разумных сущностей, представленных по частям, но заключённых в единство и воспринимаемых разумом. Ведь никто, кроме Маацilia, не может воспринять составность и множественность как таковые. Однако низшие изошедшие сущности могут воспринимать множественность, включение, соединение и разделение. Это относится к их полноте по отношению к нижним — ради нижнего управления. И даже относительно их Маацilia их сущность является единым равенством.

Поэтому невозможно определить меру, величину, категорию, число, соединение или разделение сфирот со стороны самих сфирот. Всё зависит от степени их связи и от их действия по отношению к нам. Поэтому всё, что относится к ним, обозначается через меру Малхут, поскольку именно там конечность их действия достигает нас. Посредством этой последней меры до нас доходит их действие. Поэтому Малхут относится к понятиям меры, числа, множественности, включения, соединения и величины, как объясняется в

Сефер Берешит, в Шаар Тэ, симан 4, и в Сефер Пинхас.

Запомни этот основной принцип: никакое требование, мера, число или расчёт, относящиеся к какой-либо из мер, в сущности не относятся непосредственно к скрытым сфирот в их общем состоянии — только к Малхут. Именно посредством неё мы проводим и устанавливаем меры, расчёты, величины и числа, потому что они относятся к проявлениям нижних существ и их управлению в соответствии с их множественностью, свойствами, числом и изменениями. Однако скрытые сфирот пребывают в единении с Маацилем и не являются носителями множественности, соединения или числа. Всё, что мы можем постигать относительно них, относится только к их действиям и к Его мудрости, действующей в нижних. И это есть совершенная мудрость, как объяснялось: посредством этой мудрости мы постигаем всё то, что находится выше нас, но постигаем это только через отношение к действиям.

И вот сфирот имеют два движения:

- первое — возвышение, чтобы прилепиться и приблизиться к Маацилю;
- второе — приближение к осуществлению Его действия в нижних.

Это второе движение связано с Малхут. Именно то, что достигает нас посредством этой ступени, мы способны различать и определять: до какого места относится действие определённого аспекта, какие у него меры, числа и величи-

ны. Однако в самих сфирот в их полноте нет никого, кто мог бы установить для них какой-либо предел или меру. Поэтому всё, что мы определяем как величины во всех этих главах, во всех тамарим и во всех подобных описаниях, не относится непосредственно к высшим сфирот как таковым. Мы не постигаем миры сфирот непосредственно — мы постигаем только их действия. И весь этот вопрос относится к последней мере, которая является их проявлением для нас — к полноте проявленных действий. Посредством неё мы производим различные подразделения и определения и от неё переносим названия на высшие сфирот, постигая их как бы извне и называя их по их действиям. Но каждое число, каждый расчёт, всякая категория и всякая мера имеют основание в этом, подобно тому как они воспринимаются выше в тайне Кав ха-Мида. Всё это основано на тайне меры, которая устанавливает величину и даёт нам возможность внутреннего разумного постижения.

Глава 3. Мера, дух жизни и облачение Айн-Софа

Краткое описание: В главе объясняется, что мера сфирот определяется духом жизни, облачающимся в них. Рассматривается, как через последовательные облачения Айн-Софа устанавливаются различные меры — от тикуним Кетера до судов и внешних сил. Показано, что всё измеряется согласно Высшей Воле, и даже внешние силы имеют свою меру.

Смысл этой меры в отношении сфирот заключается в их жизненности — в духе жизни, который находится внутри них. То есть разум внутри разума пребывает внутри них; в нём облачается тайна Айн-Софа, в тайне Его облачений, как объяснялось в Тамаре 2, глава 6. И подобно тому, как устанавливаются связь и единение между сфирот со стороны их самих, так же устанавливаются связь и единение с духом жизни, находящимся внутри них. Это тайна девекуты — прилепления духа к духу, о которой говорится в Песни Песней.

И это есть тайна поцелуев. Ведь тайна этих духов жизни проявляется в сфирот как дух жизни через «дыхание». И подобно тому как тайна духа жизни связана с дыханием и ноздрями, так и то, что вдувается посредством уст Арих (פִּיחָא)

דאריך), уст Зеир (פֿיטא דעײַר) и уст Нуквы (פֿיטא דנוק'), — это внутренний дух жизни, то есть свечение Айн-Софа.

Однако в Кетере это облачение происходит ниже, в тайне Айн-Софа, облачённого в Кетер; в Кетере и в Хохме, находящейся в Кетере. А облачение через рот относится к Малхут, находящейся в Бине. И затем это распространяется далее и облачается также в Хохме, Даат и Бине. Облачение вниз через рот — то есть через Малхут Бины, — достигает Малхут, где оно облачается. И через «рот» Бина передаёт это нижним.

В тайне поцелуев дух жизни З"А соединяется с духом жизни Нуквы. И хотя со стороны Айн-Софа всё едино, со стороны облачения проявляется различие. Поэтому это относится к внутреннему духу жизни — к прилеплению духа к духу — и к совокупности четырёх духов, относящихся к тайне поцелуев, как объясняется в СП"Р, Шаар ха-Теһавут, глава 6.

Поэтому, когда Он измеряет, Он не устанавливает одну и ту же меру для всех сфирот. Он измеряет согласно величине и природе соответствующего облачения. Согласно этому распространение этих духов жизни происходит ступень за ступенью.

Он произвёл Кетер и облачился в него. Началом Его распространения был Рацион ха-Реционим — Желание желаний. Затем Он распространялся, пока не измерил и не определил Кетер, находящийся в Кетере, согласно существованию Ке-

тера. Затем — Хохма Кетера; Он облачился в неё и измерил её. Затем измерил Бину Кетера. Так Он продолжал измерять и облачаться, подобно тому как нечто проникает внутрь другого и облачается в него, и продолжает измерять. Он облачается, распространяется и измеряет, пока не измерит все меры и их величины в соответствии с мерой Его высшей мудрости.

Поэтому мера высших мер не равна мере нижних мер. И чтобы не возникало затруднения относительно изменения в Ницале, следует понимать это так, как объясняется в Тамаре 2, глава 9, в вопросе сущности и сосудов: изменение не происходит в самом Ницале.

Тайна распространения мер, Ацилута и совокупности установленных мер определяется согласно постановлению Маациля и согласно порядку Его управления действиями, которые исходят от Него.

— Когда жизненность облачается только в одно облачение, она измеряет бесконечные меры, совершенно без суда. Это тайна тикуним Кетера в Хохме Кетера.

— Когда она облачается во второе облачение, она измеряет тикуним Кетера. Это тайна тикуним, являющихся Биной Кетера, которые распространяются. И хотя они относятся к милосердию, они не имеют той же меры, что скрытые тикуним Хохмы. Они «тоньше тончайшего», поскольку чем больше они приближаются к Айн-Софу, тем более очищенными становятся и тем дальше находятся от суда.

— Когда она опускается, чтобы измерять в Хохме, уже имея два облачения, она измеряет тайну тикуним Хохмы дэ-З"А и совокупность духов.

— Когда же она облачается в Бину в четвёртое облачение, она измеряет тикуним судов.

И поскольку это облачение находится дальше от Айн-Софа, одно облачение становится всё дальше от другого; тогда измеряются суды и определяется всё необходимое для них — вплоть до меры распространения внешних сил, то есть того, что происходит со стороны Гвуры ради завершения её судов при распространении ахораим в женском аспекте.

Ты уже знаешь тайну женского аспекта: существует один источник, а Тора его очищает, и Тора делает его нечистым. Отсюда — тайна распространения нидды наружу; отсюда же происходит собирание судов, их подслащивание и соединение вместе в Йесоде, где они смягчаются. И всё измеряется величиной и мерой. Нет вещи, которая происходит случайно; всё происходит по воле, знанию и полному намерению.

И если бы не Наама, сестра Тувал-Каина (נַעֲמָה, אֲחֻת־תּוֹבֵל), являющаяся нечистой внешней силой, приводящей в действие суды, не была бы Наама женой Ноя (נַעֲמָה אִשְׁתּוֹ), «человека праведного, совершенного» — Бытие 6:9. Ибо приятность судов, выходящих наружу, становится причиной приятности соединения.

Поэтому всё измеряется величиной и мерой. Даже высшая сила облачилась в Бину, Гвуру и Малхут. Они соединяются и

измеряют определённую меру для судов и представляют собой самостоятельный порядок управления. Измерение осуществляется силой Айн-Софа, чтобы управлять судами. Она распространяется и сияет посредством той величины и той меры, которые были определены для сущности судов.

Даже эти внешние силы были созданы определённым путём. Поэтому и в них существует мера уровня. Они являются следами судов и завершениями их действий, и для них существует мера, определяемая свыше посредством упомянутого облачения. Нельзя, не дай Бог, отдалять какое-либо творение от творения Айн-Софа. Подобно тому как были созданы ангелы — как Йецира, завершения действий сфирот — во второй день, так же был создан Геһином (גֵּהֶנוֹם) во второй день. Это относится к тому, что предшествовало их проявлению в творении мира, вследствие необходимости действий в тайне распространения меры вплоть до тайны измерения судов. И всё определяется высшим измерением, удаляющимся от Святого, благословенного, посредством облачения.

И тайна облачения светит в Хохме и Даат и измеряет милосердие в тайне «внутренностей», внутренних частей тела, как сказано: *«Поэтому трепещут мои внутренности за него; Я непременно смилюсь над ним»* — Иеремия 31:19.

Глава 4. Линия меры (Кав ха-Мида) и её сущность

Краткое описание: В главе объясняется, что пока существующие скрыты в единстве Его сущности, постижение невозможно; оно начинается лишь с раскрытием Мудрости и распространением существующих. Рассматривается соотношение сосуда «Желание желаний» и души «Жизнь жизней», а также то, как душа, оставаясь связанной с Айн-Соф, облачается в сосуды и измеряет сфирот. Показано, что Кав ха-Мида относится к Кетеру и через него передаётся мера сфирот.

Необходимо знать, что, пока существующие сущности скрыты и связаны с самой истинной сущностью Его единства, никакого постижения нет вообще, поскольку они находятся в Его Мудрости, а Его Мудрость и Его существование суть одно — совершенное единство, как было объяснено в предыдущих главах. Однако когда Его Мудрость выходит в раскрытие, то есть когда начинается распространение существующих сущностей, — а это означает раскрытие Его сущности в них, — они становятся различимыми при выходе от Него и их проявлении по отношению к другому. Ибо до тех пор, пока их связь с Ним сохраняется, они не выходят и остаются скрытыми в Его сокровищах. Они существуют и сохраня-

ются в себе, поскольку являются Его сущностью. Ведь Айн-Соф не нуждается ни в чём ином, кроме Него, и они соединены с Ним в совершенном единстве. Когда же они начинают распространяться, происходит первоначальное проявление их распространения, а затем, посредством перехода, Он раскрывает Свою сущность так, что проявленные являются Его сущностью и сами являются Его сущностью; при этом со стороны распространения существующих сущностей ничего не было ни прибавлено, ни убавлено, как было объяснено в предыдущих Тамарах.

И вот, когда Он создал один сосуд, одну категорию, называемую «*Желание желаний*» (Рацон ха-Рецоним), началось распространение существующих сущностей. Также распространилось определённое проявление внутри «*Желания желаний*», то есть внутри самой сущности этого желания — иными словами, Его сущность. Это и есть тайна [раскрытия] жизненной силы сфирот, которая находится под ним и облачается в «*Желание желаний*». И подобно тому как существует сосуд «*Желание желаний*», существует также тайна души и жизни — «*Жизнь жизнью*» (Хайей ха-Хаим). Имеется в виду, что в нём заключены все силы сфирот и их душа, и никакого сосуда, способного полностью вместить его причину, не существует. Однако Он скрыл Свою Божественность и жизнь сфирот внутри «*Желания желаний*». И как сосуд «*Желание желаний*» относится к сосудам, так душа — «*Жизнь жизнью*», Душа душ, — пребывает в «*Желании желаний*» по от-

ношению к сфирот. И когда эта душа скрыта внутри этого сосуда, нет никакой возможности познания, позволяющей постичь сущность её действий.

Когда начинается первое раскрытие распространения существующих сущностей от Него, нет времени и нет-времени, но все времена равны. Однако распространение в «*Желании желаний*» зависит от времени, поскольку необходимо, чтобы сосуд был подготовлен к принятию распространения. Когда эта подготовка достигает сосуда — то есть когда упомянутое желание готово к распространению, — сущность Ацилута Кетера распространяется посредством силы упомянутой души и жизни, которые определяют меру и величину каждого состояния её распространения, как было объяснено выше. И вот душа распространяется — это тайна силы их сущностного существования, в которой заключена вся сила Хай" — надцати, то есть сила всех десяти сфирот. Распространяется вся сила их сущности, а желание распространяется во всей полноте силы сосуда. Кетер достигает своей полноты, и душа со всей полнотой сил душ находится внутри него. То же происходит и в сосуде души: все сосуды, все сфирот, заключены в нём.

Когда наступает состояние готовности Кетера к распространению и к производству Хохмы, Хохма созревает внутри Кетера после того, как все состояния существования нисходят внутри Кетера, и наступает их готовность к Ацилуту. Тогда распространяется упомянутая душа, распростра-

няется сосуд, душа облачается в сосуд, и Хохма выходит в место своего состояния Ацилута и раскрывается вне Кетера посредством упомянутой души. Душа остаётся живой, и жизнь сфирот находится внутри неё. Однако пока ещё никакого раскрытия действий души внутри сосудов нет — вообще, в этом состоянии распространения. Кетер, однако, не исчезает, поскольку Кетер пребывает в совершенном сокрытии. Хохма же производит проявленные существования посредством тридцати двух путей, как известно. И всё же со своей собственной стороны она остаётся скрытой.

