



אשכולות
КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
ЭШКОЛОТ
www.eshkolot.ru

20-23
ИЮНЯ
2021



Летняя
экспедиция

РАУСНА
РУССКАЯ
АТЛАНТИДА

Любавичи / Велиж / Невель / Ильино

МЕРОПРИЯТИЕ ПРОХОДИТ ПРИ ПОДДЕРЖКЕ
GENESIS PHILANTHROPY GROUP

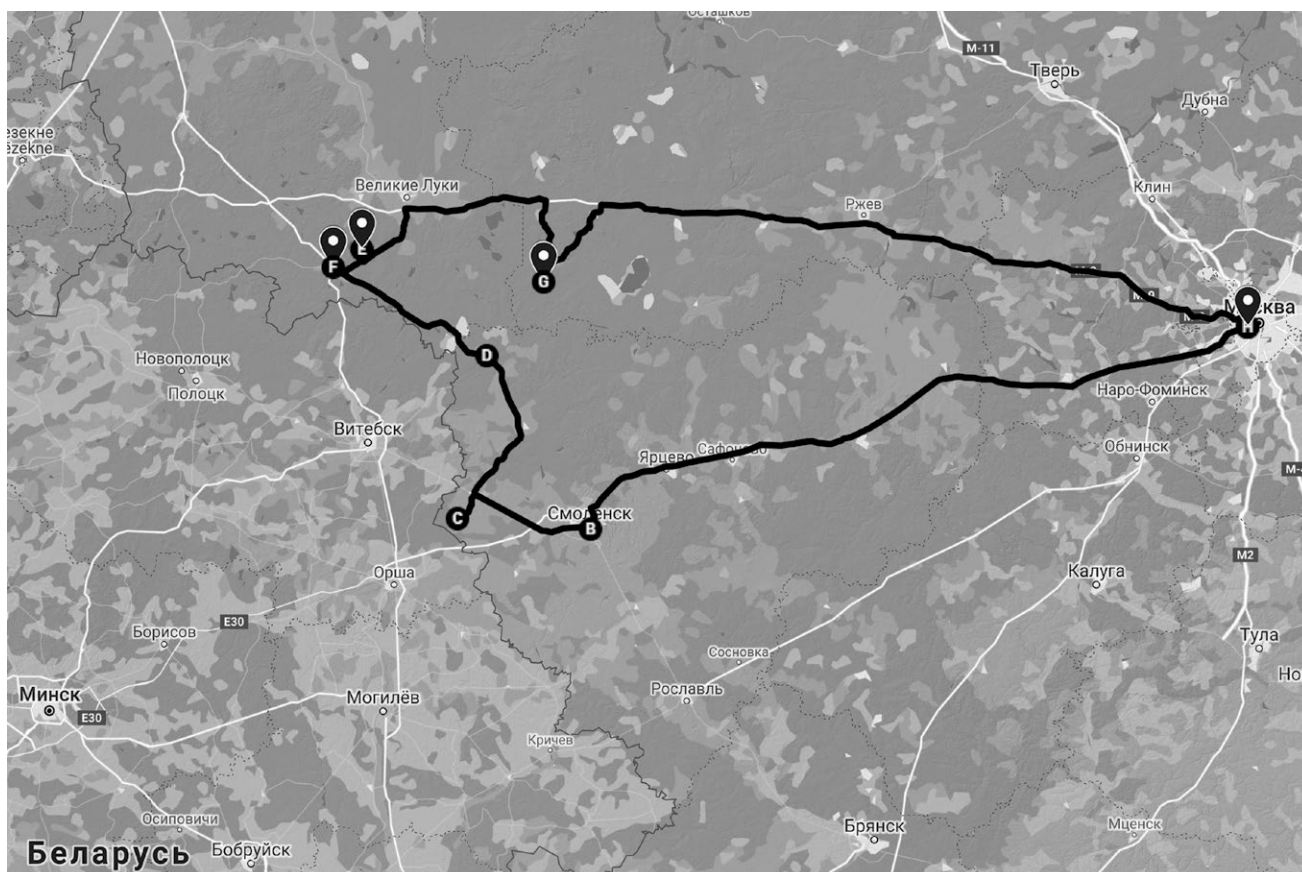


GENESIS
PHILANTHROPY
GROUP

Содержание

МАРШРУТ	2
РАСПИСАНИЕ	3
КОМАНДА	5
ПРЕПОДАВАТЕЛИ	5
УЧАСТНИКИ	6
ТЕКСТЫ	11
Залман Шнеур. Шклов	11
Залман Шнеур. Дядя Зяма взыскует грядущего мира	12
Дов Бер Шнеури (Мителер ребе). Трактат об экстазе	21
Менахем-Мендл Шнеерсон (Цемах Цедек). Дерех мицвотеха	30
Матвей Каган. Недоуменные мотивы в творчестве Пушкина	53
Справочник эпитафиста	80
Нигун «Эсн-эсцех»	86
Нигун «Аз Машиах вет кумен»	86
Нигун «Дунай»	87

Маршрут



Расписание

20 июня (ВС)

7.00	Выезд из Москвы (Кутузовский, 38)
13.00 – 14.00	Обед (Смоленск, синагога)
14.00 – 15.00	Лекция В. Дымшица «Введение в историческую географию региона» (Смоленск, синагога)
15.15 – 16.15	Переезд в Любавичи
16.30 – 17.15	Лекция В. Дымшица «Любавичи земные и небесные» (синагога)
17.15 – 18.15	Полевое занятие М. Гордона «Любавичи – центр хасидизма» (прогулка)
18.15 – 19.45	Занятие Й. Реева «Хасидские тексты: медленное чтение» (синагога)
20.00 – 21.00	Ужин (Дом Ребе)
21.00 – 22.30	Занятие М. Гордона «Любавичские нигуны» (Дом Ребе)

21 июня (ПН)

8.00 – 9.00	Завтрак (Дом Ребе)
9.00 – 11.30	Полевое занятие М. Гордона «Эпиграфика еврейских кладбищ» (синагога, кладбище)
11.45 – 13.15	Занятие Й. Реева «Хасидские тексты: медленное чтение» (синагога)
13.30 – 14.30	Обед (Дом Ребе)
14.45 – 15.30	Лекция В. Дымшица «Велижское дело» (синагога)
15.30 – 16.30	Переезд в Велиж
16.30 – 18.30	Полевое занятие М. Гордона в Велиже «Карта Атлантиды»
18.30 – 19.30	Переезд в санаторий «Голубые озера» (Невельский район)
19.30 – 20.30	Ужин (санаторий)
20.30 – 22.00	Занятие М. Гордона «Невельские нигуны» (санаторий)

22 июня (ВТ)

7.30 – 8.30	Завтрак (санаторий)
8.30 – 9.00	Переезд в Невель
9.00 – 11.00	Полевой семинар (музей, городское ориентирование)
11.30 – 13.00	Лекция В. Дымшица «Невель: история и этнография» (библиотека)
13.00 – 14.00	Обед (кафе «Кукушка»)
14.00 – 16.00	Полевой семинар М. Гордона «Как увидеть то, чего нет» (кладбище)
16.30 – 18.00	Лекция М. Гордона «Невель как центр Хабада» (библиотека)
18.15 – 19.45	Занятие В. Дымшица и Й. Регева «Невельский философский кружок» (библиотека)
20.00 – 21.00	Ужин (кафе «Кукушка»)
21.00 – 21.30	Переезд в санаторий
21.30 - 22.30	«Сипурим-лес». Спектакль-инсталляция А. Сильвестрова и У. Гершовича (санаторий)

23 июня (СР)

9.30 – 10.30	Завтрак (санаторий)
10.30 – 11.30	Занятие Й. Регева «Хасидские тексты: медленное чтение» (санаторий)
12.00 – 13.00	Лекция В. Дымшица «От местечка до колхоза» (санаторий)
13.30 – 14.30	Обед (кафе «Подворье», М-9)
15.30 – 17.30	Полевой семинар М. Гордона в Ильине «Проявление имен»
17.30 – 22.00	Возвращение в Москву

Команда



Семен Парижский
Программный
директор
+79250974191



Светлана Бусыгина
Административный
директор
+79164461627



Анна Гершович
Менеджер экспедиции
+79163523302



Юлия Гаврилова
PR
+79266120754



Галя Петренко
Координатор по связям
с участниками
+79161887255

Преподаватели



Валерий Дымшиц, Санкт-Петербург
Фольклорист, антрополог, литературовед. Доктор химических наук. Работает в Европейском университете в Санкт-Петербурге. Член редколлегии журнала «Народ Книги в мире книг». Переводчик стихов и прозы с идиша, английского и немецкого. Член творческого союза «Мастера литературного перевода»



Мотл Гордон, Москва
Исследователь и исполнитель еврейского музыкального фольклора, преподаватель идиша, глава общины «Среди своих».



Йозель Регев, Санкт-Петербург
Доктор наук (PhD) (Еврейский университет в Иерусалиме). Закончил пост-докторат в Институте философии Католического университета в Лёвене. В настоящее время – доцент Европейского университета (Санкт-Петербург).

Участники экспедиции



Арсений Агроскин

Москва

Магистрант Еврейского университета в Иерусалиме.



Вика Аптекман

Москва

Лектор-экскурсовод в Пушкинском музее в Москве.



Наталья Берновик

Санкт-Петербург.

Филолог, окончила Санкт-Петербургский государственный университет (ВА, МА).



Наталья Голова

Борисов, Беларусь

Окончила Беларуский государственный университет культуры и искусств, режиссёр.



Ксения Гуревич

Москва

Магистрантка Центра социальной антропологии РГГУ, работает финансистом.



Наталья Дидевич

Москва

Окончила филфак РГПУ им. Герцена. Кастинг-директор; совмещает работу в кино и редакторскую деятельность.



Ольга Зарецкая

Москва

Окончила филфак МГУ, зам. главного редактора журнала Tatler.



Митя Зильберштейн

Москва

Выпускник Центра библеистики и иудаики РГГУ.

Художник, исследователь, автор текстов. В поле интересов находятся проблемы антропоцена и современной постгуманитаристики.

**Ольга Караськова**

Париж

Выпускница Университета Лилль III, PhD.

Архивист в парижском Мемориале Холокоста.

**Анна Климович**

Санкт-Петербург

Магистрантка Европейского гуманитарного университета (Вильнюс).

Работает врачом.

**Алексей Клинчин**

Москва

Окончил Пермский государственный университет.

Администратор экскурсионного отдела и экскурсовод в Еврейском музее и центре толерантности.

**Михаил Коноваленко**

Москва

Студент Аугсбургского университета, ведущий ридинг-группы в Антиуниверситете.

**Мария Крашенинникова-Хайт**

Москва

Окончила НИУ ВШЭ. Психолог, редактор и исследователь социального театра.

**Анастасия Кувыкина**

Москва

Окончила ГАНГ им. Губкина, продюсер.

**Татьяна Лешкевич**

Иркутск

Окончила Иркутский государственный лингвистический университет.

Переводчик в Институте земной коры Сибирского отделения РАН. Поэт.



Михаил Либкин

Москва

Директор ОРТ в России, сопредседатель конференции «Лимуд–Москва». Работает на стыке НКО, образования и информационных технологий. По образованию математик-инженер.

**Юлия Максимова**

Калининград

Окончила Уральский государственный архитектурно-художественный университет. Архитектор, художник, музыкант, путешественник. Работает ландшафтным архитектором в Калининградском зоопарке.

**Мария Марей**

Москва

Кандидат философских наук, преподаватель НИУ ВШЭ, делает философский журнал.

**Любовь Мартиросова**

Москва

Окончила МСЭИ, работает в сфере здорового питания.

**Елизавета Марченко**

Москва

Окончила филфак МГУ, учится в магистратуре РГГУ. Итальянист, преподаватель.

**Александра Метлицкая**

Москва/Минск

Студентка МВШСЭН и Университета Манчестера, работает мадрихой в проектах движения «Нецер».

**Наталья Миндлина**

Москва

Окончила МХТИ им. Менделеева, инженер-микробиолог. Преподаватель английского, переводчик, инструктор хатха-йоги.

**Елена Муравьёва**

Москва

Окончила СпбГАТИ. Актриса, больничный клоун.

**Илья Нахмансон**

Санкт-Петербург
Окончил СПбГУ.
Переводчик, футбольный болельщик.

**Инна Попова**

Москва
Окончила Новосибирский государственный университет.
Дизайнер интерьера.

**Ксения Романенко**

Москва
Окончила НИУ ВШЭ, кандидат наук.
Исследователь, руководитель магистерской программы НИУ ВШЭ
«Доказательное развитие образования».

**Илья Сайтанов**

Москва
Окончил МГТУ им. Баумана. Музыкант (флейты),
участник группы «Лакоча».

**Павел Свадьбин**

Москва
Закончил РЭШ и Simon Business School Университета Рочестера,
финансовый консультант.

**Анна Себрюк**

Москва
Окончила МГГУ им. Шолохова, кандидат филологических наук.
Преподаёт академический английский
и смежные дисциплины в НИУ ВШЭ.

**Елена Сидорова**

Санкт-Петербург
Студентка факультета свободных искусств и наук СПбГУ.

**Андрей Сильвестров**

Москва
Окончил РГГУ. Режиссёр, продюсер.



Илья Спектор

Москва

Индолог. Выпускник и научный сотрудник Института стран Азии и Африки МГУ, кандидат наук.



Наталья Тазбаш

Москва

Окончила Государственный академический университет гуманитарных наук. Фотограф, художник, видеограф, культуролог.



Кира Тулупова

Москва/Екатеринбург

Окончила РГГУ, занимается переводами в области IT, кино и видеоигр.



Алла Черкасская

Москва

Окончила МГУ. Переводчик.



Денис Шер

Саратов

Аспирант Челябинского государственного университета, лингвист и преподаватель, координатор молодежных и детских еврейских проектов.



Станислав Шерман

Самара

Окончил Самарский государственный медицинский университет. Врач.

ТЕКСТЫ

Залман Шнеур. Шклов (фрагмент). Из сборника рассказов «Шкловцы»

И уже много лет хочется мне выпить немножко водки с тамошними евреями, потому что, когда тамошние евреи выпивают немножко водки в штибле¹ по какому-нибудь радостному поводу, то выпивают они ее не просто так. Каждая рюмка колыхается на волнах словечек, вздохов, улыбок, взглядов, подмигиваний, которые вроде как не клеятся друг с другом, но в этом-то и заключен глубокий смысл. Например:

- Закон такой, евреи, по капельке!
- Полагаю...
- Хе-хе.
- Ну да.
- Понятно.
- То есть закусь...
- Вот.
- Люди, эй...
- Нет, и закусь тоже.
- Нет муки, нет и Торы, хе-хе.
- Да, но...
- Вы же умный человек, так ведь?
- То есть вот это...
- Это, это, это...
- Это эти...
- И вы еще спрашиваете: что-что?
- Да-да...
- Это что ли ответ, это что ли...
- Это главное.
- Под...
- Точки под «хей»²!
- Вот-вот-вот.
- Малость.
- Хи-хи!
- Капелька.
- Вот-вот-вот.
- Крошечка.
- Ай-яй.
- Крохотулечка.
- Хи-хи-хи.
- Ай, если б была эта малость.
- Едва-едва.
- Послушайте историю!
- Все было бы совсем по-другому.
- Тсс...

¹ Букв. «домик» (идиш), здесь: небольшой молитвенный дом.

² Намек на то, что, если поставить рядом с буквой хей огласовку, она станет обозначением имени Божьего.

- Мы должны надеяться, что, что, что...
- Угу!
- И весь Израиль!
- Именно.
- Если на то будет воля Божья.
- Лехаим!
- Должно, должно, должно...
- Как сказано в Писании...
- Миропорядок...
- Чем?
- Властью...
- Хи-хи-хи!
- Властью Всевышнего!
- Вот.
- Вот-вот-вот!

Так рюмка поднимается со ступени на ступень, пальцы вздымают ее, бороды качают ее, как серые волны. Слова окрыляют ее, блестящие и смеющиеся глаза провожают ее. Так она возносится высоко, совсем высоко, до Шхинто беголусо, до Зейр анпин³... Попробуй удержи эту рюмку!... Еще чуть-чуть!... Ее уже не удержать. Она уже слишком высоко! Головы кружатся, глаза смыкаются. И тут наконец она, эта рюмка, опрокидывается, со вздохом и с Шеакол нихье⁴; проливается из горних миров обратно в плотский, укрепляет обмершее еврейское сердце, а окружающие с закрытыми глазами отвечают:

- Ам-минь!

Перевод с идиша В. Дымшица

Залман Шнеур. Дядя Зяма взыскует грядущего мира. Из сборника рассказов «Дядя Зяма»

1. Среди хасидов

Когда дядя Зяма, устав от работы, толкотни, толпящихся гоев, но зашибив деньгу, возвращается с ярмарки в Нижнем, он отправляется со своим ученым младшим братом Ури в Любавичский бесмедреш, где его радостно приветствуют все: и сам хасидский раввин⁵, и габай, и старший шамес, и все почтенные, набожные евреи; и тут Зяма ясно видит своими узкими купеческими глазами, что для э т о г о мира он сделал немало, а вот для б у д у щ е г о мира – ничего.

Работа еще не закипела – до следующей ярмарки далеко. А пребывание на чужой стороне, среди необрезанных, пробудило в Зяме аппетит к привычным с детства еврейским обрядам – так человек, который ест, не пойми что, в грубых корчмах на пыльных дорогах чужбины, тоскует о домашних обедах... И вот Зяма дает младшему брату Ури уговорить себя и на исходе первой же субботы после возвращения с ярмарки идет с ним на третью субботнюю трапезу к хасидскому раввину⁶.

³ «Божественное присутствие в изгнании» и «Древний днями» (арамейск.). Термины, обозначающие различные ипостаси Всевышнего в кабалистической книге Зогар («Сияние»).

⁴ Букв. «все сущее» (др.-евр.). Благословение, произносимое перед употреблением различных продуктов, в том числе водки.

⁵ Имеется в виду духовный руководитель хасидской общины.

⁶ У хасидов принято проводить третью трапезу не дома, а в общине.

Зяма отправляется туда неуверенной походкой простого человека, пробившегося в высший свет. Входя в большой дом раввина, он немного пригибается и сутулится, чтобы его прямая спина и широкие плечи не слишком бросались в глаза среди хилых, погруженных в Писание, облаченных в атлас и подпоясанных шелковыми кушаками хасидов.

У раввина в большой столовой уже полно народу. Но для таких почтенных обывателей, как Ури и Зяма, тут же освобождают пару стульев. Зяма, немного стесняясь, садится рядом с братом; он рад, что его допустили в обширный круг одетых в черное людей, сидящих вокруг покрытого белой скатертью стола; рад, что теперь никто не заметит его слишком высокого роста, крепких рабочих рук и сильной шеи.

Возле каждого хасида на тарелочке уже лежит по паре крошечных халочек, по кусочку селедки и по две-три вареных черносливины. Каждый ждет, пока его сосед по столу закончит вдохновенно произносить благословения субботы, скажет благословение на хлеб, попробует селедку и сливы. Все закусывают и разговаривают, кто басом, кто пискляво, но из уважения друг к другу вполголоса. Это звучит так, словно большая клезмерская капелла настраивает инструменты, которые вскоре заиграют в честь прощания с царицей Субботой.

Но вот становится тихо. Полная тишина. Раввин стряхивает крошки со своей красивой бороды, дергает себя за пейсы, проверяя, на месте ли они. Да, пейсы на месте. Он мягко взмахивает тонкой, благородной рукой. И нигн для вечерней трапезы льется из всех инструментов, то есть из всех глоток, звучащих чисто или надтреснуто. Хриплые голоса сплетаются с глубокими, грудными, писклявые звуки «болезных» старцев – со звонкими голосами молодых хасидов, молодоженов:

– Ай, бней гэйхоло-о,
Ба-ба-бам, ба-ба-бам,
Дихси-фин.⁷

Ури сидит совсем рядом с братом-простаком и тихонько растолковывает ему на ухо смысл странных и возвышенных арамейских слов. Ури шепчет, а в неповоротливых Зяминых мозгах расцветают прекрасные толкования, благоухающие, как шелковые одежды уходящей царицы Субботы:

– Ай, сыны Чертогов, хотящие
Узреть свет Лица Божьего,
Да окажутся они здесь, на этом месте,
За царским столом, оружием убранным...