Необходимо знать, что душа не распространяется без сосуда, и сосуд не существует без души. Смысл заключается в том, что душа, находящаяся внутри сосуда, даёт силу и жизненность, посредством которых сосуд распространяется к раскрытию. При этом душа находится внутри него, а первоначальная подготовка исходит от сосуда, который всегда предназначен для души. Однако первоначальное перемещение души для распространения из сосуда происходит тогда, когда сосуд достигает своей готовности. После этого душа может действовать в нём. Затем душа начинает воздействовать на распространение сосуда, и сосуд распространяется вместе с находящейся в нём душой. И всегда душа облачается в сосуд. Смысл этого возникает с того момента, когда душа облачилась в сосуд в тайне *«Жизнь жизнью»* внутри *«Желания желаний»*. Но в начале возникновения *«Желания желаний»* от Айн-Софа, Айн-Соф производит *«Желание же-*

ланий» и затем облачает в него «Жизнь жизней». А с самого начала облачения «Жизнь жизней» в «Желание желаний» мы не можем рассуждать об этом более того, что необходимо, согласно сказанному в предыдущих книгах.

И хотя «Желание желаний» нисходит от причины к следствию — Кетер и далее, — душа «Жизнь жизней», душа и жизнь внутри сфирот, не нисходит от причины к следствию, не дай Бог. Ведь они происходят из самой сущности Айн-Соф, которая не принимает ни воздействия, ни удаления, ни отделения, ни соединения. Напротив, она всегда связана с Айн-Соф, поскольку Он и жизнь сфирот составляют одно совершенное единство. Однако мы не можем удержаться от того, чтобы, ради примера и вследствие краткости изложения, не описывать сущность воздействия души. Но в действительности это ни в коей мере не относится к изменению самой её сущности. И помимо распространения самой сущности Хохмы в Хохме распространяются также остальные сфирот внутри неё. Таково же было и распространение души, как объяснено выше. Когда распространяется сосуд, укрепляются остальные сосуды; когда распространяется жизненность, укрепляется жизнь остальных. Хотя такое выражение справедливо только как пример и образное уподобление. И всегда душа связана с душой: жизнь распространяется внутри неё и ни в коей мере от неё не отделяется, как было объяснено.

Когда наступает время созревания Хохмы для произведе-

ния Бины, происходит продолжение силы через весьма скрытый путь, в тайне её корня, который закрыт и скрыт. И начинают раскрываться сосуды — существование всех сфирот вместе. Бина становится совокупностью, включающей все сфирот, а душа — совокупной душой, включающей всю их жизненность и объединение их душ. Распространяется сосуд, то есть Бина, как совокупность сфирот, и распространяется душа как совокупность души. Это означает, что душа производит свои измерения, и её распространение происходит тогда, когда наступает время раскрытия и соответствующего изобилия для её распространения, которым она наделяет высшие сфирот, как было объяснено.

И вот, душа, пребывающая в постоянном соединении, изошла. В ней есть сила действий. Но сила действий возникает только благодаря тому, что Высшее Желание выводит через сфирот действия, чтобы душа осуществляла эти действия посредством них. До этого момента в сфирот вообще не было видно никакого действия с их стороны. Они лишь пребывали укоренёнными в высших сфирот, в состоянии милосердия, поскольку Высшее Желание ещё не давало им действий. Но душа также не проявляет в них действий. Когда раскрывается Бина и в ней раскрывается тонкая сущность сфирот, все сфирот объединяются вместе, как одно целое. Их действие подобно краске, окрашивающей множество цветов в одном сосуде: так в одной Бине окрашиваются оттенки, являющиеся действиями сфирот.

То есть в ней раскрываются четыре сфирот:

— Хесед соотносится с белым цветом;

— Гвура — с красным;

— Тиферет — с зелёным;

— Малхут — с тьмой и чёрным цветом, посредством которого она осуществляет суды.

И действия должны исходить сверху, и она освещает их. Три из них образуют соответствующие включения: Хесед включает НэХ"И, Гвура — Ход, Тиферет — Йесод; вместе они образуют четыре четверти. После этого они переходят к двенадцати аспектам — двенадцати месяцам года. Четыре цвета соответствуют Йехо"А:

— ׀ — белый,

— ׀ — [соответствующий своему цвету],

— ׀ — зелёный,

— ׀ — чёрный.

И они образуют двенадцать сочетаний, двенадцать диагональных границ и двенадцать месяцев високосного цикла. После того как им предоставляется необходимая задержка, чтобы эти границы могли соединиться, они соединяются, и сфирот распространяются из чрева Бины. Это означает, что их нисхождение идёт от Кетера к Хохме, а от Хохмы к Бине — согласно одному измерению; затем Бина распространяется вниз согласно другому измерению. Поэтому они укоренены в Бине и посажены в своём стремлении вверх. Они тонки, укоренены и нисходят; однако в Бине они насаждаются и

возрастают, ожидая возможности проявить своё действие в раскрытии. И подобно тому как распространяются сфирот, распространяется внутри них и их душа. Это и есть тайна их меры и их величины: душа производит их посредством Ацилута.

Ибо душа не нисходит от причины к следствию, не дай Бог. Она связана с Айн-Соф, как было объяснено, и не нисходит в порядке причины и следствия, а остаётся связанной и изошедшей — то есть Он и изошедшее от Него являются одним. Таково дело этой распространяющейся души: хотя она принимает облачение сосудов, как было объяснено в предыдущих Тамарах, со своей собственной стороны она вообще не принимает никакого изменения. Изменения в сфирот происходят не со стороны Изошедшего, не дай Бог, а со стороны самих сфирот. Душа же изменяется в соответствии с сосудами и действует согласно их действию. Это подобно солнечному лучу, проходящему через окрашенные стёкла: взгляд видит различные цвета благодаря силе света, и свет показывает эти цвета, но сам свет не окрашивается по своей сущности, как было объяснено в Тамаре 2, глава 9.

Поэтому душа, пребывающая в постоянной связи и изошедшая, не изменяется и не удаляется, не дай Бог. Она подобна солнечному лучу, связанному с самим Солнцем: он исходит от сущности Солнца, сияет и освещает. Так и душа сияет от Изошедшего и сообщает сфирот их действие и приводит их в действие. Она находится внизу, внутри сфи-

рот, связанная с Келим, и одновременно находится в Айн-Соф. Сфирот и она находятся в одном существовании в одно мгновение: она связана наверху и действует внизу, давая сфирот жизненность и действие. Она связана с Келим и является посредником между Изошедшим и изошедшим. Она переносит от Изошедшего силу Изошедшего в изошедшее. В ней одновременно присутствуют высшее восхождение со стороны Ацилута и нисхождение со стороны изошедшего — в один момент. Поэтому Изошедший связан с изошедшим, хотя изошедшее подвергается воздействию на расстоянии от Ацилута, в некоторой степени новизны, содержащейся в нём.

Однако эта душа не достигает нижних сфирот непосредственно в самой сущности Ацилута. Она облачается внутри Кетера, а свет Кетера распространяется вниз. Поэтому понятие Кав ха-Мида — Линии меры, Буцина де-Кардинута и тому подобные выражения всегда относят к Кетеру — чтобы показать, что внутри его света душа, облачающаяся, распространяется к сфирот. Иными словами, можно сказать: Айн-Соф распространяется, но Его свет облачается в свет Кетера; свет Кетера распространяется, а внутри него находится свет Айн-Соф — душа сфирот, измеряющая их, как мы объясним.

Этот стих найдёшь намеченным в «Книге Бытия», Врата 3, знак 1.

Глава 5. Линия меры, постижение и три меры

Краткое описание: В главе объясняется, что сфирот не материальны, а являются разумным началом, существование которого зависит от постижения. Рассматривается, как душа, облачаясь в сфирот, увеличивает или уменьшает их меру и действие. В завершение раскрываются три меры, связанные с Линией меры (Кав ха-Мида).

Здесь необходимо предварительно привести одно введение, прежде чем я объясню ещё один аспект Кав ха-Мида — Линии меры. Как уже было объяснено, сфирот не являются материальными телами. Они представляют собой разумное начало, но не ограниченный телесный разум; напротив, это простой разум, и всё их существование зависит от их постижения, как было объяснено во введении. Следовательно, согласно этому, они возрастают и их существование расширяется в соответствии с мерой их постижения. Если их постижение велико, возрастает и уровень их разума. При этом их мера не должна пониматься как мера, известная нам. Однако мы можем понять это по следующему принципу: насколько возрастает их разум в соответствии с мерой их постижения, настолько же возрастает степень расширения сфирот.

Именно это выражено словами: *«Да возвеличится ныне*

сила Господа моего» (Бемидбар, 14:17). Так же следует понимать и другие подобные выражения. Подобно тому как наше постижение возрастает согласно мере усиления действия души в её благом состоянии, так же происходит и со сфирот. В соответствии с тем, насколько эта душа властвует над ними и распространяется в них, насколько действует облачение и насколько она светит в них, настолько будет мера их постижения света души и возрастёт их достоинство. Как уже неоднократно объяснялось, существует понятие облачения души в высших уровнях. И всё, что мы приписываем излинию в сфирот, — это именно изливание, исходящее от силы этой души и её сияния. В соответствии с тем, насколько она светит, будет и мера силы сосудов.

Приведу этому пример. Этот сосуд, то есть сфира, действует определённым образом в соответствии с тем, насколько в ней светит душа. В той мере, в какой душа светит в ней, усиливается её действие. Но если душа скрывается, то сила этого проявления облачается, и действие сферы уменьшается, поскольку она действует только в пределах определённой меры души, изливающейся в неё. При этом не сама душа является причиной уменьшения. Причиной является промежуточное состояние, связанное с сокрытием её сущности, вследствие чего душа не светит в нижних.

Можно сказать, что в соответствии с должным порядком Кетер очищает свою сущность, а Хохма, Бина и Малхут распространяются в сфирот. И когда душа светит в десяти сфи-

рот, они возрастают без конца, поскольку свет души увеличивает их в степени, которую невозможно измерить. Ведь душа светит в них, а разум, не являющийся телом, может возрастать или уменьшаться в постижении. И когда к ним приближается свет этого уровня, причём душа не облачена в свет скрывающего облачения, а светит в сфирот непосредственно, без экрана, то несомненно возрастает их сила и постижение, и они производят своё действие посредством милосердия и усиления для всех нижних. Это и есть великое управление, которое в будущем проявится в нижних мирах: их достоинство возрастёт, им будет предоставлено всё необходимое, и им ничего не будет не хватать.

Таков пример излияния, и таково понятие декут — соединения, о котором было сказано. Ведь свет прямого распространения находится в сфирот, а эта сфера является последней в мире и лишена того света. Поэтому необходимо связать её с высшим уровнем, пока свет Маацилья не усилится в ней. Благодаря этому её суд уменьшается и исправляется, её сила в управлении возрастает, и она передаёт силу своего излияния нижним. И всё зависит от этого, как мы объясним в соответствующем месте, с Божьей помощью.

Теперь, когда спрашивают о мерах сфирот — о Кав ха-Мида или о чём-либо подобном, — речь идёт непосредственно о тайне средней души, распространяющейся в сфирот и измеряющей их. Ибо меры этих величин — это само излияние; это сама сила сфирот, их увеличение и их предел. Ведь

сфира не материальна, а относится к разумному началу. А разум увеличивается или уменьшается согласно мере постижения. Так и сущность сфирот зависит от этой души. В соответствии с тем, насколько она усиливается в них, возрастает мера их измерения и определения.

Это известное достоинство, относящееся к тайне кавваны — намерения. Человек должен быть чист в отношении этой Линии меры и направлять своё намерение на совершенное соединение сфирот и связывание их друг с другом, начиная от Кетера, согласно тайне Кав ха-Мида, чтобы продолжить к ней свет Кетера и посредством неё измерить намеченные меры и величины. И это есть тайна света излияния и ег"т. В настоящее время мы ещё не знаем, как направлять это намерение в подробностях; мы можем лишь сказать: *«получила такая-то мера определённое излияние света от такой-то меры»*, но сущность этого нам неизвестна.

Однако главное состоит в следующем: когда человек приходит к рассмотрению этого вопроса, он должен измерять и определять посредством Кав ха-Мида ту известную и установленную величину, которую душа измеряет внутри сфирот и посредством которой увеличивает их состояние. И если ты хочешь понять достоинство этого действия, сравни человека, который направляет намерение в сфирот и понимает их сущность, с человеком, который вообще не направляет намерения. Разница между ними будет в точности соответствовать мере того, кто направляет намерение на суще-

ствование Кав ха-Мида и на установленную меру в сфирот, по сравнению с тем, кто просто устанавливает их связь и их единение без этого намерения. И подобно тому как мы относим к сфирот их удалённость и степень их увеличения, так же следует относить к ним и меру Кав ха-Мида.

В ней присутствует аспект распространения и измерения, а также аспект сокрытия, связанный с причиной, вызывающей это сокрытие. Однако в ней существуют три меры.

— Первая — нижняя. Она предназначена для того, чтобы жизненность никогда полностью не отсутствовала в сфирот. И это связано с облачением света: он находится внутри облачения вплоть до Бины, а облачение Бины измеряет сфирот. При этом мера их величины, их излияния и их постижения невелика, а суд усиливается вследствие их удалённости от их Маациля.