Нигн звенит невыразимо прекрасно. Он мягким рокотом скатывается вниз из горних миров и вновь взмывает ввысь. На подъеме хриплые голоса старых певцов прерываются – вот-вот сорвутся в пропасть... Но грудные голоса хасидов помоложе не дают им упасть, подхватывают налету, возносят все выше и выше. Богатство звуков, братская помощь в плетении нигна трогают Зямино сердце и одновременно потрясают его своей царственной широтой: «Ой, братец ты мой Зяма! Это тебе не какие-нибудь меха! Не какая-нибудь выдубленная кожа! Ай-яй-яй, братец ты мой Зяма!»

– Ай, цву лахадо, – поют сидящие в кругу хасиды, – бгай вадо.
А голос Ури шепчет, поясняя:
– Ай, соберитесь вместе в этом собрании...

Зяма все больше теряется. Чем возвышеннее нигн, тем более подавленным чувствует себя Зяма. Толкования брата его раздражают. Это тебе не какой-нибудь гойский мастер с руками по

⁷ Любавичский нигн для третьей субботней трапезы. Автором текста, составленного на арамейском языке, считается великий каббалист Ицхок Лурия Ашкенази (Ари а-Кадош, 1534–1572), а напева – основатель Хабада ребе Шнеур Залман из Ляд (Алтер Ребе, 1745–1813). Далее также цитируются фрагменты этого нигна.

локоть в краске! Не какая-нибудь любовная песенка, которую за работой поют евреи-ремесленники! Куча народу изучает святые книги, реб Зяма, куча народу братается с Всевышним! А ты, Зяма? А ты?..

– Отстань! – Зяма нетерпеливо подергивает плечом.

Иначе говоря: хватит мне все растолковывать.

Ури глядит на брата искоса. Он видит, что в Зяме проснулся обиженный невежда, и тут же замолкает. Последние строки хасидского песнопения накатывают тяжелыми, непрозрачными волнами: что ни слово – то загадка. Что ни слово – то удар камнем в упрямый висок:

– Вго азмин. Атик йоймин. Лминхо адей. Йегойн халфин.⁸

Нигн в последний раз взмывает ввысь перед тем как угаснуть – так перед тем как потухнуть особенно ярко вспыхивает огонь в зажженной на субботу керосиновой лампе. Кто-то вздыхает, кто-то откашливается. И Зяме чудится, что бородатым хасидам, собравшимся вокруг стола, хочется плакать по уходящему от них субботнему счастью, по покидающей их субботней душе⁹, по угасшему нигну, и оттого им неловко... Среди тихих покашливаний и вздохов плывет мягкий голос раввина, подобный спасательной шлюпке с устланной белой скатертью дном. Спасение для хасидов, тонущих в сумраке. «Продержитесь еще чуть-чуть без меня! Сейчас я вам помогу!..» Так, кажется, подбадривает их голос раввина. Хасиды цепляются за края стола и, обратившись в слух, подпирают согнутыми ладонями большие, покрытые штраймлами и шляпами головы, – слушают и вправду обретают спасение. И плывет шлюпка, доверху нагруженная Торой и каббалой, толкованиями и набожными евреями, ведомая мягким, но властным голосом раввина. Гаснет последний отблеск дня, поникшие головы и атласные плечи слушателей сливаются воедино. Черные тени окутывают сидящих, накрывая собой все светлые пятна. Только субботняя скатерть с остатками третьей трапезы остается лежать перед сбившимися в тесный круг людьми, бросая бледные отсветы то на чей-то нос, то на чей-то наполовину скрытый под штраймлом лоб. Но вскоре матовая белизна скатерти тускнеет и, наконец, гаснет совсем. Бородатые лица склоняются над столом, словно над глубоким, черным, полным тайн колодцем, и оцепенело глядят в него. Лишь в дальнем конце этого колодца что-то шевелится. Это соболий высокий штраймл раввина. Раввин больше не может сидеть спокойно. Тора срывает его с места. Его тихий голос разгорается и сыплет искрами. Летят имена серафимов и ангелов, крылатые арамейские слова. А когда речь доходит до Божьего Имени, он произносит это запретное Имя сосредоточенно, прерывисто дыша, будто перебрасывает своим человеческим, грешным языком горящие угольки с губы на губу:

– Йуд-кей! Вов-кей!¹⁰

Это тебе не твой склад, Зяма-скорняк! А?! Это тебе не сырые шкурки и обработанные квасцами меха¹¹. Это берет за сердце, это бьет в висок. Не хватает воздуха, Зяма! Тебе этого не вынести!

Как же Зяме избавиться от бремени, которое он на себя взвалил? Как разбить слитый воедино ряд людей, сидящих вокруг стола? Как разорвать черный венок из бород и капот, в который он вплетен?..

Но, с Божьей помощью, достигнув апогея одиночества и отчаяния в этой бездне Торы и каббалы, раввин заканчивает. Заканчивает внезапно. Его соболий высокий штраймл перестает покачиваться в темноте, а стихший голос оставляет после себя глубокую пустоту в сумерках исхода

⁸ И вот приглашу Ветхого Днями (одно из имен Всевышнего, используемое в каббале) на минху, пока они (силы зла) не удалятся (арамейск.). Смысл этого стиха достаточно темен, поэтому Залман Шнеур оставляет его без перевода, давая этим понять, что и ученый дядя Ури не в состоянии его перевести и истолковать.

⁹ По традиционным представлениям еврею на субботу дается дополнительная субботняя душа, которая покидает тело на исходе субботы.

¹⁰ Йуд-гей-вов-гей – имя Бога (прим. автора). Тетраграмматон – названия четырех букв, составляющих произносимое имя Бога. Раввин, дабы избежать даже намека на произнесение этого имени, сознательно искажает название буквы гей.

¹¹ Алюмокалиевые квасцы (сульфат калия и алюминия) широко применялись для дубления кож и мехов.

субботы. Но тут же эту пустоту заполняет теплое «бам-бам-бам» хасидских губ, сухое постукивание ловких хасидских пальцев. Размечтавшиеся евреи очнулись от субботней грезы. Шехина убрала свои теплые крылья. Пламенные, высокие слова потухли. И им, хасидам, вдруг сделалось зябко... И вот они пищат, стучат клювиками, как беспёрые птенцы, когда их мать улетает: «Ай, бом-бом-бом», и еще раз «бом-бом!» Наступают будни. Копание в грязи, поиск ничтожных заработков.

Благословляют. Тени качаются. Размыкается круг. Бородатые головы пытаются оторваться друг от друга – и не могут оторваться. Они рвутся из темноты, а темнота опутывает их.

Ури первым заканчивает благословение и в наступившей тишине спрашивает брата:

– Ну?

В вопросе брата, как кажется Зяме, скрыт упрек знатока Торы, экзаменующего невежду. Зяма отвечает с некоторым раздражением:

– Ну-ну.

В наступившей темноте становятся на майрев. Атласный лес раскачивается, качает меховыми кронами... Этот не тот майрев, Зяма, который проглатываешь, как холодную лапшу с молоком, между двумя хорьковыми шкурками!.. Это пламенная, идущая от сердца молитва, и не ради одного лишь себя... Это майрев за весь белый свет. Этим майревом будет искуплен весь город, уже спешащий поскорее ухватить грошовой будничной доход и для того зажигающий яркие огоньки на рыночной площади у отпираемых лавчонок...

Прежде чем собравшиеся хасиды закончат, шамес, уже дочитавший молитву, зажигает над столом большую висячую лампу. Свет керосиновых рожков молнией бьет в таинственную черноту молящихся и разрывает ее на отдельные тени, на отдельных туго подпоясанных хасидов, чьи глаза моргают из-под густых бровей. У оставшейся с ними будничной души еще не хватает сил. Она, как больной, еще не может вобрать в себя ни капли света от керосиновых ламп... Видение рассеивается, открывая взгляду полки со священными книгами, бороды и штраймлы, домашнюю утварь. А раввин, который будто бы вовсе исчез из дольного мира, произнося слова святого учения, снова здесь! С высот, куда его вознесли крылья каббалы, он рухнул вниз, в свой собственный дом. И вот он стоит в высоком собольем штраймле и улыбается наполовину будничной, наполовину субботней улыбкой. Он снова стал человеком. Хасидом среди хасидов. Но страх и восторг пережитого полета в вышние миры все еще покрывают бледностью его вытянутое, немного усталое лицо, еще стекают по длинной, темной с проседью бороде.

Раввин совершает гавдолу, и хасиды приникают к нему, разглядывая свои ногти¹². Кажется, будто они безмолвно молят раввина, чтобы он не оставлял их так скоро, чтобы он согрел их. А раввин, самый набожный, самый лучший из собравшихся, утешает их полным серебряным кубком, согревает их светом своей гавдольной свечи, придает им сил ароматом благовоний своего годеса. Какая возвышенная гавдола! Раввин в собольем штраймле на голову выше своих хасидов, а пламя плетеной гавдольной свечи выше его штраймла. Целая лестница из набожных голов, раввинской премудрости и огня... Однако пламя гавдольной свечи недовольно даже этой своей верхней ступенью: оно дрожит и рвется выше, еще выше. Оно хочет прожечь повседневность, подняться на небеса. Благоухающий старинный годес раввина стоит тут же на столе. Это серебряная сова с распростертыми крыльями и с дырочками в голове для аромата благовоний. Птица, будто удивляясь, смотрит на Зяму круглыми глазками из зеленого стекла: «Ты – здесь?.. Тогда смотри, как у нас совершают «бойре миней бсомим»¹³!..

¹² Часть ритуала гавдолы (разделения субботы и будней) заключается в том, что участники ритуала смотрят на ногти, в которых отражается пламя свечи.

¹³ Создавший благовония (древнееврейск.) – благословение на благовония, аромат которых вдыхают во время гавдолы.

Стоит Зяма, задумавшись, зачарованный этим зеленым взглядом; и вот конец гавдолы проливается, подобно бальзаму, на головы собравшихся:

– Благословен Всевышний, отделивший святое от будничного, свет от тьмы, евреев от иноверцев...¹⁴

Голос Ури заставляет Зяму очнуться:

– Доброй недели¹⁵, Зяма!

И сразу же все хасиды гудят в один голос:

– Доброй недели, доброго года¹⁶, доброго года, доброй недели.

А благословение раввина звучит еще теплее, перекрывает голоса хасидов:

– Доброй недели, евреи! Богатой недели! Счастливой недели! Недели, исполненной Божьей помощи, исполненной утешения, исполненной доходов.

И этот теплый голос приближается к Зяме и желает ему и его брату:

– Доброй недели, реб Ури, доброй недели, реб Зяма!

Зяма отвечает слегка испуганно и опускает свою крепкую голову, как бык, которого хозяин оглаживает одной рукой, держа в другой ярмо с веревкой. Он благодарен раввину за такую честь, но в то же время боится его.

По дороге домой Зяма хмурится и молчит. Ему кажется, что зеленые колдовские глаза серебряной птицы-годеса глядят на него из мрака ночи. Он чувствует себя чужим в густой тьме хасидизма. А рядом идет Ури и утверждает, что мысли, которые сегодня излагал раввин, были необыкновенно возвышенными. То есть не просто возвышенными – выше высокого!.. Но Зяма чувствует, что Ури больше хвалится и на самом деле понял далеко не все. Вздумал, что ли, похвастаться перед ним своей ученостью? То есть: «Богат-то ты, Зяма, таки богат, но уж хасидизм – извини!..» Это начинает сердить Зяму. Он чувствует себя еще более одиноким, еще более покинутым среди будничной, осенней уличной сырости. И обращается к брату со скрытым раздражением и на его ученость, и на свое невежество:

– А скажи-ка мне, кто такие эти «Юдка» и «Вофка», которых раввин все поминал?

Ури пугается Зяминых слов. Отшатывается от него, как от пьяного:

– Ты хоть знаешь, что говоришь, Зяма? Это... Это...

– Что это?

– Это неизреченное Имя Господне. Его нельзя так... нельзя произносить так, как ты произносишь.

– А раввин произнес раз сто.

– Но не в открытую и без насмешки... а ты!..

– Ох, – говорит Зяма и краснеет за себя самого в сырой ночной тьме. – Не надо было меня туда вести. Я туда не поеду.

Ури молчит. Зяма втолковывает ему:

– Почему он обо всем говорит намеками? Тора должна быть для всех, а не для горстки знатоков, избранных, таких, как... как... понимаешь?

Чувствует Ури, что брат его Зяма рассержен, что он, бедняга, несчастен из-за собственного невежества. Ури пускается в разъяснения. Но Зяма перебивает:

– Да-да... Но к хасидам я больше не пойду. Это не для меня. Доброй недели, Ури!

¹⁴ Фрагмент благословения, произносимого во время гавдолы. В оригинале приведен в авторском переводе на идиш.

¹⁵ Традиционное благопожелание после гавдолы, которая знаменует собой наступление новой недели.

¹⁶ Традиционный ответ на любое приветствие и благопожелание.

2. Среди «Читающих псалмы»¹⁷

Всю неделю Зяма ощущал на себе тяжкий гнет теней, хасидизма, неизреченного Имени Господнего, высоких штраймлов и гавдольной свечи. Любящие глазки дочек не могли затмить зеленых взоров серебряной птицы-годеса, проказы единственного сына Ичейжеле не могли развлечь Зяму. Ему показалось, что из-за своих постоянных дел с гоями и тяжелой работы, он так зачерствел и огрубел, что никакой набожности, никакому еврейству его не пронять. Чужая ученость с ее арамейским языком пригибала его к земле, точно груда золота... Зяма едва дождался вечера следующей субботы: сразу же после третьей трапезы он отправился искать себе грядущего мира в другом месте. Он пошел в Любавичский бесмедреш читать псалмы с простыми людьми. Ичейжеле, своего единственного сына, он взял с собой, и чтобы чувствовать себя вольготнее, и чтобы увеличить свою заслугу и радость от исполнения заповеди. Зяме хотелось испытать себя, увидеть, как далеко он со своим грубым промыслом, со своими гойскими ярмарками ушел от чистой еврейской жизни.

Вокруг длинного стола, у горячей голландки, уже сидят и, ожидая остальных, греются ремесленники и бедные лавочники. Зяме и его единственному сыну уступают почетное место. Зяма чувствует себя непринужденно. Все вокруг к нему по-настоящему доброжелательны. Он видит: простой люд очень рад, что такой богач, как Зяма, пришел читать псалмы вместе с ними. Его вежливо расспрашивают, и он рассказывает о фонацкой стране, о настоящей Рассее. Собравшиеся смакуют удивительные истории, цокают языком:

– Вот так вот? Тс-тс-тс...

Тем временем старик Куше, младший шамес, раздает Псалтири. Одну Псалтирь на двоих. Зяме и его единственному сыну тоже достается одна книжечка. Всем поровну. Нет избранных. Только хазану полагается отдельная Псалтирь. Только ему одному. Так ему удобнее будет читать вместе со всеми. Натруженные, красные, костлявые, мозолистые руки так нежно и осторожно перелистывают тоненькие, изорванные странички двухкопеечных Псалтирей, точно это живые птенчики. Можно подумать, что загрубевшие пальцы пересчитывают жемчужины в чужом ожерелье, а не переворачивают старые, уже изрядно потрепанные страницы. Они, эти бледные или, наоборот, красные, узловатые пальцы, листают книжечки до тех пор, пока не добираются до Ашрей тмимей дерех¹⁸ – до сто девятнадцатого псалма.

Ждут реб Ехиэля, хазана и чтеца Торы: он живет далеко от Любавичского бесмедреша. А теперь – тихо! Вот он идет, невысокий и крепкий, с плотно закутанной шеей; у него широкий, как львиная пасть, рот и низкий львиный голос.

– Доброй субботы, евреи! – добродушно ворчит лев.

Он так и пышет жаром от быстрой и долгой ходьбы, лучится радостью от того, что сейчас исполнит великую заповедь вместе со всеми собравшимися. И, кажется, что эта радость, как пар, поднимается от енотового воротника, пока он расстегивает пальто; сияет в его голубых, подслеповатых глазах. Ему освобождают лучшее место у голландки, подвигают Псалтирь, открытую, как и у всех, на сто девятнадцатом псалме.

Но Ехиэлю-хазану книжечка вовсе не нужна. Не первую сотню суббот он читает с собравшимися псалмы и оттого помнит наизусть каждое слово. Лежащая перед ним зачитанная книжечка открыта на слове «Если...»¹⁹. Если когда-нибудь он забудет... Но не было еще случая, чтобы Ехиэль-хазан забыл хотя бы одно-единственное словечко. Он закладывает за спину, поближе к

¹⁷ В еврейских общинах существовало множество братств, объединявших своих участников по профессиональным и социальным признакам и, одновременно, в связи с какой-нибудь религиозной практикой. Например, братства «Читающих псалмы», объединявшие «простых», то есть не начитанных в Талмуде, мужчин, были широко распространены.

¹⁸ Счастливы те, чей путь непорочен (др.-евр., Теилим (Пс.), 119:1).

¹⁹ Имеется в виду знаменитый стих «Если забуду тебя, Иерусалим» (Теилим (Пс.), 137:5). Далее этот стих обыгрывается с мягкой иронией.

горячим кафелям голландки, замерзшие ладони и принимается, баюкая, гудеть своим мягким, львиным голосом:

– Ашрей тмимей дерех голхим бетейрес адейней!..²⁰

Хазан гудит этот стих с учетверенной трелью в слове «дерех»²¹, а братство «Читающих псалмы» подхватывает за ним с жадной горячностью, залпом проглатывает произнесенный стих, а за ним следующий, и на миг останавливается. Третий стих вновь звучит теплым, грудным голосом реб Ехиэля, раскатывается над столом для чтения, на котором стоит зажженная еще в канун субботы керосиновая лампа... Голос ударяется о едва освещенную биму, отражается от скрытого темнотой орн-койдеша, который издали подмигивает огоньком неугасимой лампы²².

– Аф лей-фейлу а-а-а-але бидрейхейу олейху.²³

Собравшиеся подхватывают пропетый хазаном третий стих, упиваются в своей благочестивой жажде и этим стихом, и следующим, и вновь замирают. И вот уже снова гудит голос Ехиэля-хазана, выпевая пятый стих. И дальше, дальше, углубляясь в псалом, звучит мягкий, задушевный голос реб Ехиэля, и тут же ему шумно вторят прихожане: так шумит жаждущий дождя весенний лес во время первой грозы, когда на миг стихает гром. Громкие голоса прихожан и по-канторски короткие запевы реб Ехиэля сплетаются воедино. Один стих хазан и два – громко – община. Один стих хазан и два – громко – община. Пропетые хазаном стихи переливаются, как золотые, разделенные равным промежутком кольца над орн-койдешем, на которых висит растрепанная, пурпурно-красная бахрама²⁴. Каждый из читающих псалмы – одновременно и хазан и хорист. Каждый вносит только свою частичку напева, но каждому принадлежит вся исполненная заповедь целиком. Один за всех, все за одного. Гудение хазана подогревает рвение чтецов. Кажется, что каждый новый стих, пропетый реб Ехиэлем, подбадривает собравшихся:

– Вот так, люди добрые!

И простой напев прихожан взбирается все выше и выше.

Дядя Зяма радостно читает строки псалмов. Одновременно он ободряет своего избалованного единственного сына, чтобы тот не глядел на потолочные балки, а читал с большим усердием.

– Ну-ну! – подталкивает он сына локтем, как погоняют споткнувшуюся лошадку.

В Зяминой груди разливается теплая радость. Он нашел свое место. Он докопался до своих корней... Узкие глаза дяди Зямы открываются шире. С каждым новым стихом в его душу льется свет. Давно забытые выученные в хедере толкования искрами скачут по строкам:

– Асе им-авдехо... Поступай с рабом Твоим по милосердию Твоему и законам Твоим научи меня...²⁵

Вот так кружатся перебрасываемые от хазана к общине стихи. Они карабкаются в сердца, скатываются с усердных языков. Кажется, что хазан бросает золотой шар, и шар этот разделяется среди прихожан на множество звенящих золотых шариков и танцующих шрейтелех. И Зяма бежит вслед за ними, но по неопытности никак не может всех изловить...