— Вторая — верхняя. Даже если душа светит в них, сфирот не способны вынести больше этой меры и этого предела, поскольку, в конечном счёте, они являются ограниченными и не являются Маацилем. И это есть установленная мера, называемая Кав ха-Мида — Линией меры, о которой будет объяснено, что её измеряет человек, направляющий каввану, во время йихуда — единения.

Глава 6. Три свойства Кав ха-Мида

Краткое описание: В главе раскрываются три свойства Линии меры (Кав ха-Мида): Буцина де-Кардинута, измерение мер и полнота. Показано, что все меры и следствия равны в тайне сияния Айн-Софа, а измерение происходит согласно скрытой мере, не внося изменения в саму Линию. Подчёркивается, что всё существует в единстве Желания желаний.

Дополнительное объяснение предыдущего.

Итак, Кав ха-Мида — Линия меры имеет три свойства.

Первое свойство: Буцина де-Кардинута

Первое — это Буцина де-Кардинута (בוצינא דקרדינאטא), то есть светильник-источник, освещающий сфирот сиянием души. Ведь Айн-Соф облачается в Кетер, и оттуда душа распространяется к сфирот. Так же объясняется в Тикуним от-отъявительно слова ם"ק", например в выражении «Нет го, как ם"ק». Буква ם относится к Кетеру — это сияние Айн-хоСофа посредством облачения души в Кетере; затем ם — ма, ם — Бина, ם — шесть сфирот, ם — Малхут. И сияние этих разумов от души посредством упомянутого облачения называется распространением Буцина де-Кардинута.

И хотя действие этих свойств распространяется также в нижних сфирот, в тайне этого сияния нет различия между причиной и следствием. Все меры и все следствия равны между собой. Айн-Соф в Кетере, Буцина де-Кардинута —

всё это находится в равном отношении. Нет различия между их сущностью наверху, в высших сфирот, и их сущностью внизу, в нижних сфирот. Оно освещает их своим сиянием настолько, насколько они способны вынести, за исключением того, что сами сфирот являются следствиями друг друга. Однако эта нижняя душа, которая есть Айн-Соф, облачающийся в Кетер, называется Буцина де-Кардинута. В отношении её нет вообще различия между причиной и следствием: все они являются Айн-Софом в тайне Желания желаний, как объяснялось в предыдущих Тамарим.

Второе свойство: Кав ха-Мида

Второе — Кав ха-Мида, то есть она измеряет определённые меры в каждой мере. Это свойство распространяется из упомянутого сияния: свет сияет согласно установленным мерам. Иными словами, последовательно нисходят различные свойства, величины и меры, как мы объясним.

Из этих мер тайна Кав ха-Мида измеряет меры и определяет их величину. Поэтому она не даёт одинаковую меру каждому из них, а определяет её согласно скрытой мере. Поэтому одна мера относится к Кетеру, а другая — к Бине; меры не одинаковы. И хотя сфирот имеют известные меры, изменение не происходит в самом Кав ха-Мида, который распространяется из Кетера и называется душой света Айн-Софа, душой сфирот постоянно. Однако он всё же определяет и измеряет их посредством установленных величин и известных мер — для Аба ве-Има, согласно их сущности. По-

средством этого они связаны с нижними уровнями Ацилута через этот процесс измерения, как объяснялось.

И вот: сосудов, величин и сущностей не существует более, чем десять сфирот. Однако он измеряет их посредством различий и свойств, соответствующих степени их наполненности, пока не возникает общая мера:

- четыре раза Хохма;
- тысяча раз Бина;
- десять раз Тиферет;
- четыреста раз Малхут.

Это относится к тайне последовательного нисхождения измеряющего Кав ха-Мида. Подобно тому как первоначальное наполнение Ацилута в высших сфирот имело определённую структуру, так он определяет величины и меры в сфирот, увеличивает их свойства и расширяет их совокупность. Это и есть мера и величина, принадлежащие им.

Третье свойство: полнота

Третье — это тайна их полноты, от величайшего сокращения Кетера Нуквы в Айн-Софе. В них ничего не убавляется. И это тайна истинной души внутри них: величины, меры и сияние являются подготовленным местом пребывания истинной души. В ней нет ни разделения, ни сфирот, ни мер. Все эти существования являются лишь органами и сосудами для данной души.

Это истинное излияние и исходящий от Него свет — без предела, без конца и без ограничения. Однако сосуды — это

сосуды, существование которых имеет предел и конец. Поэтому душа со Своей стороны не устанавливает различия между сосудами: все они перед Ним соединены с этой единой душой. И сияние, распространяющееся от Него, не отделено от Него. Он не является обладателем соединения или разделения, не является обладателем отдельных действий и не является обладателем множественности. Всё едино и одинаково в Его единстве. Это и есть тайна Ацилута в изошедшем.

И это понятие не относится к величинам как таковым, но когда Измеряющий определяет Свои меры, или тот, кто направляет Свои связи, единения и соединения в соответствии со сфирот, он всегда направляет их к скрытому единому Айн-Софу — душе, оживляющей всё. В Нём нет никакого изменения: ни от причины к следствию, ни от одной сфиры к другой. Всё является тайной Желания желаний.

Он изливается со всех сторон, со всех направлений и через всякое существование — как излияние каждой сфиры и действие каждого изошедшего существа. В Нём нет отдельного действия, относящегося к какой-либо одной определённой категории. Всё существование представляет собой равное, простое единство, предельно простое, совершающее все действия. В Нём нет отдельных действий как таковых — лишь естественное течение всех действий, как было объяснено в предыдущих Тамарим; и также в первом Тамаре.

Если чего-либо убавляется или прибавляется, если Он из-

меряет или возвращает, переворачивает, облачает или распространяет, прекращает или определяет, связывает или развязывает, удлиняет или сокращает, расширяет или возвышает, переносит или округляет, увеличивает или прекращает — всё это происходит со стороны облачения в существование Кетера, в котором имеются три упомянутых свойства:

— Буцина де-Кардинута, со стороны приближения к нему;

— Кав ха-Мида, со стороны распространения в меры, чтобы включить в них множество свойств, величин и мер, как будет объяснено.

Глава 7. Язык меры, величины и чисел в словах Рашби

Краткое описание: В главе объясняется, почему автор не переписывает слова Рашби напрямую, а сначала располагает понятия меры, величины и числа отдельно. Перечисляются ключевые термины — Кав, Мида, Орха, числа, связи, аммы, тефахин и другие, — требующие снятия материальной оболочки и раскрытия внутреннего смысла.

Если бы я просто переписал его слова согласно своему объяснению этих имён, я сильно изменил бы взаимосвязь понятий, так что изучающий уже не смог бы узнать источник его слов. И если, не дай Бог, при этом произошло бы хотя бы одно изменение — даже самое незначительное, — я изменил бы его намерение, не дай Бог, и оказался бы виновен. Поэтому я решил сначала расположить все эти начала, величины и меры в отдельных известных главах, а затем перейти к изложению его языка с небольшим расширением, которое совершенно не изменит понимания. И когда изучающий пожелает понять его слова посредством самих его слов и увидеть источник этого основоположения в его первоначальном месте, он легко постигнет предмет и, с Божьей помощью, приобретёт больше знания.

В первую очередь этот отрывок в своей основе относит-

ся к разделу «Ваэтханан». Там я переписал его из порядка, который установил Рашби относительно тайны Криат Шма, как увидит изучающий. Есть в нём также другие тайны из -тюдмиТикуним. Я переписал их в Н"К, раздел 'ש. В нём слова, относящиеся к материальным образам. Нам следует лишить их материальности, отбросить оболочку притчи и извлечь внутренний смысл, находящийся внутри оболочек притч.

И вот они:

— Кав — קו.

— Мида — מידה. Хотя это слово обычно употребляется в выражении Кав ха-Мида, иногда оно встречается отдельно: «Кав» отдельно от «Мида». Иногда говорится о наклонённой линии, связанной с мерой, и тому подобное.

— Орха — אורחא.

— Путья — פותיא.

— Утка — עותקא.

— Рума — רומא.

— Иггула — עיגולא, круг.

— Рибуа — רבועא, квадрат.

— Числа — חשבונות. Три, шесть, пять, сто, пятьдесят, пятьсот, тысяча, пятьсот тысяч, шестьсот тысяч и тому подобные многочисленные числа. Число представляет большую трудность, поскольку разуму трудно воспринимать различия чисел как отношения между следствиями.

— Кешер — קשר, связь. Каково понятие «связи» и какова

её притча?

— Амин — אַמִּין. Что такое амот, меры длины?

— Рватин.

— Тефахин.

— Пальцы — אַצבעות. Что представляют собой эти меры помимо их численного значения — когда говорится, например, столько-то амот и столько-то тефахов? Тефахи не присоединяются к числу амот, хотя известно, сколько тефахов в совокупности составляют одну амму. Подобным образом зерат не присоединяется к аммот, хотя его можно соотнести с числом амот. И также палец представляет собой самостоятельную меру: множество пальцев не образует тефах, множество тефахов не образует зерат, а множество зератов не образует амму.

-олон— Зератот — זֶרֶתוֹת. Из них образуется половина, вина половины и треть — две трети зерата; но подобным образом это не происходит ни с одной другой из мер. В чём заключается этот принцип и каким образом он относится к зерату, а не к амме? Почему половина аммы не относится к другой мере?

— Три моря — תֵּלַת חוֹל. В Кав ха-Мида это три границы, как сказано: «Которому Я поставил песок границей морю». Что это означает?

— Эзкан — עֶזְקָאן, то есть кольца. Что означает понятие колец и почему они называются кольцами?

— Мазлегин — מִזְלָגִין, вилы. Тройной вилкой, буквально,

является инструмент с зубцами, которым хватают содержимое котла. Каково здесь значение притчи и её внутреннего смысла?

-оН— Буцина — **בוצינא**. Кав ха-Мида иногда называется цица — **נוציצא**, а иногда Буцина — **בוצינא**. Каково значение этого выражения и почему его название изменяется?

— Много раз говорится: «*Икета Хашихата меулефет*». Что означает здесь «меулефет»? И далее слово «меулефет» не употребляется, кроме как в определённом отношении. В каком именно отношении оно используется?

— Иногда говорится «меулефет сфирим», а иногда — «сфирим лехудейху». Что означают эти сфирим?

-тировоГ— Артуни — **ארתונין**. Что это за понятия, когда речь о мере «де-авдет аргванин»?

-удзов— «**גדל הפורח בא"ר**» — «великое, расцветающее в хе». Что означает это выражение?

— Аира — **אירא**. Иногда говорится только Аира. Что означает здесь «Аира»?

-орпсар— Шарвита — **שרביטא**. В конце существования странения меры говорится Шарвита. Каково её значение?

— Суспита — **סוספיתא**. Это корни. Каким образом они соотносятся с Кав ха-Мида?

— Милин — **מילין**. В конце Кав ха-Мида говорится, что он измеряет границы величиной в определённое число милин и расстояний. Каково значение «милин» в данном контексте?

— «*Накей ха-Мида, ве-надра, ве-нефандрата*». Рашби в

некоторых местах говорит о подсчёте миров, например: «тысяча миров», «шестьсот тысяч миров». Что представляют собой эти миры? Что называется олам — миром? И относительно какого свойства говорится «число миров» в каждом месте, где это выражение встречается? И также Святой, благословен Он, даровал каждому праведнику триста десять миров — что представляют собой эти миры и сколько включает в себя это понятие «три мира»?

Глава 8. Десять сфирот, включения и Линия меры

Краткое описание: В главе предварительно утверждает-ся, что сфирот всегда остаются десятью, а их множественные включения не увеличивают число. Разъясняется, что Даат есть ветвь Кетера, а различные аспекты соответствуют органам. Показано, что Кав ха-Мида как душа не подлежит мере, но через облачение в Кетер измеряет сфирот.

Прежде чем я приступлю к объяснению этих трёх [аспектов], предварительно приведу следующее. После того как нам известно, что к Высшему вообще и совершенно нельзя относить какие-либо души, дальнейшее пространное рассуждение о том, что Он производит, было бы напрасным.

У нас имеется также основополагающее введение: сфирот — десять, а не семь и не одиннадцать. И даже если число сфирот скрыто, их всё равно не больше десяти и не меньше десяти. Более того, даже во всех их включениях не содержится больше десяти и не меньше десяти, как мы подробно объяснили в СП"Р, Шаар 11.

А то, что сфирот включают в себя множество различных включений, не означает, что они становятся более чем десятью сфирот. Ведь других сосудов, кроме них, нет. Одна-

ко одна может включать десять раз по десять, и тому подобное, пока число не возрастет до многих чисел. Это является лишь множественностью включений, заключённых в одной сфере и затем включённых одна в другую. Так, одна сфера может включать только десять раз по десять, а другая может включать каждую отдельную часть, и каждая из них, в свою очередь, может включать десять раз по десять — вплоть до нескольких тысяч и тому подобного.

С этой точки зрения аспект Даат не является самостоятельной сферой, а представляет собой часть и ветвь Кетера, предназначенную для завершения системы сфирот таким образом, чтобы они были включены в десять. Если Кетер не проявляется в них отдельно, они остаются десятью, поскольку Даат является ветвью Кетера и относится к сфере как её собственная внутренняя часть. Если же Кетер проявляется в них, это всё равно не увеличивает число больше десяти, поскольку Кетер соединён со своей ветвью. И всё вместе остаётся десятью, поскольку Кетер и Даат — всё одно, как объясняется в Тикуней Зоһар, Бава Кама, Шаар.

Следовательно, согласно этому, в числе сфирот вообще нет ничего сверх десяти. Если сказать, что существует ещё какое-либо другое включение, получится, что их больше десяти.

Поэтому, когда в Идра и в [учении] Рашби определённые аспекты относятся к различным органам, число сфирот не увеличивается сверх десяти. Просто в зависимости от их су-

существования и их конкретного аспекта изменяется их действие, и они называются:

- глазами;
- ушами;
- волосами;
- мозгом;
- и тому подобным, —

как объясняется там. Но множество аспектов не увеличивает число самих сфирот: они всегда остаются десятью. Изменяется лишь та часть, которая в них проявляется.

Если, например, существует Хесед в Хохме, Гвура в Хохме, Бина в Хохме и тому подобное, действие изменяется, и оно обозначается именем определённого органа согласно действию данного аспекта, поскольку это действие подобно действию соответствующего физического органа. Но во всех случаях сфирот остаются десятью, и ничего помимо этих десяти нет.

И в соответствии с этим следует понимать тайну нижних [аспектов], которые относятся к Кав ха-Мида — Линии меры. Они являются сосудами, измеряемыми Кав ха-Мида, то есть сфиротами, которые подобны телу по отношению к внутренней душе. Если нет ничего более десяти, то каким образом можно было бы приписать душе более десяти частей или что-либо отличное от десяти?

Однако внутренняя душа, когда сфирот обладают различными, изменяющимися одна относительно другой проявле-

ниями вследствие их нисхождения и распространения, может относиться к различным видам проявлений души согласно их функциям. И хотя десять [сфирот] сами по себе не являются отдельными сфирот, а представляют собой внутреннее содержание сфирот, отношение тела к душе всё равно сохраняется. Ведь к нашей душе по её собственной сущности нельзя относить органы. Но вследствие её соединения с телом ей приписываются органы — в соответствии с тем аспектом, который связан с телом.

Так же следует понимать отношение этого к Кав ха-Мида. Сама по себе, в отношении своей собственной сущности, она является душой, распространяющейся от Айн-Софа, и к ней нельзя относить меры, величины, аспекты или стадии нисхождения, поскольку всё это весьма далеко от того, что можно отнести к Айн-Софу. Однако когда Его свет облачается в Кетер, свет Кетера распространяется внутри сфирот, измеряет их и определяет их меру. Тогда к ним, внутри Кав ха-Мида, относятся измерения, величины и различные аспекты. И именно относительно этого аспекта говорится, что Кав ха-Мида имеет отношение к ним.

А все эти различные проявления и есть сфирот. Никаким образом и ни в каком отношении число изошедших не превышает десяти сфирот. Однако содержание сфирот изменяется в зависимости от их измерения. Можно говорить о десяти внутри десяти, затем о десяти внутри этих десяти, и так далее — вплоть до многих тысяч раз. Даже можно говорить

о Кетере в Кетере, находящемся в Хохме, находящейся в Бине, находящейся в определённой мере, и далее — о множестве мельчайших частных подразделений. Всё это получает свою собственную меру и величину в соответствии со своим аспектом и своим назначением.

И сама мера означает, насколько увеличивается количество включений и каким образом осуществляется это включение. Например, сколько раз Тиферет распространяется внутри другого Тиферет, один в другом, и сколько раз один Тиферет распространяется через другой. Так образуются различные меры Тиферет и различные частные меры. И всё это относится к частным сфирот внутри сфирот. И всё ещё существуют различные аспекты Бины, нисходящие и развивающиеся один из другого, и тому подобное.

Именно это и составляет понятия мер и величин. Без этого данный порядок невозможно было бы понять, поскольку внутренние души не увеличивают число сфирот: сверх сфирот вообще ничего нет, как было объяснено.

Глава 9. Мера

Краткое описание: В главе объясняется понятие меры (𐤓𐤕𐤌) как измерения и определения величины. Показано, что Кетер не имеет меры и называется Айн-Софом, а мера начинается от Хохмы, находящейся в Кетере. Раскрывается, как мысль измеряет и определяет все сфирот, и как мера распространяется вниз.

Слово «мера» (𐤓𐤕𐤌) означает измерение и определение величины.

Поскольку в Кетере нет меры и величины, то Кетер, который венчается и пребывает выше, не имеет меры и величины. Поэтому Кетер называется Айн-Софом (א"ס), несмотря на то что он является сосудом. Однако, поскольку там нет меры и величины, он называется Айн-Софом.

Но начиная от Хохмы, находящейся в Кетере, и ниже уже существуют мера и величина; там происходит установление мер и их размеров. Поэтому буква ׀ является началом ни из четырёх букв; она соответствует Хохме. Она называется «мера», поскольку представляет собой десять и измеряет и определяет сфирот. Их мера — тайна десяти сфирот, то есть десять букв высоты святости — א"י, буква ׀.

И всё, что измеряется и определяется в какой-либо величине и мере, измеряется оттуда — из того, что высшая Хохма, то есть Хохма, находящаяся в Кетере, измеряет и опре-

деляет.

«*И мера путей*» будет разъяснена в начале Идры. Посредством неё каждое место меры, обнаруживаемое ниже неё и выше неё, определяется тем, что она измеряет и определяет. Ибо нет действия, которое не было бы определено в мысли.

Кетер называется желанием, а при ещё большем приближении — Желанием желаний. Однако при дальнейшем распространении, то есть Хохма Кетера, Моаха де-Атик Йомин, является мыслью всех мыслей. В ней рассчитывается и определяется всякая мера, величина и взаимосвязь всех сфирот.

Когда мысль распространяется, она приводит в действие установленную там меру и величину. И ниже нет собственной меры и величины, кроме той, которая происходит от Хохмы — то есть от Моаха де-Атик, самой сущности мысли.

И уже объяснялось в Идре понятие «*Хохмот бахуц тарона*» — «*мудрости вовне возглашаются*»: тайна внутренней, сокрытой Хохмы распространяется из предельной сокрытости Высшего Кетера посредством волос, которые являются тайной скрытых ветвей, находящихся в Кетере.

И скрытая мысль распространяется через них и даёт жизнь и силу Хохме. А Хохма является мыслью внизу и измеряет величины и меры в сфирот, поскольку тайна Кетера зависит от Хохмы, находящейся в нём, а Хохма, находящаяся в нём, связана с нижней Хохмой. И согласно тому, насколько поднимается туда мысль, таким образом воздействует существование внизу.

Теперь проведём аналогию с тайной распространения души, которая распространяется оттуда посредством цепи нисхождения и даёт меру мерам и величину.

Мера — это десять, то есть '10, корень меры и величины. Она является мерой для всех мер, поскольку включена в десять.

—оИ '10 — это мера существующего согласно мере мысли, которая поднялась туда и определила его существование в мысли. Затем оно становится существующим внизу. Ведь всякий измеренный предмет происходит из Ацилута, и всякий изошедший рассматривается в мысли. Поэтому никакое действие — малое или великое — не возникает иначе, как произрастая из мысли.

Так же в точности обстоит дело с мерой мер: всё, что определяется и измеряется, соответствует тому, как мысль измерила и обдумала это наверху. Затем эта же мера распространяется вниз — и это тайна меры сфирот.

Поэтому Хохма является мерой, то есть '10, мерой для всех мер, как объяснялось.

Всё сказанное выше является действием души внутри сосуда. Ведь дух — это Хохма и мысль, а дух является действием души внутри духа.

Отсюда продолжается тайна меры '10. Это не означает, что в Кетере буквально находится Буцина де-Кардинута как некий отдельный предмет. Речь идёт о том, что их сущность облачается в одеяние, а мерой этого одеяния является де-

сять; поэтому к мере относится '¹.

И подобно тому, как душа там измеряет сосуд, в котором пребывает, десятью — мерой и величиной, — так и то, что поднялось туда для соединения души с сосудом, чтобы мыслить, мыслит, измеряет и определяет величины согласно необходимости данного предмета. И это — мера для мер: '¹, десять, и тому подобное.

Глава 10. Мера и Линия меры (Кав ха-Мида)

Краткое описание: В главе объясняется, как тайна скрытой Хохмы в Кетере распространяется через Даат, называемый Линией меры (Кав ха-Мида). Показано, что мера обозначается буквой 'ו', а линия — буквой 'ל', и что через их соединение устанавливаются меры и величины сфирот. Раскрывается связь двух Хохмот, двух мозгов и души с душой.

Теперь это слово рассматривается в аспекте существования 'ל; 'ו — это линия от меры, то есть Кав ха-Мида.

Смысл заключается в том, что тайна высшей Хохмы, находящейся в Кетере, не распространяется непосредственно на Бину, находящуюся в нём, через 32 чудесных пути Хохмы, как объяснено в Идре. Однако тайна действия скрытой Хохмы распространяется к самой Хохме посредством Даат — это тайна Кав ха-Мида, буквы 'ל, распространяющейся из 'ו. Подобно тому как существует нун, находящийся в Хохме и Бине, и их распространение осуществляется посредством Даат, так наверху существует тайна שער — «ворота», то есть выходы, исходящие из мозга, чья тайна — 'ל. Ибо каждые ворота и каждые «волосы» являются 'ל, исходящей из мозга, — ежоторый есть 'ו. Посредством этих волос истекает тайна

ры и мысли, находящаяся в высшей Хохме, к нижней Хохме — к самой Хохме, — чтобы измерять величины и определять их.

И это соответствует тому, что я объяснил выше, в предыдущих тамарах: существуют три головы, то есть Айн-Соф облачается в Кетер, Кетер — в Хохму, находящуюся в Кетере, и это три уровня. Затем они облачаются в саму Хохму. Но они не облачаются в Бину Кетера, поскольку через волосы распространяется тайна души — Хохмы, находящейся в Кетере, — к самой Хохме. Остальные тикуним, находящиеся между Тикуней де-Саара де-Атик Йомин и Моаха де-Атик, вообще не являются преградой.

И это тайна стиха: *«Хохмот бахуц тарона»* — *«Мудрости вовне возглашаются»* — Притчи 1:20. Хохма, находящаяся в Кетере, вместе с самой Хохмой соединяются и объединяются друг с другом: две Хохмы, два мозга, душа с душой. Поэтому тайна Даат, тайна волос, — это Кав ха-Мида, линия, распространяющаяся от меры для измерения. Ведь Хохма сама является мерой, и мера распространяется посредством этой линии меры, являющейся тайной Даат, как линия, исходящая из меры и создающая возможность измерения.

Подобно этому устроены и сосуды: Хохма раскрывается -сарюсредством Даат, и буква 'ֿ раскрывает своё сжатие и -ткрывается посредством буквы 'ֿ. Это означает, что Даат раскрывает скрытую Хохму, находящуюся в Кетере. Такова же тайна души, распространяющейся оттуда в Хохме посред-

ством меры. Оттуда распространяется тайна Кав ха-Мида — душа, распространяющаяся из души. Но всё это — одна душа, прилепленная наверху к Творцу. Только посредством сосудов мы относим к ней эти названия и эти тайны: именно она действует посредством сосуда, меры и Кав ха-Мида, как объяснялось.

Итак, согласно изложенному, эти два понятия образуют следующую конструкцию:

— Мера — 'ֿ;

— Кав ха-Мида — 'ֿ.

Когда устанавливается мера 'ֿ, возникает тайна десяти стоящих в скрытом состоянии, как проявление меры скрытой Хохмы. Когда измеряется посредством линии, она распространяется и производит тайну раскрытия меры — тайну распространения Даат из скрытой Хохмы. Получается 'ֿ, а затем, после неё, производится измерение мерой и линией — 'ֿ 'ֿ. Иногда эти две буквы соединяются в соответствии с их наполнением и тем, как относится к ним понятие Кав ха-Мида. Иногда устанавливается мера; иногда устанавливается линия; иногда измеряются одновременно мера и линия.

Однако начало всех этих отношений — Кав ха-Мида, по названию корня, как объяснялось. И он измеряет мерой и линией в соответствии со своим назначением — для измерения их величин и определяемых ими размеров.

Глава 11. Точка, линия, плоскость и тело: стадии раскрытия сфирот

Краткое описание: В главе рассматриваются четыре стадии — точка, линия, плоскость и тело — как соответствия Хохмы, Даат, Бины и Ва " К. Показано, что та управления достигается в собственном месте сфирот, а четыре системы соответствуют буквам Имени. Раскрывается связь этих стадий с Ацилутом.

Мудрецы объяснили, что у тела прежде самого тела существуют точка, линия, плоскость и тело. Эта мысленная точка, в которой нет ни длины, ни ширины, ни высоты, называется точкой, поскольку в ней ещё вообще нет ни одного из определений тела. Когда мыслится длина без ширины — это называется линией. Когда мыслится ширина вместе с длиной, но без высоты, — это называется плоскостью. Когда же присутствуют все измерения, возникает тело. Тело, являющееся полнотой завершённого бытия, включает длину, ширину и высоту, или глубину. Глубина является одним и тем же измерением, однако всё зависит от направления, в котором производится измерение: если сверху вниз — это называется глубиной, а если снизу вверх — высотой.