Только противный голос Зимеля-книгоноши выбивается из хора «Читающих псалмы». Этот замаранный торговлей, резкий, крикливый голосок ищет и не может найти очищения среди субботних голосов. Будничный и грязный, как сточная канава, катится его напев, но не умеет слиться с чистым пением псалмов на исходе субботы. Львиный рык хазана – отдельно, раскати-стый шум поющих голосов – отдельно. И псалмы Зимеля-книгоноши – тоже отдельно.

²⁰ Счастливы те, чей путь непорочен, следующие Торе Господней (др.-евр., Теилим (Пс.), 119:1).

²¹ Путь (др.-евр.).

²² В синагоге над орн-койдешем горит неугасимая лампада, как напоминание о светильниках в Иерусалимском Храме.

²³ И не творят они нечестия, ходят путями Его (др.-евр., Теилим (Пс.), 119:3).

²⁴ Имеется в виду капойрес, своего рода ламбрекен, который висит над орн-койдешем.

²⁵ Поступай с рабом Твоим (др.-евр.). Далее в переводе на идиш целиком приведен стих, начинающийся этими словами (Теилим (Пс.), 119:124).

Иначе и быть не может, ведь это наказание Господне. Всю неделю стоит Зимель-книгоноша со своими святыми книжками у того самого длинного стола, за которым сейчас читают псалмы. Он стоит возле разложенных книжек в талесе и тфилин – молится и торгует одновременно. Молитва булькает в горле быстро-быстро, как мутная похлебка, которая вот-вот выкипит из горшка:

– Борух шеомер вегейо гаейлем...²⁶ Хил-хил-хил-хил...

В горле скворчит, губёнка под редкими усиками шлепает, а красные глазки с редкими ресницами таращатся, следя за тем, как бы мальчишки-озорники не стащили у него книжицу с благословениями. При этом он еще успеваает коротко и резко ответить своим покупателям. Дотронется до «шел рош»²⁷, потом до «шел яд»²⁸, потом до ремня на руке, завязанного узлом в форме буквы «йуд», поднесет к губам, скажет словцо на иврите, гаркнет на мальчишку, назовет цену. Все разом:

– Мм...Хил-хил-хил-хил. Бишвейхос убизмирейс негадлехо...²⁹ Три копейки! Хил-хил-хил-хил... Бесстыдник! Положи на место! Хил-хил-хил-хил, мнам-нам-нам... Книжечка благословений? Две копейки! Йеги хвод адейной лезйлом...³⁰ Не трожь! Хил-хил-хил-хил... «Азриэл с медведем»?³¹ Три копейки. Хил-хил-хил-хил... Ну!..

Вот так-то он, этот вертлявый книгоноша, постоянно смешивает молитву с торговлей, а этот мир – с грядущим. И потому о нем решил Господь, что даже в субботу не сможет он отделить повседневность от святости, беспокойство от субботнего покоя. Казалось бы, сидит он, такой же, как и все, и вместе со всеми читает псалмы. Но злой дух повседневности рвется из его груди вместе с беспокойным, мутным голоском. И глазки его с подозрением перебегают с одного мальчишки на другого, а потом с затаенной ненавистью останавливаются на Зямином единственном сыне... Все чудится ему, Зимелю, что у него воруют святыне книжки, что обыватели слишком уж усердно щупают сборники благословений, щупают – а не покупают... И он, будто за ним гонятся, ломает псалмы своим горловым, булькающим голоском. Он кидается то вправо, то влево, то назад, то вперед, не может ни усидеть на месте, ни допеть, ни до конца насладиться стихом. Он хватает стихи живьем, глотает их, но никак не может проглотить. Полузадушенные, дрожат они в его тощем, жадном горле. А Зимель все гонится за Ехиэлем-хазаном, и все не может его догнать. Бывает и так, что, по своей повседневной привычке, он вдруг посреди стиха как закричит на мальчишку, что сидит неподалеку и читает псалмы вместе с отцом:

– Наглец!..

Но тут же спохватывается и хрипит дальше, будто полощет свое нечистое горло соленой водой:

– Хил-хил-хил-хил...

Зяма слышит краем уха голосок Зимеля-книгоноши, замечает его будничную рассеянность, и Зяме кажется, что в прошлую субботу, он точно так же не соответствовал хасидам, собравшимся в доме раввина... Но Зимель этот, ни про кого не будь сказано, стоит еще ниже. Он оказывается не к месту даже среди простых людей, читающих псалмы. Благодарение Всевышнему, он, Зяма, до такого уровня еще не опустился. Он слит воедино со своим братством, у него есть силы полностью совлечь с себя повседневность, соединить свое тело и душу со всеми, со всеми. Зимель-книгоноша, вот ведь бедняга! Он единственный немного нарушает единство, мешая созвучию хазана с прихожанами и хочет и его, Зяму, оторвать ото всех, оторвать и смутить...

Зяма напрягает все силы, чтобы удержаться в равновесии, остаться вместе с хазаном и прихожанами. Хор распаляется все сильнее. И, с Божьей помощью, общими силами чтецы одолевают

²⁶ Благословен Тот, Кто словом Своим создал мир (др.-евр.). Первый стих благословения, предваряющего утреннюю молитву.

²⁷ Для головы (др.-евр.). Название тфила, накладываемой на голову.

²⁸ Для руки (др.-евр.). Название тфила, накладываемой на руку.

²⁹ ...В хвалебных гимнах и песнях. Возвеличим... (др.-евр.). Из того же благословения, предваряющего утреннюю молитву.

³⁰ Да пребудет слава Господа вовек (др.-евр., Теилим (Пс.), 104:31). Начало чтения избранных стихов из Писания, предваряющих утреннюю молитву.

³¹ Речь идет о какой-то сказке. Книгоноши наряду с религиозными книгами продавали народные книги на идише.

будничный голосок Зимеля. Зимель остается позади. Сердечная горячность общины поглощает холодное бульканье горьких мыслей о заработке.

И вот уже дело доходит до «Шир гамайлес»³² с их серебряными колокольчиками и до «Аллилуйя»³³ с золотыми литаврами. На ступенях Храма стоят левиты в талесах с голубыми полосами и играют на всевозможных инструментах. Ефод³⁴ первосвященника звенит золотыми нашивками. Урим и туммим³⁵ тоже звенят. И все чтецы псалмов из Любавичского бесмедреша вместе с Ехиэлем-хазаном подпевают левитами... Лишь Зимель-книгоноша стоит, поникнув головой, у врат и просит впустить его, и хнычет, и не может войти...

Под конец разносится радостный звон серебряных цимбал, звон надежды и победы:

– Хвалите Его игрой на трубах и арфе! – гудит Ехиэль-хазан.

– Хвалите Его барабаном и пляской! – отвечает община.

– Хвалите Его цимбалами гремящими!

– Хвалите Его цимбалами звенящими!

– Аллилуйя!³⁶

Так завершается чтение псалмов – в полном экстазе, в единении хазана с общиной, в слиянии былых инструментов Храма с будущими инструментами тех времен, когда, если будет на то воля Божья, придет Мессия...

Счастливый, довольный возвращается Зяма домой после майрева. В бесмедреше он прикоснулся к своим корням. Он обрел их среди ремесленников и простого люда. Пусть его ученый брат Ури ходит себе на здоровье к своим хасидам. Там огромный, прекрасный грядущий мир для избранных. Но его, Зямы, грядущий мир ничуть не хуже, упаси Бог; его, Зямы-скорняка, грядущий мир, находится здесь, именно здесь, среди «Читающих псалмы»! И только здесь.

Перевод с идиша М. Бендет и В. Дымшица.

³² Песнь восхождения (букв. ступеней, др.-евр.). Этими словами начинается группа коротких псалмов от 120-го до 134-го включительно.

³³ С этого слова начинается псалом 135 и, затем, группа псалмов от 146-го до 150-го, завершающая Псалтирь.

³⁴ Часть облачения первосвященника Иерусалимского Храма, представляющая собой два полотнища, прикрывающие грудь и спину и соединенные на плечах.

³⁵ Предметы, при помощи которых первосвященник вопрошал Бога. Ни описания самих урим и туммим, ни способа их использования в Писании нет, этимология термина также неясна. Известно только, что на ефод первосвященника налагался наперсник, в который вкладывали «урим и туммим». Возможно, это были два драгоценных камня.

³⁶ Вольный и сокращенный перевод заключительных стихов псалма 150-го, последнего в Псалтири: «Хвалите Его звуком шофара, хвалите его арфой и кинором. Хвалите Его тимпаном и танцем. <...> Хвалите Его цимбалами звенящими, хвалите Его цимбалами громогласными. <...> Аллилуйя!» (Теилим (Пс.), 150:3–6).

Дов Бер Шнеури (Мителер ребе). Трактат об экстазе.

Послание господина нашего учителя Дов Бера всем нашим добрым людям¹ в нашей стране, [5]574 год по малому счету [1814]

Как я разъяснил в своем первом послании, многие из наших добрых людей, новые и старые², растеряны и пребывают в заблуждениях разного рода, касающихся восприятия слов Бога живого³ в свете Торы, а также касающихся служения в аспекте мозга и сердца – они придерживаются на этот счет буквально противоположных мнений, называя свет тьмой и тьму светом, из-за недостатка знаний и недостатка опыта и привычки. Однако главный источник – это распространяющаяся порча от множества умствующих проповедников, похваляющихся «Чяхну я...»⁴, ибо истинный смысл служения содержит тайны, а они вводят в заблуждения себя и других, так что впадают в совершенную ересь и т.д. Особенно обидно, что приписывают это все мне, и некоторые из наших добрых людей обращаются ко мне с вопросами, так что невозможно далее терпеть и воспринимать их ошибочные утверждения, которые они приравнивают к последней букве закона. Это все происходит из-за учеников, которые недостаточно прислуживали мудрецам и стали пить мертвую воду, губительную для души и увлекающую ее из света в полный мрак и т.д. Поэтому я решил, что на мне лежит заповедь и обязанность разъяснить и истолковать подробно все спорные вопросы служения в аспекте мозга и сердца, все детали по порядку и по частям, чтобы вывести блуждающего на дорогу, дабы не вводил он в заблуждение других и выстроил в своей душе прочное здание в свете полученного учения, чтобы оно было посажено, укоренено и завязано узлом, и тогда он вовеки не споткнется⁵ и т.д. Ведь это похоже на блюдо, полное вкусных и полезных яств, но у человека нет ложки, чтобы донести их до рта, так что душа его изнывает от желания исключительно из-за отсутствия сосуда для восприятия и т.д. Таково всё истинное учение о созерцании и познании Б-жественного, которое оставил нам великий господин и учитель, блаженной памяти, да упокоится он в Эдеме⁶, согласно мере восприятия каждого: даже если человек выучил его наизусть, в его душе может не быть сосуда для восприятия, так что он будет страдать от голода и жажды, лишенный света и жизненной силы, так что начинает он, поразмыслив, задаваться вопросом, какая польза его душе от всего этого? В результате такого переворота отстраненное изучение и размышление становится для него основой хасидизма, а восприятие в душе через экстаз мозга, и тем более сердца, для него становится абсолютно запретным, и он начинает задавать вопросы и просить совета, как избавиться от невольного экстаза, называемого самовосприятием, который для него относится к тяжелейшим грехам, губящим душу и т.д. подобно путям прежних и т.д.

Теперь, узрите же две таких абсолютных противоположности, между которыми находятся несколько промежуточных уровней разных видов, тоже включающих множество заблуждений, превращающих свет в настоящую тьму, даже среди старых, знающих и привычных в той или иной степени, и даже ученые, стремящиеся постичь мудрость хасидизма, пребывают в глубочайшем заблуждении. Поэтому существует настоятельная необходимость разъяснить и истолковать все это, чтобы не вешали на меня пустые сосуды и т.д.⁷ Самое главное – это установить и утвердить основание мудрости и святой воли господина и учителя нашего, блаженной памяти,

¹ Хасидам

² Песнь Песней, 7:14

³ Хасидских поучений

⁴ Исаия, 24:16

⁵ Притчи, 10:30

⁶ Шнеур Залман из Ляд

⁷ Не приписывали мне всякие глупости (см. Вавилонский Талмуд, Бава Батра, 7а)

да упокоится он в Эдеме⁸, в свете его учения, явленного нам тридцать лет назад, и в этом – вся моя задача с юных лет ради друзей моих и всех, кто воистину ищет слов Б-га живого, дабы утвердился в их душах свет вечной жизни ради predetermined цели, а именно – раскрытия Б-жественного начала в душе их, по мере каждого, как известно.

Итак, я начну с главного различия между старым учением хасидизма и учением, которое оставил нам в качестве светоча господин и учитель наш, блаженной памяти, да упокоится он в Эдеме. Главным устремлением его учения с самого начала его святого служения, что я не раз и не два слышал из его святых уст, было самоотверженное желание привести наших добрых людей к раскрытию Б-жественного в их душе, то есть чтобы экстаз их души был именно Б-жественным экстазом, а не экстазом плотской жизни, который совсем не является Б-жественным экстазом. В этом сосредоточена самая суть – различие между теми, кто служит Б-гу в духе, и теми, кто служит Ему в теле. В этом общем различии содержится много разных частных. Для начала необходимо как следует разъяснить корень этого общего принципа, ведь несмотря на то, что он всем известен, его истинный смысл мало кто понимает. Чтобы разобраться в этом, необходимо вспомнить стих «А вы, прилепившиеся к Г-споду... живы вы все ныне»⁹ – это значит, что без прилепления они не называются живыми, а называются мертвыми, и написано: «Чтобы любить Г-спода... ибо Он жизнь твоя»¹⁰ – слова «ибо Он жизнь твоя» невозможно понять как «ибо это жизнь твоя» и отнести к «чтобы любить», в смысле что эта любовь и есть жизнь твоя, ведь тогда было бы написано «ибо она жизнь твоя», почему же тогда сказано «Он жизнь твоя»? Все понимают, что прямой смысл выражения «ибо Он жизнь твоя» – это обоснование: Почему ты должен любить Его? Потому что Он жизнь твоя. Но тогда можно спросить: Зачем нужен экстаз любви, если Он уже и так жизнь твоя? Так вот, известно, что есть различие между смыслом любви и смыслом прилепления, и различие только в одном: прилепление – это жизненная связь души с жизненной сутью Бесконечного, благословен Он, который назван Источником всех душ, и поэтому сказано: «ибо Он жизнь твоя» – в прямом смысле, как известно. И поэтому про прилепление сказано: «А вы, прилепившиеся...» – «вы», то есть со стороны корня вашей души, прилепившиеся по сути и постоянно, а не в периодические моменты экстаза, как говорил р. Шимон бар Йохай: «Одним узлом я связан с Всевышним, держусь и горю»¹¹ (как будет разъяснено про пятый уровень Б-жественной души, подобной единице и.т.д.), и это свойственно каждой душе Израиля, даже тому, чей корень лишь в душе делания (асия), как известно. Именно поэтому произносят «Слушай, Израиль» с намерением в первом стихе отдать душу за Единого, а потом идет повеление: «И люби»¹² – в аспекте экстаза души, ибо душевное усилие требует повеления и называется «служением любви»¹³, как разъяснено и общеизвестно. Однако, суть вопроса в главном – чтобы основой экстаза был именно Б-жественный экстаз, и в этом есть две ступени – прилепление и любовь, как было сказано выше. И речь о том, что в Б-жественной душе есть, как известно, пять уровней: нефеш, руах, нешама, хая, йехида, самый высокий из которых связан с аспектом единицы (йехида), и это аспект связи и сущностного прилепления, которое постоянно, как сказано: «держусь и горю»¹⁴. И это есть у каждого в народе Израиля по мере его, потому необходимо досконально разъяснить сказанное, ведь явно видно, что даже не самый достойный человек, чья душа изменна, постижение ограничено, а добродетели сомнительны, услышав нечто про созерцание Б-жественного, вроде толкования про Окружающего и Наполняющего¹⁵, впадает в крайний душевный экстаз, и это чувство проис-

⁸ Шнеура Залмана из Ляд

⁹ Второзаконие, 4:4

¹⁰ Второзаконие, 30:20

¹¹ Зогар III, 288а, 3

¹² Второзаконие, 6:4-5

¹³ Зогар II, 55b, 4

¹⁴ См. выше прим. 11

¹⁵ См. Тания, I, 41

текает из корня его души, то есть из аспекта Б-жественного в его душе, что и есть аспект единицы (йехида) в нем, которая выше умственных способностей его души и которая и есть его сущностная связь, называемая прилеплением, ибо душа прилепляется и наполняется из сущностного аспекта Б-жественного, присущего его душе, которая сама по себе наполняется и прилепляется, как искра вылетает из пламени и т.п., и это называется настоящим Б-жественным экстазом.

Однако, на первый взгляд в этом одно из крайних заблуждений, ведь аспект прилепления здесь легко доступен каждому, хотя на самом деле наоборот – это совсем не считается Б-жественным экстазом, ведь совершенно очевидно, что экстаз большинства простолюдинов – внешний и надуманный, исходящий из их сердца и души в аспекте внешней молитвы, называемой воплем плотского сердца, в котором нет никакого света и внутренней силы жизни, и совсем не к Всевышнему он, ведь в этот момент нет в его мозгу никакого экстаза и созерцания Б-жественного, только в самом общем виде и т.д., да и в этом не то, чтобы есть аспект вышеупомянутого слышания и наполнения внутренней души, ведь даже в этом общем созерцании у него нет никакого аспекта слышания, несмотря на то, что люди и это называют «прилеплением» и «воодушевлением», но это совершенно пустое прилепление, полная противоположность прилеплению истинному, называемому Б-жественным экстазом, как было сказано выше, и оно по форме очень похоже на истинное прилепление, но не является никоим образом прилеплением к Всевышнему, а всякое прилепление, которое не к Всевышнему, ничего не стоит, и потому в стихе «А вы, прилепившиеся к Г-споду...» сказано именно «живые», а вышеупомянутое внешнее прилепление, которое не к Всевышнему, приравнивается к «мертвому», поскольку душа его никоим образом не черпает жизненную силу из своего Б-жественного источника, и это называется «служить самому себе», а никоим образом не «служить Всевышнему», и про таких людей даже не говорится, что они «служат Всевышнему в теле своем», ведь про тех, кто служит Всевышнему в теле своем, все равно говорится, что они «служат Всевышнему», и это экстаз любви к Всевышнему через естественную телесную любовь, ведь даже животная душа любит и т.д., согласно прямому смыслу стиха «И люби... всем сердцем твоим»¹⁶, про который учителя наши, да будет память о них благословенна, сказали: «Обоими началами твоими и т.д.»¹⁷, хоть это и не аспект сущностной связи вышеупомянутой Б-жественной души, все равно про такого человека говорится, что он «служит Всевышнему в теле своем», ведь материальное сердце и плоть его пребывают в экстазе от источника всей жизни, от Б-га живого, как сказано: «Сердце мое и плоть моя поют Богу живому»¹⁸ – под «сердцем моим» имеется в виду именно плотское сердце: в экстазе плотского сердца в материальном наслаждении человек наслаждается Всевышним в своем материальном сердце (и в этом есть самый высший уровень и наивысшая ступень, достигающая аспекта «любви в наслаждении»¹⁹ в аспекте сущности души йехида, как говорилось выше и как будет разъяснено далее). Настоящая противоположность этому – внешний экстаз плотского сердца, проявляющийся в кипении и чуждом огне, исходящем исключительно от кипения крови, а никак не в огне Всевышнего, а в проявлении собственного сердца через искры пламени, которыми человек подогревает самого себя в чувстве экстаза-заблуждения, доходя до суетного воображения и абсолютной лжи, как известно из обыденной жизни (как в шутку говорят, что высказывание «не помолитесь о вашей крови»²⁰ намекает на то, что молиться надо не только кровью, но душой, которая в крови и т.д.), и про это сказано: «Глупый любит не благоразумие, но только открыть свое сердце»²¹, и это всем известно, так что распространяться излишне, ведь

¹⁶ Второзаконие, 6:5

¹⁷ Мишна, Брахот, 9:5.

¹⁸ Псалом, 84:3.

¹⁹ Песнь Песней, 7:7.

²⁰ См. Вавилонский Талмуд, Брахот, 10б.

²¹ Притчи, 18:2.

каждый, кто познал истинный вкус слов Б-га Живого в душе своей хотя бы раз или два, испытывает отвращение к этому ложному и ошибочному пути, и терпеть не может аспекта косности и внешнего распространения, разворачивающегося после такого чуждого прилепления, как бы говоря «Я и никто другой»²² и преисполнившись чувства собственной значимости, что приводит к гордыне и чванству, подобному настоящей телесной гордыне в делах этого мира и т.д. Тот, кто впадает в подобное самолюбие, тянет за собой чуждый огонь, как известно из многих историй падения. И чем больше человек находится в связи и прилеплении в аспекте вышеупомянутого Б-жественного экстаза, тем больше он ненавидит этот чуждый огонь, являющийся настоящей противоположностью, и это очень сложный вопрос, в котором есть множество тонких различий и ступеней, и даже очень ученые люди не различают до конца все тонкости, а постигают лишь общий смысл различения между чувством сердца и души и т.д. с одной стороны, и настоящим Б-жественным экстазом, с другой, как сказано: «Сердце и плоть моя поют...»²³ – плотское сердце чувствует созерцание Б-жественного и тоже впадает в экстаз, как сказано выше, несмотря на то, что это очень чувственное действие, весьма подобное внешнему экстазу плотского сердца, экстазу самости, который ни в коем случае не является Б-жественным экстазом, как сказано выше. Это различие между двумя настоящими противоположностями, и всякому разумному и мудрому человеку это понятно, однако великое множество тонких различий ускользает даже от большинства ученых людей, даже от самых великих из них, так что превращают они тьму в свет, а свет в тьму. Мне совершенно ясно, что многие обманывают себя, воображая, что экстаз плотского сердца – это ощущение Б-жественного, хотя на самом деле – это чисто телесное чувство, к которому может лишь примешиваться толика Б-жественного света в величайшем сокрытии, без малейшего их ведома, и это называется «отпечатком» созерцания, как известно.

Я разъясню свои слова, ибо не ради отвлеченных толкований я говорю их, а ради прояснения сущностного вопроса об истинном раскрытии Б-жественного в наших душах и т.д. В качестве предисловия необходимо привести пример из того, что имеется в моих записях высших слов и глубочайших тайн учения господина нашего, учителя нашего, блаженной памяти, да упокоится он в Эдеме²⁴ по поводу высказывания в святой книге Зогар²⁵: «И вот – муж, вид его подобен виду меди, и шнур льняной в руке его и трость измерения и т.д.»²⁶ Первая мера в святых цветах давала в сумме 32 (длина завесы 28 и ширина 4), вторая мера, которая вовне, покрывает эту и дает в сумме 34 (ибо завесы из козьих шкур длиной 30 и т.д.). Одна уменьшается и растет, а другая растет и уменьшается и т.д. И в моих записях можно увидеть комментарий на это место, и из него можно понять все тонкости этого вопроса. Суть в том, что главное различие – между стороной святости и стороной свечения (ногаһ). В святости есть аспект сосуда, который является аспектом сущностного света, аспектом абсолютного отрицания (битуль), а в сосуде аспекта свечения (ногаһ) присутствует сопутствующее чувственное восприятие, которое преобладает над сутью, и это сопутствующее является недостатком и т.д. Это толкование станет понятно, если исходить из того, что «милость (хесед) племен – порочность»²⁷, ведь благой свет милости (хесед) отделен, и потому его сосуд, который является аспектом его сущности, распространяется намного дальше меры света, и это недостаток, заслуживающий названия «порочность». Подобно этому сказано: «Праведники говорят мало, а делают много»²⁸ – «говорят» это аспект раскрывающего сосуда, «говорят мало» – это аспект отрицания (битуль) и т.д. А про злодеев наоборот: «говорят много» – это аспект грубости и распространения сущности сосуда, «а делают мало» – в аспекте

²² Исаия, 47:10.

²³ Пс. 84:3.

²⁴ Алтер Ребе (Шнеур Залман из Ляд).

²⁵ Зогар, II:233а.

²⁶ Иезекииль, 40:3.

²⁷ Притчи, 14:34.

²⁸ Авот де-рабби Натан, 13:3.

убывания света и.т.д., как было сказано выше. И подобие этого мы наблюдаем во всем – аспект преувеличенного внешнего экстаза, связанного с заблуждением внешнего плотского сердца, как было сказано выше, который происходит от аспекта распространения сущности свечения (ногаһ), и это крайнее внутреннее уменьшение, так что добро, не дай Б-г, может превратиться в зло и.т.д. И наоборот, на стороне святости, в Б-жественной искре, даже бытие, связанное с чувством плотского сердца, упомянутого выше, подчиняется аспекту отрицания (битуль), поскольку человек совсем перестает ощущать самого себя и.т.д. Недостаток, который человек не может почувствовать, происходит от дополнительного света и жизненной силы и.т.д., и это различие очевидно всем мудрым, понимающим слова Б-га живого, и это корень общего различия, о котором шла речь выше. Следует знать все признаки этого в мельчайших подробностях, чтобы не ввести себя в заблуждение. Необходимо прежде всего понять корень полного отсутствия самоощущения в Б-жественном экстазе, который чувствует плотское сердце, о котором шла речь выше. На первый взгляд невозможно поверить что то, что ощущается, имеет своей целью отсутствие ощущения, ведь это логическое противоречие и.т.д. И необходимо предпослать этому разъяснение вопроса о напеве (нигун). Известно высказывание о том, что «Верный пастырь напевал во время молитвы разные напевы и.т.д., чтобы вместить 600 000 душ Израиля, и всякая душа возносится к своему корню и источнику именно через пение, и это аспект собственного экстаза, о котором шла речь выше, «любви в наслаждении»²⁹, согласно характеру корня своей души, в высшем наслаждении, а тот, кто все вмещает – верный пастырь»³⁰. Поэтому он напевал разные напевы, как будет объяснено в другом месте. Необходимо сначала понять сущность экстаза посредством напева, который является внезапным экстазом, без выбора и разумной воли, и это экстаз, который одновременно ощущается как свой и не свой, поскольку не является результатом сознательного намерения человека вызвать у себя экстаз, а происходит это как бы мимоходом, без осознания. И хотя человек в этот момент как будто бы ничего не чувствует и не замечает, что называется отсутствием самоощущения, тем не менее этот экстаз связан с чувствами. Это станет понятно из примера человека, который наполняется радостным экстазом, получив хорошую весть, и этот экстаз конечно же ощущается в его сердце, так что он начинает непроизвольно жестикулировать и хлопать в ладоши, как известно, и у него это выходит без всякой воли и предварительного намерения, а выходит все это как бы само собой, и это знак того, что он не ощущает себя, хотя в сердце у него конечно же есть чувство, но он этого не замечает. Такой экстаз – подлинный только пока душа его связана с благим предметом, пока он не чувствует своего экстаза, ведь у него нет никакого намерения вызвать экстаз, это происходит само собой, так что ему удастся испытывать экстаз, ничего не зная об этом. В противоположном случае – когда человек выходит из себя от злости, он тоже не чувствует своего состояния и.т.д. А в случае сознательно вызываемого экстаза – все наоборот: человек прилагает большие усилия, многократно предаётся созерцанию, пока не наступает экстаз, к которому он только и стремился, и ждал, когда же он наступит, и когда наступает, то человек радуется, и чувствует тепло и воодушевление, а если не наступает, то расстраивается и.т.д. Из-за этого многие из наших добрых людей впадают в растерянность: одни категорически запрещают, другие разрешают, третьи – что-то среднее, поэтому этот вопрос надо растолковать и разъяснить как следует, поскольку это главная основа принятия слов Б-га живого в молитве и.т.д.

Судя по всему, в этом есть 5 уровней – один выше другого, и каждый находит свое место, чтобы не было заблуждения и.т.д. Первый уровень – самый плохой: когда человек стремится только к самому экстазу, из которого он черпает жизненную силу, так что это самая низкая по своему достоинству ступень, близкая к внешнему экстазу плотского сердца, упомянутому выше

²⁹ Песнь Песней, 7:7.

³⁰ Зогаг, Мишпатим, 114б.

и связанному лишь с ощущением самого себя, и это ни в коем случае не является Б-жественным экстазом. Ведь он никоим образом не имеет воли и устремления к аспекту Б-жественного, и никак не хочет, чтобы Б-жественное пребывало в душе его, или чтобы душа его была связана с Б-жественным и.т.д., а только чтобы была у него жизненная сила, нечто относящееся к наличному бытию и.т.д. Однако, даже в этом есть некоторая скрытая примесь блага в аспекте сокрытой любви. Благо скрывается в чужом обличье – в его желании, ведь несмотря на все, суть его желания – чтобы был у него именно экстаз для Всевышнего, ведь если бы речь шла не о Всевышнем, не хотел бы он этого вовсе, несмотря на то, что на поверхности все не так, ведь он не помышляет в сердце своем о раскрытии Б-жественного в своей душе, но и не о самоудовлетворении думает, а движим он стремлением к Б-жественному, про что сказано: «Близость Б-га – благо для меня»³¹, как известно.

А второй уровень, что выше предыдущего – это слышание издали, о котором говорилось выше, когда человек слышит и созерцает именно Б-жественное, и осознает это, так что это для него достоверно и утверждено в мозгу его как абсолютная истина. Однако, суть далека от него, и он задается вопросом – какая польза от этого будет душе его? То есть, сам принцип созерцания Б-жественного чрезвычайно дорог ему и воспринят им, так что он признает и превозносит идею Б-жественного в наивысшей степени в своем мозгу и в своем сердце, однако хочет и желает, чтобы эта идея Б-жественного утвердилась в душе его в явном чувственном аспекте, а не в сокрытии и отдалении, как известно. И этот уровень лучше предыдущего, ведь как бы то ни было он приближается к Б-жественному экстазу, ведь в любом случае созерцание Б-жественного занимает все больше места в душе его, и он жаждет его с большой силой, и все его желание и стремление – приблизиться к нему. Однако, он изнуряет себя и не впадает Б-жественный экстаз в мозгу и в сердце никоим образом, хотя все это у него не ради себя, а только ради Б-жественного, ведь только близости Б-га он желает, чтобы утвердился Он в душе его, и это главное, с чего начинается истинный поиск и познание Б-га, в простоте и в достойном стремлении именно к Б-жественному.

Третий уровень, который еще выше, называется «доброй мыслью», которая соединяется с действием, с любовью и страхом, касающимися исключительно действия. Это станет понятно, если вспомнить, что вышеупомянутый второй уровень тоже содержал достойное стремление именно к Б-жественному, то есть желание быть ближе к Б-жественному, а не дальше от него, и это желание проистекало из важности идеи величия Всевышнего в его мозгу, однако никакого экстаза в его мозгу еще не наступило, поскольку суть от него пока совсем далека, он только хочет к ней приблизиться, но еще не приблизился. И это только аспект признания в мозгу, и потому не может называться «доброй мыслью», а лишь просто «мыслью». И это можно понять из бытового примера: мы видим, что существует два вида мысли – один, когда человек думает о чем-то благом и достойном, имеющем чрезвычайную ценность для него, как про сокровище, принадлежащее кому-то другому, или как про великого царя или вельможного царедворца, и такую мысль называют «холодной», ведь она никоим образом не касается и не затрагивает его самого, ведь ему никакого богатства или величия не достается, он лишь думает про них как про что-то важное и ценное для себя, надеясь, что ему от этого блага нечто перепадет и.т.д. Другого рода мысль – когда человек думает про благо, имеющее отношение к нему самому: про то, как бы преуспеть в торговле, заработать почет и уважение, накопить большое богатство для себя, и такая мысль приходит к нему с волнением и душевным трепетом и называется «подвижной». Всем известно чувство, которое охватывает человека, когда он узнает об удаче в делах, касающихся его лично. Он гонит прочь все остальные мысли и прилепляется к одной этой мысли с большим волнением, называемом «прилеплением мысли», и это называется «слушанием в

³¹ Псалом 73:28.

мысли», и главный признак этого – то, что человек как бы немного сбивается и сдвигается со своего места. Так и с созерцанием Б-жественного в подобного рода мысли, к которой человек прилепляется с большой силой, как будто речь идет о чем-то имеющем отношение к нему лично, как говорилось выше. И это называется «доброй мыслью», всегда сочетающейся с действием, которая порождает любовь и страх, касающиеся действия. А в случае «холодной» мысли человек хочет приблизиться к экстазу, но еще не может испытать экстаз даже в аспекте «слушания в мысли», а может лишь издалека выразить признание, как говорилось выше, и это порождает в нем не только стыд из-за того, что он так далек и низок, но и мысль о низости этого материального мира, поскольку он уже воспринял созерцание Б-жественного, так что он вздыхает и т.д. И из этого рождается лишь решимость уклоняться от зла и т.д., то есть самым достойным и правильным становится уклонение от зла и добрые дела и т.д. И это более низкая ступень, но такой человек может войти в нижний сад Эдемский, поскольку есть в этом аспект Б-жественного, по крайней мере с точки зрения созерцания Б-жественного, только нельзя это назвать настоящей любовью и страхом в экстазе (а на самой низшей ступени нет вообще аспекта Б-жественного, ведь там человек хочет только экстаза, а совсем не Б-жественного, если только в величайшем сокрытии, как говорилось выше). Однако, про «добрую мысль» сказано «Слушай, Израиль»³² и т.д., а затем «И люби»³³, ведь нет более сущностной основы, чем упомянутый экстаз слушания в такой мысли, из которой рождается любовь, однако в сердце у него еще нет никакого экстаза, только в мысли, и любовь эта касается только действия, а совсем не внутреннего аспекта, которое связано с экстазом сердца. Аспект действия связан с уклонением от зла и т.д., и он выше упомянутой решимости, идущей от упомянутой «холодной» мысли, и любовь приходит к нему не только со стороны того, что правильно и не является экстазом мысли, а как настоящий экстаз мысли, как страстное желание мысли, по крайней мере так, что Б-жественное раскрывается в добрых делах и крайнем удалении от всего, что противоположно Б-жественному. И все это называется «страх и любовь», пусть и касающиеся только действия. Однако, в них есть великий свет и жизненная сила мысли, как в примере мысли человека о том, что касается непосредственно его самого в делах этого мира, когда возникает любовь и экстаз в мысли, а также возникает страх перед противоположным – перед ущербом и утратой и т.д., как говорилось выше, и тому, кто понял, этого достаточно.

Четвертый, более высокий, уровень – это когда человек от созерцания Б-жественного приходит к настоящему экстазу мысли, как говорилось выше, и непосредственно чувствует в сердце экстаз света и невероятной жизненной силы, гораздо более внутренний, чем упомянутый экстаз мысли (но это не аспект настоящего Б-жественного экстаза, который чувствует и упомянутое сердце, когда Б-жественная душа распространяется на тело, ведь это уже уровень, который выше пятого, как будет разъяснено). И именно про это сказано «И люби всем сердцем своим»³⁴, и это главная заповедь служения сердца – настолько изнурять себя мыслями, чтобы сердце испытало экстаз, и это называется «служением любви», настоящим служением, с величайшим напряжением сил. Ведь в мирских делах когда нам в голову приходит хорошая мысль и охватывает мозг, это волнение сразу переходит на сердце, так что сердце загорается желанием, или наоборот, наполняется горечью от чего-то плохого, отвратительного для мысли и т.д. Однако, в служении Всевышнему экстаз сердца не так просто следует за экстазом мысли, поскольку аспект Б-жественного в аспекте созерцания не явным образом раскрывается в сердце, а только в аспекте «окружающего» в мозгу и т.д. И в том, как происходит экстаз сердца, есть множество разных ступеней, и бывает, что экстаз сердца превосходит экстаз мозга, а бывает, что экстаз

³² Второзаконие, 6:4.

³³ Второзаконие, 6:5.

³⁴ Второзаконие, 6:5.

возникает от избытка наслаждения и.т.д. В любом случае, это называется настоящим страхом и любовью, хотя чаще всего называют это природным страхом и любовью (однако все это не называется Б-жественным экстазом только со стороны души, как будет разъяснено), и про это сказано «Близость Б-га – благо для меня»³⁵ – по-настоящему «для меня», а также это называется «Б-г мой среди меня»³⁶ и.т.д. И сюда же относится «Чтобы любить Г-спода»³⁷ – именно сердцем, «ибо Он жизнь твоя» – со стороны души (*нешама*), как говорилось выше. Аспект любви и страха, порождаемый откровением сердца и.т.д., это аспект сокровенного света и великой жизненной силы для действия, уклоняющегося от зла и.т.д., то есть исполнение предписывающих заповедей с любовью и страстным желанием, и в этом действии есть сокровенный свет и жизненная сила, и наоборот – экстаз горечи из-за всего противоположного, заставляющий удаляться от всякого зла и оберегать себя в экстазе, подобно тому, как купец с волнением ведет дела, с настоящим волнением сердца, так что всё, что идет на пользу делу, он делает с радостью и расторопностью из любви к прибыли, а с другой стороны проявляет осторожность и оберегает себя от любого ущерба делу, и это тоже связано с волнением сердца, и на этом принципе основаны 248 предписывающих заповедей, исходящих именно из любви, ведь любовь – это корень 248 предписывающих заповедей, а страх – корень 365 запретительных заповедей, и это аспект милости (*хесед*) и строгости (*гзура*) в сердце, и про это сказано «Чтобы любить Г-спода...и служить Ему»³⁸, как известно, и это выше экстаза любви и страха в «доброй мысли», о которой говорилось выше, и тому, кто понял, этого достаточно.

Пятый уровень, который еще выше, связан с намерением сердца, которые даже выше экстаза сердца. Объясняется это так: у того, кто испытывает абсолютный экстаз сердца со страстью и наслаждением или с горечью и.т.д., идущий от созерцания, в момент экстаза сердца Б-жественное влияние, из-за которого и произошел экстаз, сокращается, и не остается от него ничего, кроме того, что непосредственно связано с экстазом сердца. Другими словами, из того, что он созерцал, из всего, что касалось Б-жественного наполнения и окружения, остается лишь краткая выжимка. В этом и был смысл и корень упомянутого намерения – «пред Ним все как будто ничто»³⁹ и.т.д. Великий экстаз, который испытывает сердце из-за этого сокращения, несопоставим с существенным намерением сердца в обширном Б-жественном влиянии, когда оно созерцало его в длину и ширину, которые не могли еще вместиться в сердце и вызвать его экстаз. Если привести пример из мирских дел: когда человек невероятно сосредотачивает свое внимание на одной возможности преуспеть в делах, пусть вся душа его влечется за ней, он пока не может вместить ее в свое сердце и начать волноваться, ведь его мозг и сердце всецело заняты только тем, насколько хороша эта возможность сама по себе и.т.д. И это называется «расширенным мозгом» (*мохин де-гадлут*) ХаБаД (*хохма, бина, даат*) и.т.д. И даже если там присутствуют в скрытом виде любовь и страх, то они называются лишь умственными любовью и страхом, которые выше природных любви и страха в сердце, как говорилось выше (разница между природными любовью и страхом и умственными любовью и страхом в том, что природные отделены от сути созерцания), и умственные любовь и страх никоим образом не отделены от сути созерцания, а возникают необходимым образом сами по себе без какого либо выбора и воли, и в сердце эти любовь и страх тоже проникают сами по себе, как в вышеприведенном примере с хлопками в ладоши и.т.д., и признак этого – постоянство экстаза в этом намерении, так что он не прерывается совсем, в отличие от природных любви и страха, которые пропадают и снова пробуждаются, и потому про умственные любовь и страх нельзя сказать, что они требуют особых напряженных

³⁵ Псалом, 73:28.

³⁶ Второзаконие, 31:17.

³⁷ Второзаконие, 30:20.

³⁸ Второзаконие, 11:13.

³⁹ См. Зогар, II, 170б.

усилий, как разъяснено в другом месте в связи со стихами «Б-же, да не будет у Тебя покоя...»⁴⁰ и «Чтобы воспевала Тебя слава..»⁴¹, и «Взывает постоянно...»⁴², и тому, кто понял, этого достаточно. А еще выше этого также аспект простой воли, который намного намного выше аспекта созерцания. Именно из простой и самостоятельной воли рождается и развивается разум и т.д., как известно, и тому, кто понял, этого достаточно.