Эти понятия относятся ко всякому материальному телу. Однако это весьма глубокие и «сладкие как мёд» вещи —

пример, взятый для объяснения этой мудрости, поскольку нам позволено пользоваться материальными образами, как сказано: «*Нет исследования...*» — как объясняют наши мудрецы. Теперь, исходя из этого, приведём соответствующий пример и скажем: Ва"К, когда они проявлены как физические измерения, называются телом. Это широко известно из слов Рабби Шимона бар Йохая (רשב"י) в Зоһаре и у каббалистов. Причина заключается в том, что подобно тому, как тело является завершением бытия, так завершением сфирот являются Ва"К, от которых осуществляется творческое действие высшего порядка. Кроме того, в этих словах имеется указание на тайну сердца, посредством которого создан человек: тело соответствует Ва"К и не нуждается здесь в дальнейшем рассмотрении.

И подобно тому, как всякому телу предшествуют три состояния — плоскость, линия и точка, — так должно быть и в соответствующем духовном понятии. Поэтому Ва"К предшествуют три сферы, а именно Твуна, Даат и Хохма. Посредством этих трёх возникает всякое существующее, как сказано: «*АВА"Я основал землю мудростью, утвердил небеса Твунной, Своим знанием...*» — Притчи 3:19–20. Как объяснялось в разделе «Пкудей», эти три являются тремя состояниями, предшествующими телу.

Мысленная точка — это Хохма, в которой пребывает глубина мысли, начало формы мысленных сфирот. В этом состоянии к ним ещё не относится никакое действие — по-

добно точке, предшествующей телу в приведённом примере. Так и в духовном соответствии: скрытая точка Хохмы ещё не рассматривается ни как Хесед, ни как Дин, ни как какое-либо иное высшее управление, как объяснялось в предыдущих книгах.

Линия — это тайна Даат, распространяющегося из Хохмы. Посредством него вещи начинают выходить из состояния сокрытия, однако действие ещё вообще не раскрывается; раскрывается только длина, как мы объясним её значение в следующих главах. Но в общем порядке это является тайной Арех Анпин — долготы терпения — и вечного Хеседа. Это действие Даат, и у сфирот в этот момент нет никакого другого действия и никакого иного высшего проявления.

Плоскость соответствует Бине. В ней раскрываются два управления:

- управление Хеседом, происходящее от Хохмы;
- управление Гвурой, происходящее от Бины.

Это и есть длина и ширина, как будет объяснено. Однако остальные определения тела — то есть глубина и высота — ещё не раскрываются. Когда же сфирот изошли в своё место в Тиферет, им были даны длина, ширина, высота и глубина — всё раскрылось как тело. Это означает десять сфирот в их собственных местах. Поэтому совершенное управление относится к сфирот только в их собственном месте, где действительно существуют длина, ширина, глубина и высота. В остальных местах действия являются лишь мысленны-

ми, формообразующими и скрытыми. Исключение составляет Кетер, где формы уже достигают действительной полноты и совершенства.

И всё же, согласно их существованию и различным аспектам, они рассматриваются через четыре системы, соответствующие четырём буквам Имени. То есть первая система — в Хохме, содержащей Ва"К; вторая — в Бине, содержащей -отВа"К; затем система Ва"К; и в Малхут — Й"К. Причина го состоит в том, что все действия, то есть окончательное совершенство тела, соответствуют десяти сфирот. Однако они нисходят от одного уровня существования к другому и переходят от одного состояния к другому.

-оха⚡ Сначала края — Ва"К — возникают в Хохме. Они дятся в состоянии предельного сокрытия, поскольку являются мысленными формами управления. Затем они выходят из Хохмы в Бину через Даат. При переходе Хохмы в Бину известно, что всякая Бина в существовании возникает из Хохмы: сначала человек приобретает мудрость, а затем извлекает из Хохмы Бину, то есть понимает одно посредством другого. После этого они выходят в собственное существование, в место своего Ацилута. Однако они не переходят в действие, пока не находятся в Малхут, которая выводит их в действительное действие.

У этих четырёх систем существует отношение и связь друг с другом. Хохма соответствует Йод — 'י, а Бина — Хе — 'ח. Хохма и Бина соединяются между собой посредством соеди-

няющего их состояния — это тайна одного, дающего в сум-
-дерсоме Й"Г — 13, то есть соединение шести с шестью
ством промежуточного состояния. Так же Тиферет — Вав-
-ое — 'ג, и Малхут — Вав — 'ג, вместе дают тринадцать. В
-ыте^чвокупности получается Каф-Вав — ג"ב, то есть число
рёхбуквенного Имени, в соответствии с тайной этих систем,
посредством которых устроен Ацилут, как подробно объяс-
няется в СП"Р, Врата Ацилута.

И это является тайной четырёх букв Йeho"А — ה"הו"א,
то есть тайной меры их роста и строения. При этом каж-
дая буква включает соответствующие ей состояния, посред-
ством которых раскрывается тайна их тела — три предше-
ствующих состояния, как было объяснено. И это измеряется
согласно самому существованию каждой ступени: в Хохме
— согласно её существованию в Хохме, в Бине — согласно
её существованию в Бине, в Тиферет — согласно их суще-
ствованию в Тиферет, а затем они нисходят к своему состо-
янию в Малхут. Так у них имеются точка, линия, плоскость,
а затем тело, как было объяснено.

Глава 12. Арха: длина как мера Хеседа

Краткое описание: В главе раскрывается духовное значение длины (Арха) как меры Хеседа и долготерпения. Показано, что длина связана с тайной линии, Даат и распространением милосердия до нижних. Кав ха-Мида измеряет Хесед в каждой сфере и определяет меру его распространения.

Понятие материального удлинения ясно. Но духовное соответствие Арех относится к понятию Хесед — «долготерпения», то есть длительности терпения к нечестивым. Это и есть понятие излияния Хеседа.

Что касается меры, то имеется в виду измерение Хеседа. Длина означает распространение действия и Хеседа даже на нижних — вследствие его протяжённости. Длина относится к тайне линии, и причина этого в том, что Даат происходит от Хохмы, а всё его существование относится к ней, то есть к Хеседу, как известно.

Поэтому Кетер, называемый Арех Анпин, по своему пути постоянно распространяет свои милосердия, если бы не промежуточные сфирот, которые преграждают и ограничивают их. Это и есть длина, распространяющаяся и продолжающаяся вплоть до нижних.

Когда говорится о «*продолжительности длины*», имеется

в виду состояние совершенного Хесед, который продолжается, чтобы творить Хесед по отношению к нижним. Это состояние и называется длиной.

И вот Кав ха-Мида — Линия меры измеряет и производит сфирот, давая меру и величину каждой отдельной сфере. Она измеряет в ней длину, то есть Хесед, содержащийся в данной сфере, в соответствии с душой, которая измеряет и освещает её изнутри — внутри какой бы сферы она ни находилась. Иногда она определяет меру длины, как сказано: «длина Даат» и т. п.

Так же говорится о «мерах длины»: это будет мерой Хесед.

— Хесед, включающий одну меру, — то есть сам Хесед.

— Хесед, включающий шесть мер.

— Хесед, включающий десять.

— Хесед, включающий десять мер до чрезвычайно больших чисел.

Поэтому общая мера длины — это Хесед. А меры, присутствующие в каждой конкретной сфере, определяют степень распространения того Хесед, который в ней измеряется. Но в общем виде можно сказать, что в мере нижней линии — Кав ха-Мида — заключена сила измерять длину, то есть Хесед, и измерять её в многочисленных различных и общих состояниях.

Глава 13. Ширина

Краткое описание: В главе объясняется ширина как мера Гвурь, раскрывающая длину. Показано, что ширина связана с Биной и Реховот ха-Нахар, а Кав ха-Мида измеряет длину и ширину вместе. Ширина сокращает или расширяет излияние, определяя меру Хеседа.

Ширина относится к своей природе, и потому она называется «Реховот ха-Нахар» — «пространства реки». Так же объяснялось выше: происхождение ширины относительно Ша"МР находится в Бине. Сущность суда относится к Гвуре. И в тайне Кав ха-Мида суд Гвурь проявляется не иначе, как через ширину, ибо ширина является её мерой.

Смысл в том, что длина существует, однако она скрыта и не раскрывается. Ширина же даёт длине расширение и раскрытие: она расширяет её и делает её явной. Если бы ширина не распространялась постоянно вместе с длиной, у длины не было бы никакого действия. Ведь природа существования длины происходит от Кетера и Хеседа, а они являются простым милосердием, однако остаются скрытыми и не проявленными. Когда они распространяются в тайне точки, это распространение раскрывает скрытые вещи. И об этом сказано: «Мудрость снаружи, мудрость в Реховот даст свой голос».

И Сохар объяснил в разделе Толдот, знак 4, что это отно-

сится к Бине, которая называется Реховот, и оттуда происходит Гвура в аспекте ширины. Поэтому эти два края связаны между собой — длина и ширина. Ширина соединяется с длиной крепкой связью, подобно связи Гвуры с Хеседом. Поэтому Кав ха-Мида измеряет их обоих вместе — длину и ширину. Ширина не отделяется от длины. Напротив, из длины следует ширина, а из ширины следует длина, поскольку посредством этих мер они соединяются.

Ширина может сокращать и расширять. То есть Гвура может уменьшаться или увеличиваться. Так она либо сокращает излияние, чтобы оно не спускалось вниз, либо расширяет его и предоставляет ему место для распространения. Поэтому мера длины будет зависеть от того, насколько увеличивается или уменьшается её действие согласно ширине. То есть Хесед распространяется настолько, насколько ему позволено распространяться, и его действие определяется тем, что постановляет суд Гвуры. Поэтому существуют две совместно измеряемые меры: длина и ширина.

Иногда суд и Хесед одновременно усиливаются, и тогда мера длины становится равной мере ширины. Это означает усиление этих мер, и тогда данное понятие приближается к квадрату, который будет объяснён далее, в главе 15.

Ширина не распространяется непосредственно на нижних, поскольку здесь она не является мерой непосредственного нисхождения. Однако она даёт расширение существованию, позволяя ему распространяться среди высших, спо-

собных это воспринять. Поэтому, когда ширина рассматривается отдельно, имеется в виду совокупность меры и её расширение ради высших, а не распространение вниз. По этой причине Кав ха-Мида иногда называется только шириной, а иногда двумя аспектами вместе — Кав ха-Мида, длина и ширина.

Глава 14. Глубина и высота

Краткое описание: В главе объясняется, что понятия глубины (отек) и высоты (ром) связаны с сокрытием и раскрытием, а также с мерами Нецаха и Хода. Показано, как направление распространения определяет, называется ли мера высотой или глубиной. Завершается указанием, что Кав ха-Мида измеряет обе эти меры.

Во многих местах Зоһара понятие «отек» связывается с сокрытием, так что его основной смысл относится к скрытому. И это соответствует стиху: «Из глубин я воззвал к Тебе, -теавыркАВА"Я», то есть речь идёт о том, что удаляется и ся, подобно сказанному: «Глубоко, глубоко — кто найдёт его?» Однако в отношении Кав ха-Мида невозможно объяснить это таким образом, поскольку здесь говорится о мере и величине тела, то есть о длине и ширине, глубине и высоте, как уже объяснялось. Следовательно, отек относится к понятию глубины, а ром — к понятию высоты.

После того как это установлено, понятие высоты можно объяснить соответствующим образом. Уже было объяснено -оПВ СП"Р, что слово «высота» относится к Нецах и Ход. этому мера высоты — это мера Нецаха, а мера глубины — мера Хода.

Однако возникает затруднение: глубина и высота не являются двумя совершенно отдельными понятиями, поскольку

-емзюни относятся к Вав Кацавот — В"К, а В"К имеют три рения, каждое из которых обладает двумя краями.

— У длины имеются два края — восток и запад.

— У ширины имеются два края — юг и север.

— У глубины, или высоты, имеются два края — верх и низ.

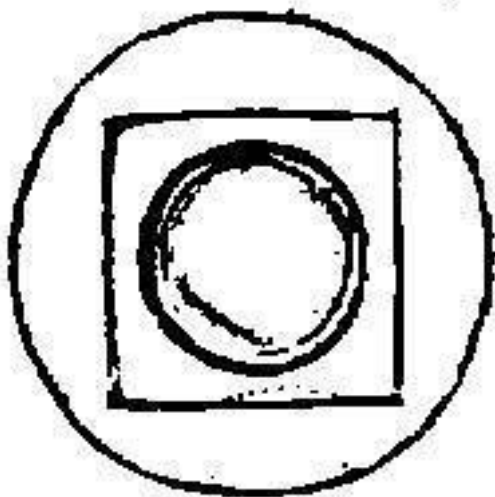
Можно сказать следующее. Если начать сверху и идти вниз, то есть если распространение Нецаха идёт к Ходу, это называется высотой, поскольку начинается с верхнего. Если же начать снизу, это называется глубиной, то есть движение начинается от Хода и приходит к Нецаху. Поэтому мера Хода называется глубиной, а высота — Нецахом.

Точно так же ширина идёт от севера к югу — к Хеседу, поскольку ширина всегда связана с длиной и удерживается в ней. Поэтому эти две меры включаются в данный аспект со стороны завершения. Длина идёт от востока к западу, к Хеседу, соединяя Тиферет с Малхут, чтобы распространиться на нижних, как уже объяснялось. А если объяснить, что центральная точка распространяется в глубину и высоту, тогда это будет распространением Нецаха и Хода, и всё это представляет собой один аспект.

Когда же Кав ха-Мида измеряет эти две меры, и их величина соответствует их собственным мерам, это называется в Кав ха-Мида «отека ве-рома» — глубиной и высотой.