Из всего вышесказанного становятся ясны все виды и части общего принципа – экстаза мозга и сердца, который возникает и рождается именно из приготовления. Изначально – это созерцание до пятого уровня, на котором находится само намерение в Мудрости (*хохма*) и Разумении (*бина*), которое также освещает сердце, как говорилось выше. Что касается упомянутого первого уровня, когда человек стремится только к самому экстазу без всякого созерцания Б-жественного, то он подобен упомянутому чуждому огню, который не огонь Всевышнего, и не считается одним из 5 уровней, поскольку 5 уровней соответствуют душам *нефеш*, *руах*, *нешама*, *хая*, *йехида*, как известно, и аспект нефеш связан с действием, то есть только с решением совершить действие, которое происходит от аспекта признания и упомянутого аспекта обычной мысли, которая только и называется аспектом нефеш, а в аспекте руах есть больше жизненной силы и это аспект экстаза упомянутой «доброй мысли», как сказано: «Взвешивает души (рухот)»⁴³, что является аспектом «доброе слышания» в мысли, как говорилось выше, как сказано: «Впрочем, это дух человеческий...»⁴⁴. Аспект нешама – это аспект просветления «мозгов» Мудрости (*хохма*) и Разумения (*бина*) в сердце, когда сердце испытывает экстаз более сокровенного света и жизненной силы, как говорилось выше, и про это сказано: «и дуновение (*нишмат*) Г-сподне дает разум»⁴⁵. Разумение (*бина*) соотносится как раз с сердцем и т.д., и потому сказано, что «сердца испытывает Г-сподь»⁴⁶. Аспект хая связан непосредственно с Мудростью (*хохма*) и Разумением (*бина*) самими по себе, пока еще без распространения в экстазе сердца, вызванного ими, как говорилось выше, что называется намерением и т.д. Аспект йехида – это истинный пятый уровень, аспект простой самостоятельной воли, как говорилось выше, которая выше любого разума и обоснования, ведь никакого обоснования у воли нет, как известно, и для того, кто понял, этого достаточно.

⁴⁰ Псалом, 83:2.

⁴¹ Псалом, 30:13.

⁴² См. Зогар, II, 140а.

⁴³ Притчи, 16:2.

⁴⁴ Иов, 32:8.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Притчи, 17:3.

Менахем-Мендл Шнеерсон (Цемах Цедек). Дерех мицвотеха. ЗАПОВЕДЬ ПЛОДИТЬСЯ И РАЗМНОЖАТЬСЯ

Обсуждаемый отрывок:

«И сотворил Б-г человека по образу своему, по образу Б-жию сотворил его; мужчину и женщину – сотворил Он их. И благословил их Б-г, и сказал им Б-г: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владейте ею, и владейте над рабами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, движущимся по земле».

(Берешит, 1:27–28).

Цель данного раздела – уяснить внутренний смысл заповеди, как сказано: “Плодитесь и размножайтесь...”

ГЛАВА 1

В настоящей главе р. Менахем-Мендл сначала разъясняет общую значимость действий в материальном мире. Вопрос этот актуален по отношению ко всем заповедям, которые мы исполняем в материальном мире, а особенно по отношению к столь материальной заповеди, как заповедь плодиться и размножаться.

Следует заметить: при всей своей материалистичности процесс зарождения человека не рассматривается как чисто физиологическое действие. Он невозможен без участия Всевышнего.

И хотя это относится абсолютно к любому действию, совершаемому в мире, в данном случае участие Всевышнего подчеркивается нашими мудрецами, что говорит о его особой значимости.

Сказано мудрецами нашими: “Трое участвуют в рождении человека: от отца приходит белая жидкость, из коей развиваются кости, жилы, ногти, головной мозг и глазной белок; от матери приходит красноватая жидкость, из коей развиваются кожа, мясо и прочее; а Всевышний дает дух жизни и душу” (Нида, 31а).

Уточним: особое воздействие Всевышнего заключается в том, что человек получает уникальную духовную сущность, называемую “Б-жественная душа”. Однако не она одна оказывается в теле человека, но также и душа “животная”¹. В чем смысл такого “соседства”?

Здесь следует привести стих: “...души, мною сотворенные” (Йешаягу, 57:16), где говорится², что у каждого еврея есть две души. Одна из них – животная душа, которая “облачается”³ в кровь человека, дабы дать ему способность к физической жизнедеятельности; [душа эта] обладает разумом, необходимым, дабы понять все происходящее в мире и все мирские премудрости. Она происходит от высших духовных сил, восходящих к “лицу быка” из Высшей колесницы, причем обо всех четырех [лицах] сказано, что у них есть “лицо человека”⁴.

¹ Букв. “скотская”; на иврите, в отличие от русского языка, это слово не имеет презрительного оттенка. Далее приводится без кавычек.

² Во многих случаях упоминание предмета во множественном числе воспринимается как указание на число два. В основе лежит положение о том, что “Тора пришла, чтобы раскрыть, а не сокрыть”, причем единственное определенное решение множественности – это два.

³ Смысл в том, что воздействие данной души на тело происходит посредством крови, которая осуществляет это воздействие первой.

⁴ В книге пророка Йехезкеля (1:10) упоминается нечто, подобное колеснице, которая объединяет четырех высших ангелов, представленных Йехезкелю в виде живых существ (человек, бык, лев, орел), причем у каждого из них – четыре лица, присущие каждому из этих существ (лицо человека, лицо льва, лицо быка и лицо орла). Исходя из этого, автор объясняет непонятное на первый взгляд сочетание: у человека есть душа, называемая “животной”, однако из образа “колесницы” пророка Йехезкеля мы видим, что в высших мирах существует духовный уровень, совмещающий человеческое и животное (например, “бык”, у которого есть также “лицо человека”).

Чтобы осознать важность “соседства” Б-жественной и животной душ, следует глубже понять их сущность. Есть понятие “образ Б-га”, присутствующий в человеке благодаря Б-жественной душе. Это подразумевает сходство с высшими мирами.

Вторая же душа⁵ еврея – это “частица Б-га свыше” (*Иов*, 31:2). О сем сказано: “Ибо часть Имени Г-спода – народ Его” (*Дварим*, 32:9), то есть непосредственно искра Б-жественности. Душа эта приходит из того, что описано в пророческом видении Йехезкеля: “А над образом этого престола – образ, подобный человеку, на нем сверху... Это – видение подобия Славы Г-сподней” (*Йехезкель*, 1:26, 28). Именно о ней [Б-жественной душе] сказано: “Ибо по образу Б-жию создал человека” (*Берешит*, 9:6), ведь строение десяти *сфирот*⁶, составляющих *Зеэр анпин*, как бы подобно⁷ строению человека. Точно так же душа, приходящая с сего уровня, состоит, [как и тело человека], из двухсот сорока восьми духовных “органов” и трехсот шестидесяти пяти духовных “жил”. К тому же в книге *ЭцХаим* (42, гл. 2) говорится, что совокупность всех душ – это как бы “один человек”, в которого “облачается”⁸ прообраз человека, то есть *сфирот* мира *Ацилут*.

Нисходя же в тело, Б-жественная душа облачается в животную, соединяясь с ней “изнутри”; таким образом происходит ее соединение с телом.

Б-жественная душа облачается в животную душу, строение коей также подобно строению человека, с двумястами сорока восемью духовными “органами” и тремястами шестьюдесятью пятью духовными “жилами”. Посредством животной души душа Б-жественная облачается в материальные органы и жилы, устроенные по форме духовных, и соединяется с ними. Потому и говорится в книге *Зогар* (1, 38а), что “низший мир устроен в соответствии с высшим миром”.

Из всего сказанного становится ясно: свыше ставится цель, чтобы Б-жественная душа соединилась с материальным телом. Однако это кажется странным: ведь наше тело, будучи материальным, скрывает от нас Б-жественное присутствие! Чем глубже мы осознаем это, тем необъяснимее представляется нам соединение Б-жественной души с материальным телом.

Дабы глубже постичь упомянутые прежде обстоятельства и понять, каким образом мужчина во время совокупления с женщиной приводит в мир Б-жественную душу, надо рассмотреть, что означает нисхождение души в дольний мир и какова цель такого нисхождения. Ведь сие непонятно, особенно если осознать, что каждая душа перед нисхождением в земной мир пребывала в высших мирах, наслаждаясь сиянием *Шхины*. Об этом сказано у пророка Элиягу: “Жив Г-сподь,

⁵ В дальнейшем – Б-жественная душа.

⁶ Прежде всего поясним выражение “образ Б-жий”. Совершенно ясно, что образа Всевышнего в полном смысле этого слова не может существовать в принципе: любой образ, определение и т. п. подразумевает ограничение, что совершенно неприемлемо к Всевышнему, Который абсолютно бесконечен. Однако известно, что Всевышний основывает Свою связь с миром на десяти *сфирот*, о которых в книге *Загар* сказано, что они созданы, “дабы управлять с их помощью мирами”. Это происходит так: *сфирот* выражают “модель реакций”, как видно из следующего примера. Если малолетний сын совершает некую провинность, ясно, что с точки зрения отца, осознающего, что его сын еще очень мал, эта провинность не может вызвать строгой реакции, а тем более гнева. С другой стороны, отец хочет воспитать ребенка и потому не может не отреагировать на его провинность. Как же отец решает проблему несоответствия своей внутренней оценки поступка, совершенного ребенком, и реакции, необходимой с воспитательной точки зрения? Ответ таков: если отец умен, он создает внутри себя как бы “мини-разум”, модель реакции человека, близкого по уровню развития к сыну. Поэтому он может со всей серьезностью отреагировать на провинность сына, даже возмутиться. Получается, что для сына эта модель и есть “облик отца”! Пользуясь этим примером, можно сказать, что *сфирот* мира *Ацилут* означают для нас “образ Б-га”.

⁷ В том смысле, в каком причина подобна следствию. Человек, как известно, создан по “образу Б-га”. В каббале объясняется: это означает, что десять *сфирот*, определяющих суть понятия “человек”, были “спроецированы” на душу человека. Отсюда понятно, что слово “человек” указывает на десять *сфирот* или, в более общем смысле, на мир, их содержащий. Ведь с точки зрения причинно-следственной связи десять *сфирот* являются “причиной”, из которой вытекает “следствие” – облик и строение человека. Иными словами, было бы неверно утверждать, что Всевышний создал десять *сфирот*, исходя из некоего предопределенного строения человека. На самом деле именно сущность десяти *сфирот* и определяет понятие “облик человека”.

⁸ Поясним слово “облачается”. Как известно, человек не может показаться на улице без одежды. Значит, именно одежда помогает человеку прийти куда-то и раскрыться, проявив свои способности. На этой основе можно понять некоторые закономерности проявления света Всевышнего. Так, свет, исходящий от *сфирот* мира *Ацилут*, слишком возвышен, чтобы непосредственно проявиться в сотворенных мирах (они просто не выдержали бы такого мощного раскрытия и перестали бы существовать). Но благодаря облачению в “одежды” Б-жественный свет может быть частично раскрыт на уровне миров.

Б-г Израилев, пред Которым я стоял” (*Млахим I*, 17:1)⁹. Так стояла каждая душа, в соответствии со своими особенностями и уровнем, в мире *Ацилут*, или же *Бриа*, *Йецира* или *Асия*. И совершенно непонятно, ради чего должна душа проделать столь громадный спуск. Она должна снизойти в вещественное тело, скрывающее свет святости Всевышнего, – тело, которое по природе своей с самого момента создания направлено на удовольствия мира сего. А удовольствия эти скрывают от нас Б-жественное присутствие!

Глубоко вникая в вопрос о том, для чего Б-жественная душа нисходит в тело, р. Менахем-Мендл описывает бессмысленность устремлений нашего мира. Ведь его удовольствия – а именно они являются для нас главной притягательной силой – абсолютно ничтожны по сравнению с более высокими духовными наслаждениями.

Известно, что истинная ценность всех стремлений и страстей мира сего ничтожна. Даже если бы человек жил тысячу лет в спокойствии и с царскими почестями, получая все мыслимые удовольствия, они не могли бы идти ни в какое сравнение с наслаждением от света Всевышнего, кое душа могла бы получить за один-единственный час, пребывая на самых низших ступенях духовных миров. Мудрецы наши, благословенна их память, сказали о том: “Один час наслаждения Миром грядущим¹⁰ лучше целой жизни в удовольствиях мира сего” (*Мишна, Авот*, 4:17).

Однако и в высших наслаждениях существует градация, причем один уровень настолько возвышен над другим, что плавный переход с одного на другой невозможен. Каждое восхождение – это скачок на несравненно более высокий уровень.

Здесь речь идет об одном часе наслаждений даже в низшем¹¹ *Ган Эдене*, – в высшем же тем более. Ведь низший *Ган Эден* невозможно даже сравнить с высшим, вплоть до того, что, когда душа удостоивается подняться из низшего *Ган Эдена* в высший, ей приходится, как известно, погружаться в реку Динур¹², дабы забыть наслаждения низшего *Ган Эдена* и они не помешали ей воспринять радости высшего *Ган Эдена*. Подобным образом очерчен и переход из мира сего в низший *Ган Эден* (см. *Зогар*, 3, 169а): “Сначала следует забыть о том, как выглядит сей мир”. В книге *Зогар* сказано, что воспоминание о дольном мире чуждо и неприемлемо в *Ган Эдене* точно так же, как неприемлема посторонняя мысль¹³ во время молитвы. А если так, то каждый, кто находится на уровне, позволяющем вникнуть в такие вопросы, может представить себе степень возвышенности наслаждений в высшем *Ган Эдене* по отношению к низшему.

Более того: уровней и ступеней вознесения бесконечно много. И если любой более высокий уровень невозможно представить, находясь на более низком, что же можно сказать о высшем из них?

Существует еще множество ступеней *Ган Эдена*, одна выше другой. И хотя в книгах описаны лишь две вышеупомянутые, на самом деле известно из уст святых мудрецов, пред которыми открыты все небесные пути, что ступеней таких бесчисленное множество, и о каждой более высокой можно сказать, что она несравнима с предыдущей, подобно сказанному: “Ноги ангелов *хайот* выше всех миров” (*Хагига*, 13а). Это также дает ключ к пониманию изречения наших мудрецов: “У мудрецов нет покоя в Мире грядущем, ибо сказано: “Идут они от силы к силе”

⁹ Перевод Д. Йосифона “пред Которым я стою” не соответствует контексту, ибо подчеркивает, что пророк Элиягу подобен рабу, стоящему перед господином, и его существование полностью направлено на исполнение Б-жественной воли. Однако здесь этим словам придается иной смысл: они говорят о том состоянии, в котором пребывает душа каждого еврея перед нисхождением в этот мир, – она стоит пред Всевышним. В отличие от многих других людей, Элиягу, даже пребывая в нашем мире, сохранил это ощущение!

¹⁰ Выражение “Мир грядущий” понимается в еврейской религиозной мысли двояко: это либо место, где души наслаждаются после окончания жизни (Ган Эден), либо наш материальный мир после прихода Машиаха и воскрешения из мертвых. Обычно это выражение означает последнее, но в данном контексте имеется в виду первое.

¹¹ Ган Эден представляет собой понятие, включающее в себя несколько уровней; см. далее в тексте.

¹² Букв. “огненная река”. Упоминается в книге Даниэля (7:10).

¹³ Имеется в виду любая мысль, не связанная с содержанием молитвы. Обычно подразумевается мысль, чуждая молитве и препятствующая ее нормальному течению, например мысль о близости с женщиной (даже если речь идет о дозволенной близости).

(Тегил.им, 84:8), переходя из одного мира в другой, более высокий, достигая новых уровней наслаждения от постижения Всевышнего”.

Далее р. Менахем-Мендл приводит еще одну иллюстрацию того, как велико наслаждение даже на низшем уровне *Ган Эдена* – в нижнем *Ган Эдене*. Порой нам трудно оценить значимость какого-либо предмета, однако цена, которую необходимо заплатить за обладание им, делает его лучше любого описания. Так, цена страданий, которыми приходится платить за пребывание в *Ган Эдене*, позволяет осознать все величие его радостей.

И вот еще одно соображение, позволяющее осознать грандиозность спуска, который совершает душа, нисходя в сей мир (см. начало данной главы). Спуск этот описывается словами: “С высокой крыши – в глубокий колодец” (*Шней лухот га-брит, Ноах; Тора ор*). В Талмуде (*Хагига, 15б*) говорится про Ахера¹⁴: “Лучше ему получить свою кару, а [потом] Мир грядущий, пусть даже лишь нижний *Ган Эден*”. И это при том, что страдания в *Гегиноме* очень тяжки, ибо в *Иггерет га-тшува* (см. *Танья, 3, 12*) приведены слова Рамбама о том, что все страдания Иова в течение семидесяти лет не стоят одного часа мучений в *Гегиноме*. А ведь известно, что карой для грешников служит двенадцатимесячное пребывание в *Гегиноме* (см. *Эдуйот, 2:10*), что составляет более восьми, почти девять тысяч часов. Сколько же часов прошло с того времени, когда умер Ахер, при жизни рабби Меира, жившего до рабби Шимона бар Йохая, о чем пишется в предисловии к толкованию *Мишны* Рамбама, как и в *Тосфот Йом-Тов* к первой главе трактата *Швуот (мишна 4)*? Ведь рабби Шимон бар Йохай был учителем¹⁵ Рабби, который был учителем рабби Йоханана (а тот жил, как известно, очень долго), причем только когда скончался рабби Йоханан, перестал подниматься дым с могилы Ахера¹⁶.

Все приведенные рассуждения заставляют нас сделать вывод: даже самые сильные и возвышенные наслаждения нашего мира не идут ни в какое сравнение с тем, что есть в духовных мирах. Однако этот вывод только обостряет вопрос, заданный выше: зачем душа нисходит в материальный мир, в чем преимущество ее пребывания в нем?

И если все мучения эти стоило испытать ради наслаждений даже в нижнем *Ган Эдене*, то можно представить себе его ценность – ведь ради удовольствий мира сего обычно никто не готов пойти даже на малые страдания! Все это приводит нас к выводу, что телесные удовольствия несравнимы с наслаждениями от раскрытия Б-жественности, пусть лишь на уровне низшего *Ган Эдена*, и, разумеется, в еще более высоких мирах. Известно ведь, что наслаждения *Ган Эдена* так же соотносятся с радостями высшего *Ган Эдена*, как телесные удовольствия – с наслаждениями низшего *Ган Эдена*. Точно так же соотносятся друг с другом и все последующие ступени высших миров, все выше и выше, до бесконечности.

Когда человек, обладающий разумом, осознает все это, его поражает самая мысль о том, чем же может быть оправдано сие грандиозное нисхождение души с места столь возвышенного в наш грубый материальный мир.

Как подчеркивает р. Менахем-Мендл, намек на необычайную ценность, сокрытую в нашем мире, можно увидеть в том месте *Мишны*, где говорится о ничтожности удовольствий материального мира по сравнению с более высокими наслаждениями.

Именно это имели в виду мудрецы наши, говоря: “Один час раскаяния и добрых дел в мире сем ценнее всей жизни в Мире грядущем” (*Мишна, Авот, 4:17*). Выбор выражения “вся жизнь в Мире грядущем” неслучаен: он подразумевает все уровни и ступени духовных миров, где души

¹⁴ Букв. “Другой” – прозвище Элиши бен Авуи. Он был великим мудрецом Торы, но сомнения в вере заставили его отдалиться от Торы и заповедей. Впоследствии это привело его к предательству и доносам на евреев. Когда он умер, мудрецы знали, что Высший суд отказывается судить Ахера из-за тяжести его грехов. Слова, приведенные в тексте, сказал о нем его ученик.

¹⁵ Значит, рабби Шимон бар Йохай был старше Рабби. Разумеется, бывали случаи, когда ученик оказывался старше учителя, однако они редки и общеизвестны.

¹⁶ Столб дыма над могилой Ахера свидетельствовал о тяжком наказании, которому он подвергался в Гегиноме.

наслаждаются, воспринимая отблеск сияния *Шхины*, причем одна ступень выше другой, и так до бесконечности, как известно всем входящим во врата трудов Аризаля. И все же сие не идет ни в какое сравнение с одним-единственным часом, проведенным в изучении Торы и добрых делах в мире долнем!