Глава 15. Круг и квадрат

Краткое описание: В главе раскрываются соотношения круга и квадрата как образов духовного управления. Показано, что круг, происходящий из квадрата, соответствует лаМиферет и В" К, а квадрат, происходящий из круга, — хут и четырёх управлению. Кав ха-Мида измеряет сфирот то посредством круга, то посредством квадрата.



Видов круга много, и видов квадрата также много. Всё это основывается на материальном примере, посредством которого можно понять духовное. Можно обнаружить круг, происходящий из квадрата, и квадрат, происходящий из круга. Круг, происходящий из квадрата, уступает квадрату, и квадрат больше него. Но квадрат, происходящий из круга, — круг считается более значительным и большим по отношению к этому квадрату.

И вот: круг, происходящий из квадрата, меньше его на треть. Это соответствует тому, что Бина является квадратной, то есть обладает восемью сфирот: Бина, ХаГа"Т и НЭХ"ИМ. А Тиферет представляет собой *«игула де-нафик ми-ревуа»* — круг, выходящий из квадрата, и в нём имеются только В"К, то есть ХаГа"Т и НЭХ"И.

Смысл заключается в том, что этот круг является тем самым кругом, который постоянно упоминается в связи с Кав ха-Мида. Это распространение В"К, представляющее собой округлённое управление. Здесь дело обстоит не как с квадратом: это не высший квадрат, а *«ревуа де-нафик ми-го игула»* — квадрат, выходящий из круга. То есть Тиферет является квадратной в отношении четырёх управлений, или трёх Авот, а Малхут составляет четвёртое по отношению к ним. Либо речь идёт о НЭХ"И, а Малхут является четвёртой по отношению к ним, поскольку для каждой тройки существует четвёртая.

И вот в книге Кетера объясняется: *«Круг движется, квад-*

рат не движется». Смысл этого состоит в том, что Тиферет, являющаяся обладателем милосердия, управляет посредством В"К таким управлением, которое постоянно тягивает милосердие, без задержки. Это и есть данный круг: в нём управление происходит посредством непрерывного движения. То есть ни один из краёв не задерживает распространение излияния.

Но Малхут является квадратной. Это означает, что в ней присутствуют четыре различных управления, определяющих, что происходит с каждым аспектом по отношению к другому: одно воздействует на другое, одно проходит через другое, одно располагается напротив другого. Это тайна четырёх управлений, как будет объяснено в соответствующем месте, в главе 5. Поэтому *«квадрат не движется»*.

Итак, согласно этому порядку, Кав ха-Мида иногда измеряет посредством игула — круга, то есть посредством тайны В"К как округлённого управления со стороны Тиферет. А иногда он измеряет посредством ревуа — квадрата, то есть посредством тайны четырёх квадратных управлений, согласно сказанному выше, со стороны Малхут.

Глава 16. О числах и вычислениях

Краткое описание: В главе объясняется, что числа в каббалистических текстах не являются материальными, а выражают меру и включённость сфирот. Показано, как единицы, десятки, сотни, тысячи и десятки тысяч соответствуют различным сфирот и уровням раскрытия. Раскрывается связь чисел с именами и меры с духовными аспектами.

Нет сомнения, что всякое число, которое упоминается в связи с этим вопросом в Идра, у Мохар или в Тикуним, не означает буквально материальное число. Ведь после того как мы надлежащим образом отстраняем всё, что относится к материальности, нет сомнения, что понятие числа связано с материальностью, величиной и физической мерой. Однако смысл заключается в том, что число в высших мирах является основой сфирот, поскольку совокупность, содержащаяся в них, называется числом и пределом их существования.

Поэтому теперь следует исследовать меру чисел. И относительно этого мы скажем: сфирот как таковые, без исследования их внутреннего содержания, — это десять. Однако им соответствует определённое наполнение, а в общем для всех них вместе существует Имя АВА"Я, как будет объяснено в соответствующем месте.

Когда же мы исследуем отдельную сфиру, мы скажем, что

в ней имеются различные уровни включённости. Например, если мы говорим, что Бина включена из десяти, то, согласно этому, когда речь идёт о первом наполнении, мы скажем: относительно меры 1 — один, относительно 2 — два, относительно 3 — три и так далее до десяти. Но если речь идёт о наполнении совокупности, содержащейся в них, тогда относительно первой меры будет десять, относительно второй — двадцать, относительно третьей — тридцать, вплоть до числа ста. Если же мы будем говорить ещё о совокупности частного внутри этой совокупности, тогда скажем: первая мера, которая сама есть десять и включена из десяти, даёт сто; вторая даёт двести; третья — триста, вплоть до тысячи.

И ещё числа будут возрастать, указывая на тайну включённости: десять из десяти и десять из десяти, пока каждая мера не достигнет ребо, то есть десяти тысяч. Согласно этому, первая мера поднимается до одного ребо, две меры — до двух ребо, три меры — до трёх ребо, и так далее вплоть до десяти ребо. И ещё тысяча включается из тысячи, десять — из десяти, пока первая мера не достигнет десяти тысяч ребо; две меры — двадцати тысяч ребо; три меры — тридцати тысяч ребо, вплоть до ста тысяч ребо. Таким способом числа поднимаются от одной ступени к другой без конца, и всё это относится к тайне включённости.

И нет сомнения, что эта включённость в мерах происходит не случайным образом. Существует определённый аспект, который светит, и поэтому часть сфирот, содержащих-

ся в данной мере, светит по принципу десятков, а другая часть — по принципу единиц. Поэтому возникает величина тридцати двух, и о них говорится, что они являются собственно мерами: три из них — высшие, сияющие и включённые в десятки, а две из них простые, поэтому они не поднимаются столь высоко. Если же говорится о ста тридцати двух, тогда имеются шесть мер. Первая поднялась до определённой меры, включённой из десяти в десять, поэтому она даёт сто единиц меры. Три дают тридцать — поскольку каждая включена только в одну совокупность. Две же вообще не включены, поэтому они не поднимаются выше простого числа. И таким же образом числа поднимаются от одной совокупности к другой.

Теперь следует знать, из какого аспекта сфирот включаются из десяти, из какого аспекта они включаются в сто, из какого — понимаются как тысяча и из какого — как ребо.

До этого места существует система счёта в святом языке; после этого число снова возвращается к единицам, сотням, тысячам и десяткам тысяч — например: сто двадцать ребо, тысяча двести семьдесят ребо.

Единицы — это нижние числа. Они относятся к тайне Хе"Тех — М"Татро"Н. То есть это тайна: Алеф, Бет, Гимел, Далет, Хе, Вав, Заин, Хет, Тет, как объясняется в Тикуним. Это и есть тайна малого числа, относящегося к тайне хранителя Метáтрона (מטטרוֹן), который не является той же самой сфирой в состоянии общей включённости, поскольку вклю-

чённость создаёт единство. О нём сказано: «*И оттуда разделяется*» — Берешит 10:5.

Поэтому число общей совокупности не включает в себя всё целиком, а только ветви высшей формы — ветвь за ветвью от каждой сфиры. Это десять искр от Шхины, распространяющихся внутри неё. Каждая искра может подниматься до множества тысяч различных аспектов. Однако свет сам по себе достигает каждой из них: одна искра относится ко всей совокупности сфиры, а в Шхине имеются десять искр. Поэтому он называется Метáтрон (מטטרון) — то есть его -ачюлквмя Метáтрон (מטטרון). А сущность одной искры, ющей десять ветвей, распространяющихся к нему, называется Метáтроном в особенности. Однако Шхина является десятой, и все меры в ней являются десятками; всякое число десять происходит от неё. Так объясняется и число, упомянутое в Торе: общее число — десять, и они находятся в ней.

И также в отношении числа десять: это Тиферет, пять на десять. Однако эти пять включаются в соответствующий тиккун, согласно которому путь Древа Жизни составляет пятьсот лет. Тиферет представляет собой совокупность сотен. Каждая мера включена из десяти, а десять из десяти -сидают сто. Поэтому ט"ס образует буквы слова טמם — *тина*», а сто образует буквы טמס — «*локоть*», то есть мера в шесть тефахов, относящаяся к Тиферет, обладающей ше-акстью краями — Вав Кцавот. Она называется М"А, как зано: «*Как имя его?*» — Притчи 30:4. И М"А — это также

имя Малхут, как известно. И мы говорим: «*Не читай М"А, но МЕА — сто*». То есть Имя АВА"Я в своём наполнении даёт М"А — ם"ה ן"א ם"ה ן"א. Смысл выражения «*не читай -уло М"А, но МЕА*» состоит в том, что при его умножении чаётся десять раз по десять. Таким образом, М"А содержит десять букв, а сто — это десять сфирот, каждая из которых включена из десяти.

Бина поднимается до тысячи. Таково также объяснение -от слова ם"ה — «*алеф*»: оно связано с Биной. Именно со роны Бины сфирот, содержащиеся в ста, поднимаются — десять раз по десять — и становятся тысячей. Они поглощаются её светом, включаясь в неё, и становятся тысячами согласно мере их величины: одна, две или три. Такова форма слова ם"ה — «*тысяча*»: число возвращается от единицы к тысяче и от тысячи снова к единице, согласно тайне, указанной в тексте как ם"ה.

Десятки тысяч относятся к Хохме, поскольку все сфирот скрыты и не светят и не распространяются иначе, как по-авкубредством тайны Хохмы. И Имя АВА"Я наполняется -авызавми ם"ה ן"א ם"ה ן"א именно со стороны Хохмы. Она ется Рав — ם"ה, как сказано: «*Маслом святого помазания, помазанием святости*» — согласно приведённой в тексте формуле. Гадоль — «*великий*» относится к Хеседу, а Рав — «*многочисленный, великий*» — к правой Хохме, расположенной над Хеседом. Поэтому именно оттуда происходит понятие ребо для сфирот.

Иногда сфирот представлены как тысяча ребо. Согласно этому устанавливается, что пять светящих сфирот, со стороны пяти сфирот, дают пятьдесят со стороны Малхут; они являются тысячей со стороны Бины и ребо со стороны Хохмы. Поэтому иногда говорится: *«тысяча тысяч, ребо, пять тысяч и пятьсот»*. Таким образом, ребо относятся к Хохме, а *«тысяча тысяч»* — это Бина в Хохме, включённая в две тысячи светов, которые поднимаются от Бины. Это десять тысяч со стороны десяти, содержащихся в Бине, и пятьсот — пять сфирот со стороны Тиферет, пять упомянутых выше. Таков принцип для всех чисел.

При этом следует знать, что сфирот могут быть:

- пять — в тайне ХаГа"Т, то есть двадцать пять;
- десять — от Хесед до Йесода;
- семь — от Хесед до Малхут;
- восемь — от Бины до Малхут;
- девять — от нижнего уровня до Малхут.

Иногда от Кетера до Йесода, в состоянии заслуги, — четыре, то есть ХаНа"Т. Три могут быть КаХа"Н, или ХаГа"Т, или НаХ"И, согласно отдалённому порядку. Две могут быть Хо"Г или Не"Х. А одна может быть Малхут, Тиферет или Йесод. Согласно этим способам поднимаются и числа.

Пятьдесят поднимаются по пяти. Однако большая часть существования числа пятьдесят относится к Бине, поскольку пять — это Йесод этих пяти. Со стороны Малхут это связано с тем, что она обладает пятью буквами Хе. Так же семь от-

носится к семи, хотя большая часть семерок относится к Йесоду, а иногда — к Бине. Восемь относится к восьми, девять — к девяти, сто — к десяти, тридцать — к трём, двадцать — к двум. И таким образом следует выводить остальные случаи. Так же это происходит с сотнями, так же с тысячами и так же с десятками тысяч. И всегда числа обозначают сами числа, их совокупность и их свечение — высший свет, который светит в тайне Кав ха-Мида, Линии меры, как было объяснено.

И этот способ, относящийся к числам, распространяется также на меры. Если говорится о числе *«зратот»* — зрат, исследователь должен обратиться к объяснению: что означает зрат и на какой аспект соответствующей сферы указывает это число. Если говорится о таком-то числе *«амот»* — локтей, следует обратиться к смыслу меры ама. Если говорится, что такое-то число является намёком на определённый аспект, то смысл этого числа будет соответствовать указанному числу амот. То же относится к тефахам и вообще к любому числу и любой мере: каждое число и каждая мера имеют своё соответствующее значение.

Глава 17. О связи десятки

Краткое описание: В главе объясняется тайна связи десяти связей (кешер йуд кесарин) как меры Кав ха-Мида. Раскрывается, что связь соответствует букве йуд, которая включает весь Ацилут и соединяет десять сфирот в трёх аспектах. Показано различие между распространением и связью.

Распространение согласно мере Кав ха-Мида представляет собой связь десяти связей — кешер йуд кесарин, как сказано в нескольких местах в Тикуним и в Раая Мехеймна.

Объяснение таково: связь — это йуд (י'). Причина в том, что эта буква служит и принимает в себя весь Ацилут, подобно йуд. Ведь йуд является одной точкой и включает в себя десятку, и в ней заключена тайна связи всего Ацилута. То есть йуд включает соответствующие уровни — йуд, вав и далет, Малхут, — и в ней заключена вся десятка, во всей полноте, как объяснялось в предыдущих главах. И вот эта связь соединяет всё, что получает и принимает. Поэтому именно эта буква связывает все свои сокровища внутри себя.