Ниже р. Менахем-Мендл приводит общее объяснение, которое будет в дальнейшем конкретизировано: нисхождение души в сей мир, включая ее связь с животной душой и телом, как и зависимость от них, – это, несомненно, величайшее падение, но оно таит в себе потенциал подъема и развития, причем это происходит потому, что лишь в нашем мире возможно исполнение заповедей.

И вот почему: раскрытие Б-жественных сил благодаря заповеди, совершенной в мире сем, неизмеримо выше всех наслаждений Мира грядущего. Это сравнимо с возвышенностью наслаждений Мира грядущего в сопоставлении с удовольствиями мира материального, даже безгранично выше, ибо сказано: “Всему совершенному я видел предел, но заповедь Твоя пространна безмерно” (*Тегилем*, 119:96).

Известно правило: в мире нет ничего неограниченного. Это справедливо по отношению как к материальным предметам, так и к духовным сущностям. Однако из этого правила есть одно исключение: Тора и заповеди. Сила, заложенная в заповедях, не сравнима ни с чем.

Это означает, что у всех устремлений и наслаждений, кои испытывают души в *Ган Эдене* благодаря постижению Б-жественного света, есть завершение и предел. Постигание душ может достигнуть лишь сего предела, не далее. В противовес этому, о заповедях сказано: “...заповедь Твоя пространна безмерно”, ибо через заповеди нисходит в мир совершенно бесконечное раскрытие Б-жественных сил. На то указывает слово “безмерно”, смысл которого – полное отрицание ограничения и меры, как говорится в *Игерет га-кодеш* (см. *Танья*, 4, 17).

Далее р. Менахем-Мендл поясняет эту мысль, исходя из того, как мудрецы описали сотворение нашего и Грядущего миров.

Все это станет понятным, если вникнуть в слова наших мудрецов в трактате *Менахот* (29б), толкующие стих: “Уповайте на Г-спода вовеки, ибо в *йуд-кей*¹⁷ (П^в)¹⁸ твердыня вечная” (*Йешаягу*, 26:4). Говорят наши мудрецы: “Буквой *йуд* (י) был создан Мир грядущий, буквой *гей* (ג) был создан мир сей”.

Различие в путях сотворения этого мира (из буквы *гей*) и Мира грядущего (из буквы *йуд*) вызвано тем, что главными движущими силами созидания миров являются две различные формы света Всевышнего – *совев* и *мемале*. На примере того, как каждый орган человеческого тела наполняется жизненной силой, р. Менахем-Мендл объясняет особенность света *мемале*.

Известно¹⁹, что свет Всевышнего нисходит в мир как *совев* и как *мемале*, то есть Г-сподь оживляет миры двумя различными путями. Один из них – когда Б-жественный свет проникает внутрь предмета и облачается в него, для каждого предмета согласно его уровню, насколько предмет этот может выдержать, дабы не прекратилось его существование. Такая сторона света называется *мемале* (“наполняющий”), согласно изречению наших мудрецов: “Как душа наполняет тело, так Всевышний наполняет весь мир” (*Мидраш Тегилем* к стиху: “Благослови, душа моя...”)²⁰. И подобно тому как раскрытие света и жизненности души происходит на многих уровнях, так главное ее расположение и истинное раскрытие, начинаясь в голове, распространяется далее²¹ на сердце и прочие внутренние органы, а затем – на руки и ноги, пока не доходит до волос и

¹⁷ На самом деле здесь стоит буква *гей*. Однако запрещено произносить вслух Имя Всевышнего, даже называть его по буквам. Чтобы избежать этого, в подобных случаях принято произносить *кей* вместо *гей*.

¹⁸ Двухбуквенное Имя Всевышнего.

¹⁹ На основе сказанного в книге *Зогар* (3, 225а): “Он... окружает (3310, *совев*) все миры... Он... наполняет (N⁰⁰, *мемале*) все миры”.

²⁰ См. *Мидраш Тегилем*, 103.

²¹ То есть, раскрываясь прежде всего в голове, свет души поступает затем и в остальные органы тела.

ногтей. И каждый последующий уровень “ниже” предыдущего, так что есть множество уровней, кои различаются по степени и качеству раскрытия света души.

Такой же свет – *мемале* – наполняет мир *Ацилут* и сотворенные миры *Биа*. Именно за счет него возникает иерархия уровней, на которой основана сама сущность понятия *гизтальшелут*.

Подобным же образом можно описать все миры, чье строение напоминает строение человеческого тела, а свет Всевышнего светит и облачается в них, неся жизненные силы каждому. Притом чем ближе предмет к источнику, тем больше света он получает. И при каждом таком переходе со ступени на ступень свет все больше сокращается и скрывается, облачаясь в покровы, дабы мир этот сумел его выдержать. “Радиус” распространения такого света – все миры: *Ацилут*, *Бриа*, *Йецира* и *Асия*. Ведь, как известно, *Аба* располагается²² в *Ацилут*, *Има* – в *Бриа*, а *Тиферет* (“тело”)²³ – в *Йецира* и так далее.

Основным проявлением иерархии уровней является то, что присутствие Всевышнего раскрыто в мирах не в равной степени.

Причина же столь большого количества уровней и духовных миров заключается в особом характере сего вида света – *мемале*, который облачается во все бесконечные ступени и уровни, причем последний и низший из них – нижний *Ган Эден*. А всякий более высокий уровень находится ближе к источнику, и свет, что раскрывается в нем, в меньшей степени сжат и облачен в скрывающие его покровы. В согласии с этим наслаждение от постижения света и его раскрытия на каждом более высоком уровне будет более высоким.

Так, существует наглядный пример “раскрытия согласно иерархии”: человек, осознав некую глубокую идею, испытывает огромное удовольствие. Это означает, что сила наслаждения “спустилась” со своего уровня, будучи глубоко укорененной в душе человека, и раскрылась, облачаясь в его постижение. Благодаря этому мы можем понять, почему существует так бесконечно много видов и уровней наслаждения.

На примере того, что внизу при постижении какого-либо понятия, подвластного разуму, непременно приходит удовольствие, можно понять происходящее в высших мирах – ведь то, что происходит внизу, соответствует происходящему в высших мирах! И вот, постижение и качество *Хохма* нисходят из источника наслаждения, *Атика де-атикин*²⁴. И об этом сказано: “.потому что при Тебе источник жизни”²⁵ (*Тегилум*, 36:10).

Существует, правда, одна частность, которая представляется противоречащей сказанному. Выше утверждалось, что распространение света *мемале* подобно распространению жизненных сил в теле человека. Однако в человеческом теле нет такого огромного числа различных уровней!

Поэтому р. Менахем-Мендл уточняет: сказанное выше об иерархической структуре уровней мироздания справедливо не только по отношению к основным ее частям, но и по отношению ко всем деталям.

А если ты спросишь, откуда такое обилие ступеней – ведь все они должны включаться в понятие “человек”, – то знай, что каждый общий уровень разделяется на частные, а частный, в свою очередь, становится общим по отношению к иным, еще более частным. Таким образом, существует множество уровней, один над другим: общий, частный, а затем опять общий. По правде говоря, все это – лишь описание в общих чертах, когда все миры представляются как одно целое. При более подробном рассмотрении следует отметить, что существует огромное

²² Как и многие другие термины, соответствующие описанию материальных понятий, слово “располагается” не может быть понято буквально. Имеется в виду готовность того или иного уровня раскрыться в каком-либо из сотворенных миров.

²³ В *Тикуней Зогар* (17а) каждая *сфира* сравнивается с какой-либо частью человеческого тела.

²⁴ То есть *Атика* на самом высоком уровне миров, соответствующая *Кетеру* над миром *Ацилут*; см. также глоссарий.

²⁵ Перевод Д. Йосифона: “Потому что у Тебя источник жизни...” не передает суть идеи того, что источником жизни во всех ее проявлениях, начиная от *Хохмы*, является свет Всевышнего, на который указывает слово “при Тебе”. Это выявлено в нашем переводе. См. разд. “Заповедь освящения Имени Всевышнего”, гл. 1.

число миров, каждый из коих разделяется на несколько *парцуфим*, а каждый из них, в свою очередь, являет образ “человека”, содержащий несколько тысяч частных миров, буквально без числа, один величественнее другого, как упоминалось выше.

Можно привести пример к этому положению: в книгах по каббале упоминается огромное число уровней, описывающих так называемый “рост Творца”. При этом все они уместаются внутри мира *Йецира*.

Как уже объяснялось²⁶ в связи со стихом “Велик Г-сподь наш и могуч силой” (*Тегилим*, 147:5), “рост Творца” в мирах *Йецира* и *Асия* – двести тридцать шесть тысяч десятков тысяч *парса*, и каждая *парса* включает в себя восемь тысяч *ама*, а *ама* – это два *зерета*²⁷, ибо сказано: “Кто небеса пядью (*зерет*) измерил?” (*Йешаягу*, 40:12). Как известно, сказанное о многообразии частных уровней и подавно относится к более высоким мирам *Бриа* и *Ацилут*.

Теперь р. Менахем-Мендл вносит важное уточнение во все сказанное о действии света *мемале*: его первичное проявление всегда исходит с уровня *Хохма*. Но в таком случае возникает вопрос, откуда берется сам этот уровень?

Как указывает р. Менахем-Мендл, этот уровень, а вместе с ним и свет *мемале*, берет начало в ином виде света – *совев*.

Однако при всем своем многообразии уровни эти подразумевают в конечном счете структуру, описываемую понятием “человек”²⁸, а свет, который располагается в них, есть свет *мемале*, “наполняющий” миры, как душа наполняет тело. Это вытекает из утверждения мудрецов наших, благословенной памяти, о том, что буквой *йуд* (י) был создан Мир грядущий – ведь буква *йуд* указывает, как известно, на уровень *Хохма*. Уровень этот играет такую роль потому, что *Хохма* есть начало *гиштальшелут*, о чем сказано: “Начало мудрости (*Хохма*) – благоговение перед Г-сподом”²⁹ (*Тегилим*, 111:10). А бесконечный свет облачается в миры *Ацилут*, *Бриа*, *Йецира* и *Асия* именно при помощи *Хохмы*, как указано в *Танье* (1, 2) в связи со стихом: “Все мудростью сделал Ты” (*Тегилим*, 104:24). С уровня *Хохма* и далее начинается *гиштальшелут*, однако о появлении самой *Хохмы* сказано: “Откуда (י'קו, *меаин*) находится *Хохма*...”³⁰ (*Иов*, 28:12), что противоположно *гиштальшелут*³¹. Ведь бесконечный свет на десятки и сотни тысяч ступеней – бесконечно – вознесен над уровнем высшей мудрости.

Подтверждение этому находим в книге *Зогар*, где описан уровень, который не является светом *мемале*:

Такой вывод следует из толкования слов: “.и нет в нем ничего от этих *мидот*” (*Тикуней Зогар*, 17б). Оно состоит в том, что сущность бесконечного света совершенно проста и лишена какой бы то ни было формы, и в нем не существует никакого подобия десяти *сфирот*, например *Хохмы* и *Бины*, как говорится в ином месте.

²⁶ См. “Молитвенник с комментариями”, боа; сборник *маамарим* р. Шнеура-Залмана, 5570. С. 116.

²⁷ *Парса*, *ама*, *зерет* – меры длины. В данном случае эти понятия используются как намек на то, что частные уровни включены в более общие, а также на многообразие уровней.

²⁸ См. выше, примеч. 7.

²⁹ Здесь мы имеем дело еще с одной небуквальной трактовкой стиха, из которого устраняются первые два слова, что позволяет вскрыть заложенный в нем дополнительный смысл: началом всего является уровень *Хохма*, “мудрость”.

³⁰ Перевод Д. Йосифона: “Но где находится ум...” не передает идеи, выявленной в нашем переводе. Слово *меаин* СрКО, “откуда”) можно перевести как “из [уровня] ничто С'К, *аин*”, где под словом “ничто” подразумевается уровень *Кетер*, бесконечно возвышенный над *Хохмой* и прочими *сфирот* мира *Ацилут*. В силу полной невозможности составить представление об этом уровне, даже обладая качеством *Хохма*, он получает название “ничто”, то есть не похожий ни на что, недоступный для постижения.

³¹ Понятие *гиштальшелут* описывает “цепочку” уровней, миров и *сфирот*, позволяющую Б-жественному свету низойти в наш мир. Оно используется в двух смыслах: общем и частном. В общем смысле оно охватывает все уровни, начиная от Бесконечного света Всевышнего и завершая нашим материальным миром. В частном же смысле, в котором оно используется здесь, это понятие описывает такого рода переходы с уровня на уровень, когда более высокий – воздействующий – и следующий за ним уровень, воспринимающий воздействие, сопоставимы друг с другом; между ними не происходит скачкообразного сжатия и изменения света, как объясняется в тексте. В таком смысле *гиштальшелут* начинается только с уровня *Хохма*. Ведь переход от *Кетера* к *Хохме* – это именно скачок, поскольку *Хохма* несопоставима по уровню с порождающим ее *Кетером*, что и обуславливает определение последнего как “ничто”.

Из сказанного очевидно, что уровень *Хохма* и вообще свет *мемале* не могут возникнуть плавно и постепенно из предшествующего уровня из-за множества преобразований и сжатий, характерных для *гишталъшелут*. В этом мы также видим проявление особой силы, присущей свету *совев*, который не связан рамками и ограничениями света *мемале*.

Именно поэтому возникновение *сфиры Хохма* было возможно только после мощного и резкого сокращения света. Вот почему сказано “из ничего” – дабы подчеркнуть, что ее возникновение происходит скачкообразно, путем “прыжка” с одного уровня на другой, как нечто, возникающее из ничего, а не в результате перехода через множество ступеней, с одной на другую, от причины к следствию³², от одной сущности к другой. *Хохма* не могла появиться в результате обычного перехода с уровня на уровень – ведь свет Всевышнего возвышен и лишен какой-либо формы, как и Сам Всевышний. Он несопоставим с *Хохмой*, которая ограничена³³ и о которой можно сказать, что это определенная, особая сила.

Возвращаясь к вышеприведенному утверждению о том, что мир грядущий создан буквой *йуд*, р. Менахем-Мендл трактует это положение так: Мир грядущий – а вместе с ним и все духовные миры – создан в результате действия света *мемале* и существует благодаря ему.

Поэтому *Хохме* соответствует буква *йуд* (י), форма которой указывает на мощное сжатие, после чего вместо бесконечного света светит всего лишь точка, возникшая из-за его резкого сжатия, резкого до такой степени, что свет превращается в точку, сходную с буквой *йуд*. А от *сфиры Хохма* вниз свет распространяется по правилам *гишталъшелут* – от причины к следствию³⁴. Все сказанное ранее относится к уровню *мемале*. Потому и сказали мудрецы наши, что Мир грядущий создан буквой *йуд*, ведь источник и корень всех видов наслаждения душ в *Ган Эдене* – при всем огромном числе восхождений, все выше и выше – есть *Хохма*, как разъясняется по поводу стиха: “И выходит река из Эдена...”³⁵ (*Берешит*, 2:10).

Но в описании возникновения духовных миров в стихе: “Все мудростью сделал Ты” есть указание на более высокую силу, способную уравнивать самые различные ступени.

Однако свет Бесконечного, благословен Он, несравнимо выше сего уровня. *Хохма* – начало *гишталъшелут* – называется *йуд* и как бы уничтожается в нем, словно капля по сравнению с океаном и еще более того. Капля как бы вовсе не значима в сравнении с океаном, в том смысле, в каком можно представить “незначимость” ограниченного предмета в сравнении с какой-либо бесконечной сущностью, – ведь ограниченный предмет не может претендовать в таком случае даже на малейшую значимость. И так это описано в *Танье* (i, 48), где приведен стих: “Все мудростью сделал Ты”, объяснение которого заключается в том, что *Хохма* (“мудрость”) и ступень физического действия по сравнению с Его бесконечным светом находятся как бы вполне на одном уровне³⁶, подобно тому как по сравнению с бесконечностью единица и такие числа, как тысяча тысяч и десять тысяч раз по десять тысяч, – совершенно одно и то же (см. там подробнее).

Сила, называемая светом *совев*, предстает перед нами в противоречивой форме. Ее первая черта – отделенность от всех творений. Однако затем следует сделать еще один шаг в процессе ее осознания. И тогда мы приходим к выводу, что эта сила не только не отстранена от Творения, но составляет его основу.

³² Здесь переход между сопоставимыми уровнями, который определен как переход от более высокой ступени, называемой “причина”, к порождаемой ею следующей ступени, называемой “следствие”, противопоставлен переходу между несопоставимыми уровнями, который описывается как “нечто из ничто” (то есть такой переход, который невозможно описать ввиду его возвышенности).

³³ Ибо в ней уже присутствует в каком-то виде понятие “форма”.

³⁴ Иначе говоря, когда порождающий мир (“причина”) и порожденный им мир (“следствие”) сопоставимы друг с другом по уровню.

³⁵ Слово *Эден* здесь намекает на *Хохму*, от которой исходит все дальнейшее развитие.

³⁶ Оборот “мудростью сделал” подобен, например, словосочетанию “сделал молотком” и описывает использование инструмента. Исходя из этого утверждается, что даже уровень высшей *Хохмы*, наиболее возвышенный из того, что мы можем себе представить, уподобляется уровню простого орудия по отношению к Г-споду.

Сей уровень и называется *совев* – “окружающий все миры”. Такое название указывает на то, что, хотя свет *совев* не “облачается” в миры, он словно “окружает” их³⁷. И это – второй вид воздействия, с помощью которого свет Бесконечного несет жизнь мирам, Его безграничный свет “окружает”, оживляет их как бы извне. Более того, в нем на самом деле и есть главная сила, дающая мирам жизненность, – ведь именно свет *совев* воистину бесконечен. Поэтому именно он способен сообщать существование творениям – в такой мере, что, если Всевышний удалит воздействие это, всего сущего не станет, словно его и не было³⁸.

Как часто бывает в подобных случаях, р. Менахем-Мендл напоминает, что нельзя воспринимать буквально слова, используемые в книгах по каббале, ибо они являются всего лишь намеками на суть описываемых понятий. Это относится, в частности, к понятию *совев*, буквальное значение которого – “окружающий”.

Здесь не место углубляться в понятие “окружает” и в его подробности: оно досконально рассматривается в другом месте³⁹; однако необходимо подчеркнуть, что не имеется в виду физическое нахождение такого света наверху – не дай Б-г⁴⁰, ибо “нет у Него телесного образа” (из песнопения *Адон олам*).

Попутно р. Менахем-Мендл замечает: трактовка понятия *совев* (которое в книге *Зогар* описывает характер воздействия Всевышнего на миры), предложенная р. Шнеуром-Залманом, дает ответ на сложнейшие вопросы, стоявшие перед мудрецами каббалы.

Всмотрись внимательно, и благодаря пониманию этого раскроются твои глаза и рассеются все сомнения, высказанные каббалистами последних поколений, авторами трудов *Шомер эмуни*⁴¹ и *Мишнат хасидим*⁴², по поводу понятий *цимцум* и “свободное пространство”. Им сложно было ответить на вопрос, означает ли *цимцум* полное устранение Г-сподня света из “свободного пространства” или же неполное удаление; ведь во втором случае возникает вопрос: как Его свет может пребывать в месте скверны?⁴³ На основе же приведенного толкования изначально не возникает никакого затруднения! “Устранение света” касалось Его света *мемале*, чтобы он не мог проявляться, соединяясь с предметом “изнутри”⁴⁴, но характер раскрытия, присущий свету *совев*, сохранился, как разъяснено там же. А если так, то не имеет никакого значения, пребывает ли свет этот в чистом или в нечистом месте. См. там же.

Исходя из приведенных понятий *мемале* и *совев*, р. Менахем-Мендл дает четкий и глубокий ответ на поставленный выше вопрос (или несколько связанных друг с другом вопросов): в чем преимущество и достоинство нашего мира, оправдывающее нисхождение в него бесконечно высокой сущности – Б-жественной души?

Теперь можно описать цель прихода человека в мир сей: вызвать переход света *совев* из закрытого состояния в открытое, как если бы то был свет, который раскрывается в нашем мире

³⁷ То есть оказывает на них влияние словно издали, не вступая с ними в контакт.

³⁸ Не следует воспринимать эти слова как гиперболу. Они означают, что не только прекратится текущее существование миров, но и уничтожится задним числом вся их прошлая история.

³⁹ Например, в данном издании, см. раздел “Заповедь носить кисти на углах одежды”, гл. 3 и далее.

⁴⁰ Что стало бы материализацией самых возвышенных понятий и нарушением запрета Торы: “Не создавай себе никакого образа”.

⁴¹ Труд итальянского каббалиста, р. Йосефа Иргаса (1685-1730), гл. 32, 43.

⁴² Труд итальянского ученого и каббалиста, р. Эммануэля Хай Рики (1688-1743), посвященный систематическому изложению учения Аризаля. См. также его трактат *Йошер левав, байт 1, хедер 1*, гл. 12, 13.

⁴³ В трудах Аризаля *цимцум* описывается так: Всевышний “сократил” Свой великий свет, создав “пустое пространство” (см. глоссарий). Это описание породило множество толкований и споров, отголосок некоторых из них мы находим здесь. Доводы спорящих сторон, в самом кратком изложении, были следующими: невозможно представить себе полное устранение Всевышнего или даже Его света из какого-либо места, ибо это несовместимо с Его полной безграничностью. Но в таком случае возникал сложнейший вопрос: как можно представить себе, что Всевышний находится в нечистом месте? Объяснение р. Шнеура-Залмана, изложенное здесь, можно свести к двум моментам: (1) устранен был лишь Его свет, но отнюдь не Он Сам; (2) устранение света также не было буквальным – оно коснулось лишь способности света к раскрытию, придав ему характер *совев*, как это объясняется в тексте.

⁴⁴ Эта возможность была дана на следующем этапе процесса *цимцум*; см. также глоссарий.

изнутри⁴⁵. Понять, как будет происходить это раскрытие, превыше наших возможностей, однако мы совершенно уверены, что так будет, это обещано нам пророками нашими: “И не будет более скрываться учитель твой.” (*Йешаягу*, 30:20), “И явится слава Г-сподня...” (там же, 40:5). Это величайшее благо, кое невозможно себе представить, в нем заключается главное обетование пророков, ибо все уровни Ган Эдена при всей их возвышенности, как подробно разъяснялось прежде, в сравнении с сущностью Его света, благословен Он, – как капля в сравнении с морем, а миры Ацилут и Асия⁴⁶ в сравнении с Его сущностью находятся совершенно на одном уровне!

Ответ р. Менахема-Мендла таков: именно в нашем мире раскрывается действие света *совев*, несоизмеримо большее, нежели в самых высоких духовных мирах. Ведь по отношению к этому уровню полностью применимы слова: именно тот, кто находится высоко, может спуститься очень низко. Так, духовный корень света *совев* предельно высок, но сам этот свет способен раскрыться очень низко, в нашем грубом материальном мире.

Ибо в сравнении с Бесконечным светом Г-сподним все конечные, ограниченные уровни в равной степени “не занимают места”.

И сие при том, что находятся они на столь огромном расстоянии друг от друга, какое трудно даже постичь и оценить. Возвышенной сей цели можно достичь лишь благодаря нисхождению души в тело, ибо о свете *совев* сказано: “И под небесами – сила вечная” (*Дварим*, 33:27). Если уподобить это окружности, то можно сказать, что внизу свет *совев* сияет так же, как наверху, в начале линии. И пусть мы знаем, что свет этот раскрывается как *макиф*, следует отметить, что наверху он тоже *макиф*⁴⁷, как разъясняется в другом месте.

Как упоминает р. Менахем-Мендл, имеется еще одна причина, из-за которой так важно и ценно служение Всевышнему в нашем мире; она коренится в “событии”, произошедшем в высочайших духовных мирах, что предшествовали сотворению миров вообще и нашего мира в частности. Этим “событием” является многократно описанное в трудах по каббале и особенно по хасидизму “разбиение сосудов” (см. глоссарий).

Кроме того, из учения о разбиении сосудов известно, что искры Б-жественного света из мира *Тогу* упали в *клипу Нога* в мирах *Ацилут*, *Бриа*, *Йецира* и *Асия*, и чем ниже упала искра, тем выше была она в своем источнике. В словах этих раскрывается замысел, заложенный в *йецер га-ра* – животной душе человека⁴⁸, во всех видах пищи и в телесных потребностях вообще. Ибо всему перечисленному свойственно скрывать свет Б-жественной святости⁴⁹.

На основе всего сказанного р. Менахем-Мендл дает ответ на поставленный выше вопрос.

Ответ этот таков: лишь в нашем мире благодаря служению Всевышнему и исполнению

⁴⁵ То есть свет, который ощутим творениями, раскрывается в них и тем самым раскрывает свой Источник – Всевышнего.

⁴⁶ Напомним, что мир *Асия* – низший из миров, который содержит и наш материальный мир, тогда как *Ацилут* – высший мир, мир качеств Всевышнего.

⁴⁷ Мы видим еще одну сторону понятия *совев* (букв. “окружающий”): если расположить в вертикальной плоскости окружность и двигаться от верхней ее точки по диаметру вниз, мы увидим, что в своей низшей точке это та же самая окружность, что и наверху. Смысл этого примера в следующем: вертикальная линия, соединяющая верхнюю и нижнюю части окружности, символизирует свет *мемале*, в рамках которого есть место понятиям “верх” (то есть высокая степень раскрытия *мемале*, без сокрытия и сокращения) и “низ” (то есть место, где свет *мемале* предельно сокрыт и доведен до минимума). Окружность же символизирует свет *совев* (“окружающий”), а смысл примера заключается в том, что свет *совев*, находящийся в самых низших мирах, – это тот же самый свет, что был и наверху, в своем источнике; как внизу его уровень бесконечно выше уровня *мемале*, так и наверху он бесконечно выше *мемале*. Это объясняет смысл приведенного выше стиха из Торы: хотя свет присутствует “под небесами”, как бы ниже уровня света *мемале*, он представляет собой “силу вечную”, то есть неограниченную, присущую свету *совев*.

⁴⁸ Уточним терминологию: в талмудической литературе принято использовать понятие *йецер га-ра* (“дурное начало”). Р. Шнеур-Залман ввел в широкое употребление другой, близкий к нему термин: “скотская (животная) душа”. Принято считать: если понятие “животная душа” подразумевает дурное начало человека, относящееся как к *мидот*, так и к разуму, то понятие *йецер га-ра* относится в основном к *мидот*. И хотя главная сила дурного начала связана с *мидот*, для успешной борьбы с ним следует обращать особое внимание на разум человека, способный ввести его в заблуждение. В этом одна из причин широкого использования в хасидизме *Хабад* понятия “животная душа”.

⁴⁹ Например, когда человек злоупотребляет едой или использует ее с иным намерением, кроме как обратиться к полученным от нее силам на служение Всевышнему. То же самое касается и прочих телесных потребностей.

заповедей можно исправить положение, создавшееся после разбиения сосудов. В таком случае мы используем величайший потенциал материального мира, связанный с пребыванием в нем света *совев*.

Когда же человек дает своей Б-жественной душе одержать верх, извлекая искры святости из пищи⁵⁰ и тому подобного в соответствии с указанием, приведенным в *Мишне*, трактате *Авот* (2:12): “И пусть все дела твои будут во имя Небес”, что разъясняет Рамбам (см. *Мишне Тора*, Законы о чертах характера, гл. 3), особенно когда человек притом движем любовью ко Всевышнему, подобной “огненным искрам” (*Шир га-ширим*, 8:6), и словно забывает о теле, – тогда раскрываются свет и сила, свойственные миру *Тогу*. О мире сем говорится, что в нем существовал мощный неограниченный свет, а потому вознесение искр святости вызовет раскрытие в нем света *совев*. Именно это называется в книге *Эц Хаим* “пробуждением свыше за счет пробуждения снизу”⁵¹, а также *маин нуквин* и *маин дхурин*.

Это и есть тот самый спуск, который необходим для последующего подъема⁵².

И хотя спуск этот огромен, о чем сказано: “с высокой крыши – в глубокий колодец”, но великолепен и чудесен подъем, не сравнимый по силе со спуском, и нет ему подобия нигде. Ибо он означает раскрытие Бесконечного света Всевышнего, как упоминалось прежде, – раскрытие, которое полностью раздвигает рамки ограниченности.

Теперь мы можем понять значение рассматриваемой в данном разделе заповеди плодиться и размножаться, ведь ее результатом является то чудесное действие, которое способен произвести только свет *совев*.

На основе всего сказанного ранее можно понять внутренний смысл заповеди плодиться и размножаться. В *Мидраше* говорится: “Машиах не придет, пока не закончатся души в сокровищнице” (*Ялькут Шимони, Йешаягу*, 57:488). Ибо внутреннее содержание пришествия Машиаха и воскрешения мертвых заключается в раскрытии уровня *совев*, как упоминалось прежде, а произойдет это именно тогда, когда все души низойдут в тела, с помощью коих дается чудесная эта способность получить доступ к свету *совев*.

Обратной стороной ценности данной заповеди можно считать особую тяжесть запрета напрасного семяизвержения (относительно галахического статуса этого запрета существует несколько мнений, но все авторитеты сходятся в том, что это абсолютно запрещено). Труды по каббале и хасидизму полны многочисленных предостережений от нарушения этого запрета.

Исходя из приведенных объяснений станет понятен и запрет напрасного семяизвержения, о чем в книге *Зогар* говорится со всею строгостью, что исправить такой грех труднее, чем исполнить все шестьсот тринадцать заповедей Торы, как написано в книге *Решит хохма*. А в книге р. Эпштейна, раввина города Кенигсберга, запрет этот упомянут в числе шестисот тринадцати заповедей Торы⁵³, ибо он наносит тяжкий ущерб, который невозможно даже оценить. Ведь здесь совершается проступок, вместо того чтобы сделать добро для души, подарив ей мир грядущий, и оказать ей неоценимое благо, дав возможность преодолеть ограниченность и прийти к раскрытию бесконечного света. Это благо невозможно оценить, как невозможно найти ему подобие, – ведь как нет подобия Всевышнему, так нет и подобия Его свету.

⁵⁰ Согласно учению Аризаля, в каждом предмете находятся искры Б-жественного света (см. глоссарий, Разбиение сосудов). В учении Бешта это положение занимает очень важное место, причем вся наша деятельность в этом мире рассматривается исходя из необходимости собирать искры святости путем исполнения заповедей Торы.

⁵¹ Ср. *Зогар*, 1, 88а.

⁵² См. выше, примеч. 19 на с. 25

⁵³ Несмотря на то что этот запрет приведен в Торе нетрадиционным образом. Все заповеди-запреты даны в Торе как конкретные указания, запрещающие какое-либо действие, но мы не найдем в их числе запрета напрасного семяизвержения. Вместо этого в Торе (*Берешит*, 38:6-10 и в комм. Раши) приводится рассказ о двух людях, которых звали Эр и Онан, нарушавших этот запрет. Сказано, что за это Всевышний лишил их жизни.

Известно, что человека, который предается пороку напрасного семяизвержения, называют “детоубийцей”. На первый взгляд это кажется крайним преувеличением: пусть такой человек не исполняет заповедь плодиться и размножаться, не производит на свет потомство, но ведь это еще не означает убийства!

Лишь приведенное здесь объяснение помогает осознать, что, поскольку поступок такого человека приводит святые искры света в глубины клипот, он, по сути, подобен убийству!

Помимо того что такой человек лишает душу свою всех этих благ, он еще и причиняет ей страшное зло, погружая ее в глубины *клипот* и *ситра ахра*, а оттого к людям приходят тяжелые наказания, как объяснено у нас в другом месте⁵⁴ в связи с *нефилим*⁵⁵ и как будет разъяснено в дальнейшем, с Б-жьей помощью. Теперь становится понятно, почему мудрецы наши называли таких людей “детоубийцами” (см. *Нуда*, 13а), да убережет нас Всевышний от всяческого зла!

ГЛАВА 2

Описав в предыдущей главе те великие силы, что таит в себе материальный мир, и объяснив тем самым важность действий, которые мы совершаем в нем, в данной главе р. Менахем-Мендл объясняет специфику заповеди плодиться и размножаться.

На первый взгляд непонятно, какой духовный аналог может быть у этой заповеди, имеющей столь материальную форму. Однако известно, что понятие “совокупление” существует и применительно к душам.

Теперь надлежит более подробно объяснить характер рассматриваемой нами заповеди в свете внутреннего смысла слияния мужчины и женщины. Следует учесть, что понятие это применимо, как известно, также и к душам наверху. Мы сталкиваемся с ним, когда читаем стих про Аврагама и Сару, в связи с коими упомянуты “души, которые [они] сделали”⁵⁶, то есть порожденные ими души прозелитов. Иное дело ангелы – к ним неприменимо такое понятие. Разница эта коренится в отличии душ от ангелов и в преобладании первых над последними.

Более того, понятие “совокупление” применимо даже к высшим *сфирот* и *парцуфим*. Это доказывает, что данное понятие не принадлежит лишь к материальному миру. Наоборот, происходящее в материальном мире часто есть не что иное, как проекция того, что происходит в высших мирах.

Дабы постичь это, нужно прежде всего уяснить иное положение, а именно: между высшими *сфирот* и *мидот* Всевышнего также имеет место слияние и “совокупление”, как известно из

⁵⁴ См. *Тора ор*, 70:3, где приводится объяснение сказанного в книге *Зогар* (1, 37а). Там сказано, что упомянутые в Торе “падшие”, о которых говорится: “Исполины (О’А’ОЗ, *нефилим*, букв. “падшие”) были на земле в то время” (*Берешит*, 6:4), – это два ангела, Аза и Азаэль, пренебрежительно отозвавшиеся о человеческих испытаниях. Они сказали, что, будь они на месте людей, то с легкостью одолели бы *йецер га-ра*. И тогда Всевышний поместил их души в человеческие тела, но очень скоро выяснилось, что они не были готовы ни к каким испытаниям и подчинились своему дурному началу. Р. Шнеур-Залман объясняет: когда души ангелов спускались вниз, они “обошли” пребывание в *сфире Малхут*, обязательное для всех человеческих душ. Благодаря пребыванию в *сфире Малхут*, которое подобно пребыванию зародыша в материнской утробе, душа получает силы противостоять *йецер га-ра*, чтобы *клипот* не смогли с легкостью завладеть ею. Это подобно тому, как организм ребенка крепнет благодаря пребыванию в материнской утробе и становится готовым к рождению в мир. Когда же человек совершает грех напрасного семяизвержения, семя не попадает в женское лоно. А значит, жизненные силы, связанные с этим семенем в духовных мирах, не оказываются внутри “женщины”, то есть не попадают в *сфиру Малхут*, называемую “женщиной”, и не получают защиты от *клипот*. Именно это и произошло с ангелами Азой и Азаэлем. И как от этих ангелов пришло в мир множество бед, так и от извергнутых напрасно капель семени может произойти много зла.

⁵⁵ Великаны, родившиеся у земных женщин, к которым вошли ангелы (см. *Берешит*, 6:2).

⁵⁶ Сказано в Торе: “И взял Аврам Сарай, жену свою, и Лота, сына брата своего, и все достояние, которое они приобрели, и души, которые они приобрели в Харане; и вышли, чтобы идти в землю Кнаанскую; и пришли в землю Кнаанскую” (*Берешит*, 12:5). Применительно к “душам” (то есть к рабам и рабыням) используется вместо “приобрели” (יָוָח), слово “сделали” (יָוָע, אָסוּ). Существует комментарий, согласно которому слово это следует переводить буквально: “сделали” (а не “приобрели”, как в приведенном выше пер. Д. Йосифона). Смысл такого перевода в том, что Аврам и Сарай, как звали тогда Аврагама и Сару, привели рабов и рабынь к служению Всевышнему, словно “сделав” им душу. Здесь р. Менахем-Мендл приводит более глубокую трактовку этого стиха, из которой следует, что души таких людей, прозелитов, возникли благодаря участию душ Аврама и Сарай.

книг *Зогар* и *Эц Хаим* относительно соединения *парцуфим Аба* и *Има*, а также *Зеэр анпин* и *Нук-ва*, благодаря чему рождаются души и ангелы.

Здесь р. Менахем-Мендл делает оговорку: духовные понятия “мужчина” и “женщина”, то есть мужское и женское начала, существуют не на всех уровнях. Они возникают только на уровне мира *Ацилут*, начиная с которого и ниже можно говорить о совокуплении.

Но это верно, лишь начиная с уровня *Ацилут* и далее; выше же *Ацилут* такого понятия не существует, ибо в рамках *Атик* нет мужского и женского начал, а есть лишь уровни *Ма* и *Бан*. Об этом сказано: “И нет *Элоким* рядом со Мной”⁵⁷ (*Дварим*, 32:39). Известно также, что слияние и совокупление [высших *сфирот*] – вещь чудесная, она способствует привлечению нового сияния от Его бесконечного света, благословен Он, превосходящего основной поток⁵⁸, как говорится в предисловии к книге *При ЭцХаим*. Все это усугубляет наше непонимание того, что на уровнях выше *Ацилут* не существует понятия “совокупление” – ведь оно означает привлечение нового потока от Бесконечного света Всевышнего, благословен Он.

Таким образом, понятие “совокупление” означает передачу воздействия от уровня, называемого “мужчина”, на уровень, называемый “женщина”. Однако, для того чтобы глубже вникнуть в суть этого понятия, следует принять во внимание, что в духовных мирах оно может существовать в двух видах.

Есть две разновидности “совокупления”. Первая из них называется “совокупление посредством поцелуев”, упоминаемое в *Эц Хаим*, или же “приникновение духа к духу”, отмеченное в книге *Зогар*. Она означает передачу влияния качеств *Хохма*, *Бина* и *Даат* от одного уровня другому, что является источником возникновения ангелов. Вторая же [разновидность] носит название “телесное совокупление”, что осуществляется путем передачи влияния от качества *Йесод* одного уровня соответствующему качеству другого уровня, благодаря чему рождаются души.

Но если исходить из сущности понятия “совокупление” как передачи воздействия, то и в нашей повседневной жизни можно наблюдать два его варианта. Передача воздействия происходит как за счет физиологического процесса, затрагивающего телесные органы, так и за счет духовного общения.

Объяснить сказанное здесь можно, основываясь на стихе: “И в плоти моей я вижу Б-га” (*Иов*, 19:26). В переносном смысле мы говорим, что обе эти разновидности совокупления и передачи влияния представлены у человека: есть телесное совокупление, когда капля мужского семени попадает в матку, пребывает там девять месяцев, а затем становится младенцем, и есть вторая разновидность, подобная передаче влияния от наставника к ученику. Обстоятельство, объединяющее две эти разновидности совокупления, состоит в том, что в обоих случаях исходной точкой влияния является мозг воздействующего. Ведь [физическая] капля семени исходит из мозга отца, равно как и идея, передаваемая ученику. Различие же заключается лишь в том, что капля овеществляется в несравненно большей степени.

Из двух видов “совокупления” – духовного и физического – мы могли бы ожидать более интенсивной передачи воздействия при духовном “совокуплении”. Однако это не соответствует истине, так как результаты передачи влияния при физическом совокуплении несравнимы с его передачей при духовном воздействии.

⁵⁷ Наш перевод расходится с переводом Д. Йосифона: “Нет Б-га, кроме Меня...”, который не позволяет передать приводимую идею. Как известно, *Имя Элоким* (“Б-г”) указывает на качество сжатия света, за счет чего может возникнуть воспринимающий уровень, то есть женское начало. В таком случае стих означает: со Мной (то есть на уровне выше *Ацилут*) нет понятия “женское начало”.

⁵⁸ Из трудов Аризалы известно, что сначала Всевышний создал мир по собственному желанию, выделив ему жизненные силы для существования. Разумеется, это был не одноразовый акт, ибо мир нуждается в постоянном потоке жизненных сил для поддержания своего существования каждую секунду, как объясняется во множестве мест (см., например, *Танья*, 2, 1). Но кроме этого постоянного потока Всевышний в ответ на наши добрые дела, заповеди и молитвы дает “добавку” света и жизненных сил, согласно принципу “благодаря пробуждению снизу приходит пробуждение свыше”. Именно об этом сказано: “то, что добавляется посредством нашего пробуждения, во много крат превосходит постоянный поток жизненности”.