Следовательно, всякий раз, когда говорится о тайне Кав ха-Мида, имеется в виду связь посредством меры, которая измеряет полноту категории йуд. Это тайна связи *текиа*, *шварим*, *труа*: в ней есть правая сторона — йуд, левая — далет, середина — йуд, и она соединяет всё. Кроме того, в

ней содержится тайна десяти сфирот, как сказано: «десять-идересюктей длина» — КР"Ш. То есть связь. Одна — вав; на меры — далет, то есть ширина КР"Ш. Это тайна йуд, как объяснялось, ибо она связывает десять сфирот внутри себя в трёх категориях:

- одна направлена вверх — к Кетеру;
- другая вниз — к Бине;
- третья находится посередине.

Это буквально тайна йуд, в которой присутствуют три аспекта: категория Даат для Кетера, далет для Бины и йуд для Хохмы. И всё это сводится к одному смыслу.

Всякий раз, когда распространяется Кав ха-Мида, он образует полноту категории йуд — связь. Есть категория простого распространения и есть категория связи. Тайна распространения относится к остальным буквам, тогда как связь относится к категории йуд, как объяснялось. И когда становится известна категория йуд, говорится, что она «связала». В общем смысле это Хохма, в которой заключён весь Ацилут: он связывается сверху вниз и вновь поднимается вверх, пока не включает всё.

Глава 18. Мера локтя (ама) и его тайна

Краткое описание: В главе рассматривается мера локтя (ама) как выражение Тиферет и буквы Вав в Имени. Показано, что обычная мера локтя составляет шесть тефахов, а локоть сосудов (ама ха-келим) — пять, поскольку в нём сокрыт Йесод. Раскрывается, как при наполнении женское начало получает шестёрку от мужского.

Локоть поднимается до тэа, а тэа поднимается до эт"т, и это мера Тиферет, представляющая собой распространение ЙК. Поэтому мера составляет шесть тефахов. То есть локоть живота, поскольку живот — это ВАК, и это категория вав, размер которой составляет один локоть, как известно, поскольку она включает шесть сфирот.

Всякое измерение локтей относится к тайне Тиферет, обозначаемой буквой вав в Имени, как известно. Так же в трёх локтях находится тайна алеф — Имя йуд, то есть Имя АВА"Я. А в трёх — его наполнение, то есть יו"ד ה"א ו"א, числовое значение которого даёт ת"ח. Итак, в этом локте Имя присутствует как простое Имя и как наполненное. Ибо в Тиферет Имя иногда бывает в простом виде, а иногда — в наполнении.

Поэтому сказано: «Не читай ㄊㄨ [тэ], но читай ㄊㄨㄣ

[тэа]». И поэтому ама поднимается до тэа. Поскольку десять сфирот включены в Тиферет, они являются тэа. Эти тэа представляют часть Тиферет, корнем которой является вав, и они приходят кругами вниз посредством Имени, которое намекает на них и включает десять, как объяснялось.

Существует также ама ха-келим, «*локоть сосудов*», длинной в пять тефахов. Это Малхут, называемая сосудом. А в этой аме нет вав, поскольку буква hey подвешена сверху к йуд, а её числовое значение — пять. То есть в ней пять сфирот, но отсутствует тайна Йесод — тайна мужского начала.

Однако когда она наполняется, женское начало зависит от мужского, который приходит к ней, и тогда в ней появляется шестёрка, завершающая Йесод. Поэтому обычная мера ама ха-келим составляет пять тефахов — вследствие сокрытия Йесод. И всё это сводится к одному смыслу.

Глава 19. Зерет, тефах и мера ама

Краткое описание: В главе объясняется мера зерет как три тефаха и её связь с полной мерой ама. Показано, что зерет образуется из трёх вав, соответствующих правой, левой и средней сторонам, и раскрывается тайна НэХ "И и пяти пальцев.

Зерет — три тефаха, то есть часть полной меры ама. Смысл в том, что Тиферет представляет собой полный локоть, включающий десять сфирот. Это шесть тефахов. А две буквы ней — каждая из них включает три сфирот. Верхняя -редофей включает ХаГа"Т. Она является ней, в которой жится тайна трёх вав — «вайиса, вайаво, вайет», и поэтому составляет три тефаха, поскольку Тиферет включает ВАК. Бина — три, а Малхут — пять. Таким образом, тэа составляют три, то есть два зерета.

Смысл в том, что зерет состоит из трёх вав, происходящих из вав, находящихся в ама:

- правая;
- левая;
- средняя.

Они образуют букву ней, числовое значение которой пять, то есть пять пальцев. При соединении трёх тефахов вместе они образуют пять, поскольку Хесед и Гвура поднимаются к НэХ"И и включаются друг в друга. Это тайна двух групп

— четырёх и пяти пальцев. Они распространяются в пяти пальцах в той мере, в какой способны вместить, поскольку распространяются и не принимаются целиком.

Поэтому это тайна четырёх пальцев, причём каждый палец включает три:

- правую;
- левую;
- среднюю стороны, —

-орпсаро есть упомянутые три вав. Такова тайна Н"Х: страняющиеся части становятся зеретом — от слова, означающего рассеивание, поскольку три вав — Хесед, Дин и Рахамим — рассеиваются в пяти сфирот. Пять сфирот рассеиваются в пять пальцев во всей их силе посредством упомянутых частей. Поэтому зерет — это три тефаха, как известно, а ама — два зерета, то есть две буквы hey, как объяснялось.

Глава 20. Тефах, зерет и две буквы ней

Краткое описание: В главе объясняется, что тефах в общем смысле относится к Малхут, а зерет — к Бине. Показано, как пальцы, соединяясь и распространяясь, образуют зерет и тефах, и как это соответствует двум буквам ней. Завершается указанием, что Тиферет имеет два зерета.

Тефах в общем смысле относится к Малхут. Причина заключается в том, что тефах представляет собой совокупность пяти пальцев, соединённых вместе и образующих тефах. В этом отношении они являются зеретом.

Однако зерет составляет три тефаха, поскольку пальцы распространяются, и каждый палец разделяется на три части: Хесед, Дин и Рахамим. Когда же все три тефаха соединяются, они образуют одну часть — один тефах, одну меру. Это Малхут, которая принимает и собирает все сфирот.

И порядок пальцев связан с тайной меры трёх сторон, представляющих четыре направления, которые соединяют -огетака, — четыре сфирот ХаГа"Т–Малхут. Это четыре рии Малхут, которая называется Годаль, как сказано: «*Ке-мет эба'т тахта'ни ани*».

Следовательно, зерет — это распространяющаяся буква ней, а тефах — буква ней, которая собирается и сжимается.

И всё это относится к одному понятию. Поэтому существуют две буквы hey:

— распространяющаяся hey — это Бина, а Малхут в ней обозначается через зерет;

— сжимающаяся hey — это Малхут, а Бина в ней выражена посредством тефаха.

В общем виде: зерет — Бина, тефах — Малхут. Поскольку Тиферет происходит от Бины, о нём сказано, что он имеет два зерета, как сказано: «*Тефах — два в матте*».

Глава 21. Пять пальцев

Краткое описание: В главе объясняется, что обычный палец относится к Бине, а пять пальцев соответствуют пяти сфирот ХаГа "Т Н" Х. Мера их измерения относится к зерету и тефаху как частным категориям меры. Простой палец указывает на тайну Вав — Тиферет в аспекте Бины.

Обычный палец относится к Бине. Однако пять пальцев -тө— это пять сфирот ХаГа"Т Н"Х. Но мера их измерения носится к тайне категории, находящейся ниже ама: это зерет и тефах, поскольку это частная категория меры — отдельная часть меры.

Когда говорится «пять пальцев», это указывает на их распространение, но ещё не на саму меру. Однако если говорится просто «палец», это указывает на тайну Вав, то есть Тиферет в частной категории, являющейся частью зерета, а именно Бину. Как сказано: «палец Бога» (אצבע אלהים).

Глава 22. Меры, категории и числа в Кав ха-Мида

Краткое описание: В главе объясняется, что различные меры — румх, пядь, пальцы — соответствуют отдельным сфирот и не образуют друг друга. Показано, что Кав ха-Мида измеряет множество мер как одно существование, а числа и миры выражают категории сфирот.

Согласно намёку, эти меры — три: румх, пядь, пальцы, представляющие собой известные категории, соответствующие сфирот. Это указывает на то, что не всякая мера указывает на одну и ту же вещь. Поэтому не следует удивляться, если говорится о пяти пальцах, но из них не образуется одна пядь, поскольку тефах является сфирой и известной измеряемой категорией, а пальцы также являются известной категорией. Как же несколько известных категорий могут соединиться и образовать одну сфиру? Это невозможно.

И хотя в материальном представлении такое соединение имеет смысл, в духовном представлении это не так. Поэтому несколько тефахов не соединяются, чтобы образовать одну амму, и несколько зератот не соединяются, чтобы образовать аммот, поскольку каждая отдельная категория существует сама по себе, каждая сфира существует сама по себе, и свет существует сам по себе. Однако Кав ха-Мида измеряет

множество зератот, множество аммот и множество тефахов. Это всё относится к одной категории.

Ацилут нисходит от одной нижней категории к другой, одна за другой, до определённого числа, согласно тому, что мы объяснили относительно чисел в С"П, глава 16. И всегда это одно существование меры, которое распространяется от одного к другому, затем возвращается и нисходит, одна за другой, много раз, одна вслед за другой. Это и есть распространение данной меры и её нисхождение в существовании самой этой меры: сколько различных проявлений она имеет, одно за другим, пока не достигает степени раскрытия или пока Кав ха-Мида не приходит измерять другие меры.

Так же множество зератот или множество тефахов — всё это высшие света и категории сфирот, как мы уже писали о категории числовых сфирот, когда объясняли вопрос чисел. И таким же образом обстоит дело с категориями миров. Так, тысяча миров представляет собой категорию сфирот. Их нисхождение связано с определёнными действиями и определёнными аспектами; поэтому существует определённая мера и определённое число, как мы объяснили относительно числа и сфирот.

Глава 23. Дробные меры, зерат и двенадцать АВА

Я

Краткое описание: В главе объясняется, как мера может делиться на дробные части — половины, трети и шестые

— и как это связано с зератом и двенадцатью АВА " Я. Показано, что разделение меры относится к Тиферет, а её зависимые части — к НЭХ " И и Малхут.

Суть меры существующего в отношении Кав ха-Мида состоит в том, что мера, которая обнаруживается, не остаётся только нижней мерой — не только аммой и не только тефахом. Она может обнаруживаться посредством дробных частей и дробных дробей: половины зерата, половины половины, трети, третьей части и так далее — третьей и четвёртой частей.

Но как возможно, чтобы известная мера или известная сфера могла разделяться на такие части? Следовало бы предположить, что эта сфера должна быть подобна остальным сфирот: подобно тому как другие сфирот не допускают разрушения и разделения, эта сфера также не должна допускать частей. Поэтому следует исследовать числовое соотношение половины, половины половины, половины и трети, двух третей и т. д., чтобы увидеть, представляет ли каждая из этих частей самостоятельную вещь или только часть вещи. И выясняется число, способное вместить эти части, — восемь.

После того как это выяснено, скажем: зерат — это половина аммы, как мы объясняли; амма состоит из шести тефахов, а зерат — из трёх. Однако эти три соответствуют шести в двойном отношении, поскольку буква ן Бины включает три сфирот, проявляющиеся в Тиферет, то есть ХаГа"Т, как мы объясняли. Каждая из этих трёх частей равна всей категории

Тиферет, поскольку Бина является матерью Тиферет и причиной всех сфирот. Следовательно, эти три высшие сфирот значительно превосходят категорию Тиферет.

Зерат соответствует Бине, и в ней находятся три АВА"Я. В каждом из них содержится тайна соответствующего соединения, то есть יְהו"ה, יְהו"ה, יְהו"ה. Это буквы, относящиеся к двенадцати АВА"Я, как мы объясняли в С"П, а в нескольких местах это будет объяснено в Тикуним, с Божьей помощью. Поэтому здесь имеются:

- три йод;
- три первые hey;
- три йод;
- три последние hey.

Согласно этому, зерат разделяется на несколько частей в соответствии с указанными категориями.

— Если это треть, здесь имеются три трети, и это будет первая из них.

— Если имеются две трети, это будут две шестые.

— Если имеется половина зерата, будут шесть букв — то есть шесть АВА"Я.

— Если имеется половина половины, будут три АВА"Я — три буквы из двух [частей], поскольку они делятся на три вплоть до трёх шестых, которые соответствуют четырём АВА"Я; каждая треть затем делится на четверти и половины, вплоть до четырёх букв, как мы объяснили.

-а Такова тайна АВА"Я, разделяющихся на упомянутые

сти, как мы объяснили. Поэтому здесь нет ничего далёкого — от того, что иногда двенадцать АВА"Я измеряются кратко, а иногда измеряются шесть АВА"Я, или три АВА"Я, или четыре, или восемь — в соответствии с соединением шестых частей, как мы объяснили.

Причина же разделения двенадцати АВА"Я на отдельные части зависит от Тиферет, которая подобна разделённой луне и изменяется. Поэтому соответствующая категория определяется тем местом, в котором находятся эти зависимые части. Поскольку в Тиферет мера всегда зависима, и разделённая мера относится именно к Тиферет, то это соотносится со сфирот НэХ"И, поскольку они находятся ниже Тиферет — в соответствии с тем аспектом, который прежде находился выше. Они разделяются ниже — в Нэцах и Ход, ещё ниже — в Йесод, а более всего — в Малхут, которая опускается ниже этих трёх, как известно.

Глава 24. Три категории Кав ха-Мида: Бина, Тиферет и Малхут

В главе объясняются три категории, посредством которых Кав ха-Мида измеряет сфирот: Бина, Тиферет и Малхут, обозначенные буквами ל, ו, ט. Показано, как эти категории выводят сфирот из сокрытия к речи и раскрытию, а также их соответствие нёбу, выражению и губам.

Эти буквы указывают на три части, посредством которых Кав ха-Мида разделяет измерение сфирот — выше и ниже. Это три категории, расположенные в порядке Кав ха-Мида. Они связаны с Биной, с Тиферет и с Малхут.

Бина подобна морю, в котором нет предела. Посредством этих трёх категорий море удаляется от своих суровых судов и производит гемель, чтобы её суды не распространялись. Таковы категории Бины в тайне Кав ха-Мида: ט, категория Тиферет — ו, и категория Малхут — ל.

Эти буквы являются инструментами для того, чтобы вывести Бину из скрытого состояния и сделать её явной. Именно поэтому сказано, что сфирот являются голосами, как мы -ижуранб объясняли в Зоһаре: «Бина — ט». Эти голоса не ваются внизу иначе, как посредством трёх категорий.

Хет (ט) — это нёбо, из которого исходят голоса; эти голоса -ежарыв— сфирот из состояния их сокрытия. Вав (ו) — это

ние, обозначающее то, что выводит голоса, чтобы привести их к речи и раскрытию. Ламед (ל) — это «*баиня, парящая в воздухе*», то есть губа, где находятся зубы, и посредством которой производится речь.

Таковы три категории:

— פ — Бина;

— י — Тиферет;

— ל — Малхут.

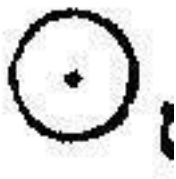
И это есть аспект Кав ха-Мида, посредством которого измеряются меры и величины высших сфирот. В Тикуней Зоһар объясняется, что представляет собой этот принцип; здесь я соберу основные положения сказанного там.

Глава 25. Мера точки и тайна Танат

Краткое описание: В главе рассматривается мера точки как тайна Хохмы, Бины и Даат, включённых в Танат. Показано, как Хохма как Буцина де-Кидушин раскрывает святость, а Бина служит её чертогом. Раскрываются два аспекта Танат и их связь с Кав ха-Мида.

Теперь — мера точки, согласно тому, как это представляется в Тикуней Зоһар и в нескольких Тикуним.

Хохма является Буцина де-Кидушин, то есть «Светильником освящения», который представляет собой тайну святости. Поэтому относительно невесты говорят: «Да будешь ты посвящена, как посвящённое святыне». Смысл этого — исправление трёх сфирот, то есть тайна «точки в её чертоге».



Бина является чертогом Хохмы. И внутри буквы

י

находится

,

, то есть точка внутри её чертога. Это сила

פ

. А буква

י

запечатывает и скрывает Бину и Хохму, поскольку она не распространяется и не даёт распространения управлению. В этом заключается тайна Танат, который запечатывает и скрывает всё таким образом.

Эти три сфирот — Хохма, Бина и Даат. Они соединены в нём, и в них скрывается весь Ацилут; посредством их распространения он распространяется и раскрывается.

Существует один аспект Танат и другой аспект Танат, поскольку существование Бины, Даат и Хохмы соединяется во множестве различных категорий. Поэтому каждая из этих категорий может называться именем Танат. Пока Хохма, Бина и Даат включены в него и существует высшая категория Танат, всё это связано с тайной буквы י, которая раскрывает свою сущность наверху, принимает внутрь себя Бину и Даат и становится Танатом, приводящим в движение все сфирот.

Отсюда и далее всякая категория, которая устанавливается вплоть до распространения Тиферет в своё место, пока она относится к Хохме, Бине и Даат, включённым друг в друга, является категорией Танат.

Из этих категорий раскрываются две:

— либо Бина и Даат в Хохме — это первый Танат;

— либо Хохма и Даат в Бине — это второй Танат.

Поэтому Кав ха-Мида имеет три Таната: один раскрытый, а другой скрытый — каждый соответственно своему отношению к другому.

Глава 26. Тайна «вилок»: соединение Хеседа и Гвуры

Краткое описание: В главе объясняется тайна «вилок» как соединения и взаимного включения сфирот, прежде всего Хеседа и Гвуры. Показано, что «вилки» относятся к Кав ха-Мида и действуют ниже него, связывая правую и левую стороны. Раскрывается, что они изменяют меру в соответствии с той сфирой, в которой удерживаются.

Вот три «вилки», то есть в соответствии с числом того, кто держит, подобно мясу в котле, которое удерживается вилкой. Смысл же «вилки» — это тайна соединения и единения сфирот, как я объяснил в нескольких местах. Распространим этот пример на аспект Хеседа: он включается в Гвуру и полностью удерживается в ней — это Хесед в Гвуре. И выходит аспект Гвуры, включается в Хесед и удерживается в нём — это Гвура в Хеседе. Эти аспекты обозначаются названием «вилки», то есть один аспект включается и удерживается в другом, и один — в другом. Число этих «вилок» соответствует числу сфирот, которые соединяются друг с другом, чтобы связать суд и Хесед.

Поэтому понятие «вилки» встречается только ниже того, что называется Кав ха-Мида — Линия меры, которая измеряет правую и левую стороны. Необходимо включить и свя-

зать правую сторону с левой, а левую — с правой. Однако выше этих сфирот не требуется никакого соединения, поскольку всё там едино и связывается само собой. Но поскольку существование рассматривается как имеющее правую и левую стороны, необходимо связать одно с другим и одно в другом посредством этих «вилки». Именно они являются упомянутыми выше аспектами, как объясняли мудрецы: они представляют собой тайну Вав"ов — шести концов, идущих от Хеседа к Гвуре и шести концов, идущих от Гвуры к Хеседу. -oПричина в том, что «вилки» являются аспектом Вав"ов, гласно тайне букв Вав, распространяющихся от одной стороны к другой.

Смысл этого можно представить следующим образом: они изменяют меру в соответствии с мерой сферы, в которой они удерживаются. То есть если они происходят от Хеседа и входят в Гвуру, они превращаются в проявление Гвуры и её судов. А если они происходят от Гвуры и входят в Хесед, то там они превращаются в проявление Хеседа и милосердия. Поэтому они уподобляются вилкам: они удерживают меры и связывают их одну с другой, переводя одну в другую, посредством чего устанавливается единение. Материальная аналогия здесь известна как образ духовной аналогии.

Глава 27. Буцина, Нециса и тайна Линии меры

Краткое описание: В главе объясняются названия Линии меры — Буцина и Нециса — и различные толкования слова Кардинута. Раскрывается, что Кетер оценивается со стороны нижних сфирот, а мера создаёт промежуточный аспект между измеряющим и измеряемым. Приводится аналогия со светильником и мерцающими искрами.

В словах Рашби мы находим выражение Кав ха-Мида — Линия меры. В других местах иногда говорится Буцина де-Кардинута, а иногда просто Буцина. Слово Буцина означает «светильник», как мы переводим: *«при возжигании тобою светильников»* — «Буцина».

Относительно слова Кардинута существуют три версии.

— В некоторых местах Мохар¹⁷ читает Кадерта, и это слово означает «чернота», указывая на чрезвычайную степень сияния, подобно сказанному: *«Он сделал тьму покровом Своим»*. Смысл также связан со стихом: *«И ныне не видят света; светел Он в облаках»*, как объяснено в начале Сефер ха-Бахир.

— Некоторые объясняют это слово как обозначение серы, поскольку «деревья гофер» переводятся как «деревья Кедроса». В таком случае имеется в виду прилипание высшего

света к нему, подобно прилипанию огня при его распространении.

— Есть и такие, кто читает Беталһу Кедартан, и некоторые из них так же объясняют это слово в Арухе.

Однако из этого нет доказательства значения слова Кардинута. Разве что написано: *«и под горой Ты поставил его на горы Арарат»* — и это переводится как «горы Кардо». Если предположить, что перевод слова «Арарат» имеет целью указать на высокие горы, это было бы подходящим доказательством для Кардинута, как слова, обозначающего высоту или возвышение. Однако кажется, что это название места. И тогда мы вообще не узнаём из этого значения слова Кардинута.

В некоторых местах сама Линия меры называется Нециса. Я искал объяснение этого, но не нашёл, кроме того, что трижды слово, связанное с поиском, переводится как Нация: *«будешь искать её»* — «тенация», «ищи» — «тенация», и тому подобное. Если поэтому сказать, что Нециса происходит от этого корня, это будет очень натянутым объяснением. Поэтому в местах Тикуней Зоһара, где в связи с Кав ха-Мида говорится Нециса де-Кардинута, если читать Нециса де-Кадерута, это означало бы *«ищущая во тьме и на рассвете»*, однако для такого толкования нет ни основания, ни достаточного объяснения. А если читать Нециса де-Кардинута, то мы также не знаем его значения.

В Пророках, в разделе 14, написано: *«И между прохода-*

ми, которыми Ионафан хотел перейти к стану филистимлян, был зуб скалы с одной стороны и зуб скалы с другой стороны; имя одного — Боец, а имя другого — Сене». Радак объясняет, что значение этого названия нам неизвестно. Только Ионафан перевёл Боец как «*Меируеита*». А выражение, означающее «гладкое место», связано со словами мудрецов о речной заводи. И выражение «*на скользких местах*» переводится как «*в тёмном, в гладком месте*», и подобным образом. Всё это объясняется в Арухе, в статье שר"נ. Если исходить из этого, слово Нециса можно было бы объяснить от слова Ницоц — искра, и тогда оно означало бы «гладкость». Но здесь нет ни захвата, ни какого-либо известного действия. Поэтому такое объяснение, по-видимому, не соответствует данному вопросу.

Мне представляется следующее: поскольку иногда это называется Нециса, иногда Буцина, а всё это является одним понятием и относится к одному смысловому уровню в языке Иерусалимского Талмуда, имеется в виду светильник. Что же касается трёх Кардинута, или Кардинута, то это следует понимать как выражение возвышения и подъёма, согласно тому, на что указывает это слово.

Однако Аризаль, незадолго до своей кончины, объяснил в отношении Тикуней Зоһара удивительный принцип, относящийся к Кетеру: Кетер оценивается не сам по себе, а со стороны нижних сфирот. Он дал этому объяснение и привёл притчу о светильнике. Глаза, смотрящие на него, восприни-

мают его свет, и от этого пламя и искры светильника начинают мерцать перед глазами наблюдающего. Поэтому сфирот смотрят на Кетер и взирают на него; посредством этого они производят тикуним — исправления, которые мерцают в соответствии с их соответствующими аспектами. Но не следует понимать это так, будто сам Кетер со своей собственной стороны имеет эти тикуним. Эту предпосылку я подробно объяснил в Эйн Роэ, часть 2.

Поэтому Кетер называется Нециса, чтобы показать тайну его тикуним — подобно мерцающему блеску, который видит глаз наблюдающего. Таково же понятие меры: сама по себе она не имеет ни определённой величины, ни меры, однако она измеряет и устанавливает величину относительно того, что измеряется. Для восприятия наблюдающего она создаёт промежуточный аспект между собой и измеряемым. Это и есть Кав ха-Мида — Линия меры. Поэтому она называется Буцина, от мерцания светильника.

А выражение три Кардинута содержит намёк, как объяснялось: когда светильник поднимается всё выше и выше и удаляется от находящегося под ним, вследствие этого удаления те искры начинают мерцать, подобно языкам пламени, перед глазом наблюдающего, создавая промежуточное состояние между видящим и видимым. Если же мы скажем, что Кардинута означает «мрак» и «черноту», это также будет согласовываться со смыслом: именно под покровом тьмы скрывается Кетер, и расстояние, существующее между ним

и остальными изощедшими сущностями, создаёт это существование — тикуним, измерения и величины. И всё это восходит к одному месту. А если мы читаем Кардинута — то есть последняя форма чтения остаётся קרדממט.

Глава 28. «Облачённая» (

מעולפת

)

Краткое описание: В главе объясняется понятие «облачённой» (מעולפת) применительно к Кав ха-Мида. Показано, что в начале распространения Линия меры не является облачённой, но при завершении измерения и собирании силы она скрывается и облачается в саму себя. Различаются два вида облачения — до распространения и после него.

Это происходит из написанного: «Тысячи сапфиров» — от выражения «и она взяла покрывало и покрылась им», то есть в значении покрытия и облачения. Ибо когда Кав ха-Мида — Линия меры — измеряет и распространяется, она не является «облачённой», а распространяется дальше и производит измерение. Но когда её сила облачается согласно её замыслу и больше не измеряет, в ней ничего не недостаёт, поскольку она пребывает в покое, а её воля состоит в том, чтобы измерять и определять величину. Однако она скрывается, облачается и покрывает свою силу внутри самой себя и больше не измеряет.

Но поскольку в её существовании остаётся возможность измерять, это называется меулефет — «облачённая». Это по-

добно человеку, который укутывает самого себя и не выводит своё действие наружу. Смысл состоит в том, что в начале распространения она никогда не бывает облачённой, поскольку она распространяется и измеряет. Однако ниже, когда она начинает входить в Ацилут сфирот, где возникает облачение, и её существование останавливается, так что она больше не измеряет, её сущность облачается в саму себя и не устанавливает меру; она лишь пребывает как сила своего собственного действия.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.