Вместе с тем духовный “корень” капли семени гораздо выше, ведь мы знаем, что благодаря ей рождается ребенок, тело которого содержит все, что содержит тело взрослого. У него есть разум, чтобы усваивать идеи, тогда как при воздействии, передаваемом от учителя к ученику, последний получает всего лишь некую идею, однако свою силу разума учитель передать не в состоянии, как не может он наделить разумом того, у кого от природы его нет. Бытует ведь поговорка: “Если у человека своей головы нет, чужую ему не приставишь!”

Здесь можно увидеть еще одно проявление идеи, часто упоминаемой в трудах по хасидизму: то, что находится выше, опускается ниже. Так, наиболее глубокое воздействие, исходящее в конечном счете из мозга мужчины, должно, чтобы реализоваться, опуститься до уровня материального мира.

Однако передача воздействия от наставника к ученику обладает и преимуществом, которое выражается в том, что передаваемое воздействие не овеществилось в такой степени, как в случае с каплей семени. На самом же деле одно вытекает из другого: именно потому, что капля эта происходит из глубины мозга, она может прийти только путем овеществления. Сия идея разъяснена в другом месте по поводу притч Шломо, а также в истории о жестикулировавшем человеке⁵⁹ (см. *Хагига*, 5б); см. также Учение⁶⁰ на стих: “Моя голубка в расселине скалы...” (*Шир га-ширим*, 2:14).

До сих пор, анализируя два вида “совокупления” в нашем мире, автор приводил примеры, призванные облегчить нам понимание идеи, которую они иллюстрируют. Теперь от примеров следует перейти к самой идее, разумеется, с полным осознанием ограниченности нашего разума и с необходимой осторожностью, вытекающей из уважения к уровню тех понятий, которые мы стремимся осознать.

Приведенные примеры помогают постичь сущность двух упомянутых видов совокупления. При всем том по отношению к высшим *сфирот* невозможно применять понятия мира сего (не дай Б-г), нет нужды упоминать, насколько неприемлем телесный подход к описываемым понятиям. Об этом сказано: “Не создавай себе кумира и никакого изображения” (*Дварим*, 5:8), “Проклят тот, кто сделает изваяние... и поставит его в тайном месте”⁶¹ (там же, 27:15), как говорит рабби Шимон бар Йохай в начале *Идра раба* (см. *Зогар*, 3, с. 1276).

Разумеется, все приведенные здесь понятия следует понимать в духовном смысле, превыше времени и телесных реалий, а не описывать свет Всевышнего, как описывают душу, облаченную в тело⁶², не дай Б-г.

Как было сказано выше, переход от примера и аллегории к явлению, стоящему за ними, непросто. Он потребует еще одного предварительного объяснения. Нужно рассмотреть,

⁵⁹ В трактате *Хагига* рассказывается, что однажды рабби Йегошуа бен Хананья был на приеме у римского императора, где один ненавистник евреев и Торы, отвернув голову в сторону, показал рабби этим жестом: “Так ваш Б-г отвернулся от вас!” В ответ рабби Йегошуа бен Хананья тоже отвернул голову в сторону, подняв при этом правую руку. Император, заметив этот немой диалог, подозвал к себе рабби Йегошуа бен Хананья и спросил его: “Что здесь происходит?” Тот ответил, что его недруг показал: “Б-г от вас отвернулся!” “А ты что изобразил?” – спросил император. “Я показал ему: Б-г от нас отвернулся, но длань Его до сих пор простерта над нами!” – ответил рабби Йегошуа бен Хананья. Император подозвал оппонента рабби и задал ему тот же вопрос: “Что ты изобразил?” Тот ответил. “А что тебе показал рабби Йегошуа бен Хананья?” “Этого я не понял”, – сказал тот. Тогда император воскликнул: “Человек, не понимающий языка жестов, позволяет себе жестикулировать в присутствии императора? Казнить его!”

⁶⁰ Имеется в виду сборник *маатарим* р. Шнеура-Залмана, 5569 г., стр. 63 и далее. Там, в связи с изложенной в трактате *Хагига* историей, приводится изречение наших мудрецов “Мудрому достаточно намек” и утверждается, что мудрецы имели обыкновение самые глубокие идеи выражать жестом.

⁶¹ Очевидный смысл данного стиха – запрет создавать идола и поклоняться им. Однако в книге *Зогар* он трактуется как предостережение не материализовать тонкие духовные понятия, когда вместо них человек создает грубые, близкие к физическим образы, подобные идолам.

⁶² Как к Всевышнему неприменимы телесные, материальные понятия, ибо они подразумевают ограничение, так неприменимы к Нему и понятия, свойственные душе, нисходящей в тело. Такие понятия, не означая ограничения в самом грубом, количественном виде, подразумевают тем не менее ограничения качественные, свойственные любой силе, проявляющейся в каком-либо теле.

как именно душа взаимодействует с органами тела. Ведь представление о том, что душа просто “приказывает” органам тела приступить к исполнению своих функций, в корне неверно. Это был бы просто материализм в новой форме, согласно которому жизненные процессы в теле происходят лишь за счет физических и химических реакций. Поэтому р. Менахем-Мендл объясняет, что душа руководит происходящими в теле процессами посредством духовных сил, которые исходят от души и соединяются с органами тела.

Вместе с тем мы можем составить представление о видах “совокупления” и об их преимуществах – как относительно внешних аспектов передачи воздействия, так и относительно внутреннего содержания. Однако сделать это надлежит с помощью духовных понятий, примеров и иносказаний. В начале же рассмотрения должно выясниться суть изучаемого понятия в терминах описания духовных сил. Примером здесь может послужить физическое совокупление. Хотя оно происходит при участии телесных органов, главную роль в нем играет духовная сила, облаченная в детородные органы и действующая посредством органов этих, готовых принять ее “форму”. Это подобно тому, когда глаз видит не только с помощью физического органа, но и благодаря духовной силе зрения, которая присуща душе и сосредоточена в зрачке. Обусловлено это тем, что глаз готов воспринять указанную силу, о чем сказано в Талмуде: “Всевышний дает [младенцу] душу, и строение лица, и силу зрения глаз” (*Нуда*, 31а). Раши в комментарии к Талмуду объясняет: хотя глаз порожден отцом и матерью, он еще не обладает способностью видеть. В доказательство Раши приводит тот факт, что покойник не видит, хотя глаза у него есть.

Теперь мы можем понять процесс деторождения (второй, духовный, вид “совокупления” будет рассмотрен далее) как результат деятельности душевных сил. Это позволит затем перейти к описанию высших сил, действующих в мире *Ацилут*. Важную роль в этом играет сила порождения.

Вывод, к которому мы пришли, следует распространить и на процесс деторождения. Способность тела порождать жизнь с помощью семени, благодаря чему рождается ребенок, воспроизводящий строение тел родителей, – таковая способность появляется от силы порождения, присущей душе. И как появление всех прочих сил, облачающихся в тело, означает раскрытие того, что прежде находилось в душе в скрытом виде, так и действие силы порождения проявляется в том, что в тело нисходит духовная сила, которая представляет собою самую душу⁶³. Это подобно тому как при физическом рождении ребенка тело его сходно с телами родителей, как говорилось прежде.

Сила порождения действует не только при физической близости, но и при духовном общении.

Дабы хоть в малой степени осознать характер и сущность духовной силы порождения, присущей душе, приведем пример силы порождения, свойственной “одеяниям души”⁶⁴, то есть разуму, мысли и речи. Так, при передаче идеи от наставника к ученику посредством речи, представляющей собою внешнее одеяние души, присутствует также сила порождения, которая называется “мужской Йесод”⁶⁵.

⁶³ Чтобы понять это глубже, надо уяснить смысл фразы: “силы... ранее находились в душе в сокрытом виде”. Не следует считать, будто данное сокрытие – это нечто вроде сложной системы, направленной на укрывание какого-то предмета, словно в банковском сейфе. Сокрытие, упоминаемое здесь, похоже скорее на сокрытие капли воды в океане. Каплю невозможно обнаружить именно потому, что она идентична всему, что ее окружает. Так описывается сила, присущая душе, пока она еще не реализовалась путем облачения в органы тела, – она словно “растворена” в душе и полностью едина с ней.

⁶⁴ То есть аспектам души, направленным на ее реализацию и раскрытие во внешнем мире. Если одежда помогает человеку выйти наружу (в буквальном смысле) и реализовать себя, не опасаясь погодных условий или негативной реакции общества, то духовные “одеяния” – например, способность говорить – позволяют душе “выходить” во внешний мир и раскрывать свои силы, такие как разум и чувства, в виде слов. См. также *Танья*, 1, 4.

⁶⁵ Объясним этот термин в общих чертах. *Йесод*, как известно, означает духовную способность к соединению и функционально соответствует половым органам человека; см. также глоссарий. Соответственно, мужской *Йесод* означает способность передавать воздействие, которая проявляется, кроме прочего, в передаче воздействия от учителя к ученику.

Как и прочие духовные силы, эта сила может быть готова к раскрытию в большей или меньшей степени, что видно на примере человека, который глубоко понимает какое-либо явление, однако не способен передать свое понимание другому.

Случается, что даже человек, именуемый мудрецом, лишен способности передавать влияние и объяснять. Он понимает предмет на своем уровне, но у него нет духовного органа *Йесод*, отчего он не в состоянии объяснить, растолковать предмет этот ученику, который находится на более низком уровне. Наставнику не удастся найти ничего такого, что могло бы заменить его личное видение предмета. Он не может отказаться от собственного взгляда на вещи, не способен принизить свое понимание, облечь его в иные сочетания букв, более соответствующие уровню ученика. Происходит это оттого, что наставник лишен духовных “органов” для передачи воздействия, выхода за рамки своего “я”, то есть двух “тестикул” – качеств *Нецах* и

Год, содействующих передаче воздействия⁶⁶, – и органа *Йесод*, осуществляющего сам процесс воздействия.

Есть, однако, люди, способные сделать любую мысль доступной каждому человеку. Это сопоставление и позволяет осознать, что представляет собой сила порождения, называемая в каббале *Йесод*.

В то же время может быть человек, который хотя и уступает упомянутому прежде в мудрости, но обладает более сильно выраженным, чем у того, качеством *Йесод*. Иными словами, он способен объяснить идею, сделав ее понятной даже ребенку, ибо умеет подобрать подходящие слова, подробно и досконально разъясняющие вопрос различными способами и путями. В трудах по каббале говорится в связи с этим, что души тех, кто стоит во главе своего поколения, приходят из *сфиры Йесод*.

Такова сила, присущая вождям поколения, поскольку их основная задача состоит именно в том, чтобы довести видение, доступное их высокой душе, до других людей, сделать его их достоянием.

Так, слова “Хорошо сказано, Моше!”⁶⁷ (*Сукка*, 39а) обращены к каждому из выдающихся людей своего поколения, великим наставникам, ведь Моше олицетворял собою качество *Йесод парцуфа Аба*. Ибо все сказанное о передаче знаний применимо также к передаче Торы и общению сердец слушателей к трепету перед Всевышним.

Рассуждения, приведенные до сих пор, относятся к понятию “мужской *Йесод*”.

Если для возникновения нового влияния совершенно необходима способность передавать воздействие, то наряду с ним необходима и способность воспринимать новое воздействие. При этом под восприятием понимается не пассивная готовность к получению воздействия, а способность придать этому воздействию новую жизнь.

Сходным образом можно описать понятие “женский *Йесод*”, которое относится к способности восприятия. Бывают ученики, чей разум мгновенно схватывает услышанное, но бывают и такие, кто усваивает то же самое с трудом. Это различие обусловлено разницей в мощности их “органов” восприятия, то есть женского *Йесода*. Именно эта способность подразумевается в *Мишне (Авот, 5:15)*, где говорится о четырех типах учеников ([тип] “воронка”⁶⁸ подобен женщине, склонной к выкидышам, неспособной удержать в себе плод; [тип] “отборочное сито” напо-

⁶⁶ Согласно Талмуду (*Брахот*, 61а): “Почки – советуют, [сердце понимает, язык утверждает...]” И хотя там упоминаются почки, а не тестикулы, оба эти органа сравниваются в каббалистических книгах со *сфирот Нецах* и *Год*.

⁶⁷ Эти слова произнес рав Сафра, обращаясь к Рабе. Он назвал его “Моше”, желая подчеркнуть значимость своего собеседника как главы поколения.

⁶⁸ Образные характеристики четырех типов учеников таковы: “губка” обладает хорошей памятью, запоминает все сказанное, но не в состоянии отделить главное от второстепенного; “воронка” – ученик со слабой памятью, у которого в одно ухо входит, в другое выходит; “простое сито” собирает шелуху, упуская ценное, – ученик, схватывающий внешнюю канву материала, факты и даты, но неспособный уловить более глубокие идеи, составляющие внутреннюю, главную часть рассуждений; “отборочное сито” оставляет лучшую муку, отсеивая второсортную, – ученик, способный отделить главное от второстепенного.

минает здоровую женщину, чья утроба успешно отделяет от “шлака” лучшую каплю семени, из коей возникнет ребенок, и так далее).

На этом этапе р. Менахем-Мендл делает важный вывод, определяя те духовные силы, что задействованы в заповеди плодиться и размножаться.

Исходя из сказанного, всякий толковый человек сумеет осмыслить приведенное ранее понятие *Йесод*, то есть силу порождения, присущую душе; она означает способность к воздействию (мужской *Йесод*) и способность к восприятию (женский *Йесод*).

До сих пор речь шла о передаче духовного воздействия непосредственно со стороны сил души. Однако приведенные рассуждения могут быть отнесены к положению, когда упомянутые силы “облачаются” в мужское и женское тела, оказывая свое воздействие через посредство физических органов, у мужчины – для передачи воздействия, а у женщины – для его восприятия.

Теперь, когда определена духовная сила, называемая *Йесод*, легко увидеть, что она в равной мере применима к столь различным явлениям, как деторождение и связь учителя с учеником.

И если силы эти способны действовать через физические органы тела, они тем более⁶⁹ могут оказывать влияние, будучи отделены от материи, то есть с помощью непосредственного взаимодействия духовных качеств *Йесод*, духовной передачи воздействия и его получения, порождая благодаря этому души, подобные им.

Отсюда можно понять то, что говорилось в начале данного раздела об участии Аврагама и Сары в рождении душ прозелитов, осознать роль каждого из них в этом процессе. Аврагам передавал новой душе потенциал любви к Всевышнему и стремления к добрым делам, а Сара – способность воспринимать эти качества, пребывая в нашем мире.

В сем и заключен смысл “совокупления” душ Аврагама и Сары в *Ган Эдене*, призванного породить души прозелитов. Ведь для этого необходимо привлечь свет и жизненные силы – например, качество любви от Аврагама, который был “колесницей”⁷⁰ для качества *Хесед*, дабы оно низошло к душе прозелита и любовь эта стала действовать в его теле, пробуждая его ото сна. Однако такое влияние слишком сильно, чтобы тело прозелита могло воспринять его непосредственно. Сначала оно должно перейти в женский *Йесод* со стороны Сары, которая, как известно, является “колесницей” для качества *Малхут*.

Выше описаны духовные силы, с помощью которых исполняется заповедь плодиться и размножаться. Мы сделали существенный шаг, перейдя от описания физического совокупления к описанию духовных сил, действующих в человеческой душе. Из этого можно сделать очень важный вывод относительно происходящего в нашем мире, хотя такой вывод еще не объясняет указанные действия как исполнение заповеди плодиться и размножаться. Необходимо сначала разъяснить, какие действия порождает эта заповедь в высших мирах.

В свете сказанного прежде можно подойти к понятию “совокупление *сфирот*”, например, *Зеэр анпин* и *Малхут*. От *Зеэр анпин* исходит “капля семени”, то есть Б-жественная жизненность и духовный свет, облаченный в *Зеэр анпин*. Этой “капле” предстоит стать новой душой или жизненными силами для миров. Однако дабы сей свет мог быть воспринят на уровне миров *Бриа*, *Йецира* или *Асия*, он прежде должен низойти и быть воспринят женским *Йесодом*, то есть *Йесо-*

⁶⁹ Ведь выше было объяснено, что главная роль в описываемом процессе принадлежит не физическим органам, а облаченной в них духовной силе.

⁷⁰ Слово “колесница” применяется, когда требуется показать, что некий предмет направлен на обслуживание другого, предназначен для этого, подобно тому как колесница “направлена” на обслуживание едущего в ней, не имея при этом собственных помыслов и желаний.

дом в рамках *сфиры Малхут*. Ведь предназначение сей *сфиры* – создание “самостоятельного”, словно независимо существующего творения⁷¹, как подробно разъясняется в другом месте.

Ниже р. Менахем-Мендл дает определение понятия “совокупление”: это привлечение на какой-либо уровень такого сильного света Всевышнего, какой при иных условиях не мог бы раскрыться на данном уровне.

Главным же в определении понятия “совокупление” является особо мощное привлечение бесконечного света, несравненно более высокого, нежели уровень, который, как известно, установлен, дабы поддерживать существование миров.

Теперь р. Менахем-Мендл переходит к более детальному описанию понятия “совокупление”. Следует учесть, что строение высших *сфирот* в чем-то напоминает строение человека, состоящего из души и тела. Под “телом” в данном случае подразумеваются “сосуды”, а под “душой” – свет Всевышнего, их наполняющий.

Теперь становится ясным то, что было сказано прежде о двух видах совокупления: [одно] – посредством поцелуев, [другое] – телесное. Известно, что каждый *парцуф* состоит из содержимого, то есть света Всевышнего, и сосудов. Они соответствуют понятиям “тело” и “душа”, их сущность была разъяснена в другом месте. Так, качество *Хохма* есть сосуд, а свет и жизненные силы, исходящие от Всевышнего, благословен Он, есть содержимое. Сосуды же бывают внешними и внутренними, а внутренние, как известно, делятся, в свою очередь, на более и менее внутренние, сходно с внешними⁷².

Далее р. Менахем-Мендл объясняет подробнее, как можно применить сравнение с телом и душой к понятию “сосуды”. Для этого он рассматривает внешний и внутренний аспекты сосудов. Если внутренний аспект сосуда больше похож на духовное начало, передающее свет в том виде, в каком он спустился в мир, то его внешний аспект выражает силу сокрытия, присущую любому сосуду.

Здесь аналогом “духовного совокупления”, то есть связи учителя с учеником, при которой переданная идея не теряет первоначального вида, выступает то, что в книге *Эц Хаим* называется “близостью через дуновение”.

В таком случае совокупление через “поцелуи” означает передачу “дуновением”, как об этом говорится в *Эц Хаим*. И хотя нет среди нас того, кто ответил бы на все вопросы досконально, в общих чертах смысл таков: это такой вид совокупления, при котором Б-жественное влияние не подвергается резкому овеществлению, то есть не опускается до уровня внешних сосудов. Это напоминает воздействие разума на мозг человека, осуществляемое за счет “букв” его мысли или, по крайней мере, “букв” его разговора с кем-либо. Определяющим фактором в таких случаях является то, что уровень передаваемого воздействия почти не опускается по сравнению с уровнем разума, присущего человеку и размещенного в его мозгу.

В отличие от этого, если воздействие свыше проходит через внешнюю сторону сосудов, обладающую свойством скрывать свое содержимое, то такое “совокупление” будет подобным телесному слиянию в нашем мире. Ибо на всем его протяжении содержимое, присущее мозгу отца, подвергается чрезвычайно резкому сжатию и сокрытию посредством своей материальной оболочки.

⁷¹ Поскольку *сфира Малхут* должна породить столь низкую реальность, которая способна ощущать себя чем-то самостоятельным, отделенным от Всевышнего, ей надлежит предельно сократить свет, который поступит в нее в качестве жизненных сил. Это осуществляется благодаря поступлению света в качество *Йесод*.

⁷² По этому поводу см. разд. “Запрет есть бедренное сухожилие”, гл. 1. Вкратце можно сказать, что под внутренней стороной сосуда понимается его способность воспринимать свет, а под внешней – его готовность преобразовать этот свет в то особое влияние, которое присуще данному сосуду. Значит, внутренняя сторона сосуда как бы не обладает собственным “я”, поскольку ее задачей является восприятие света. В отличие от нее, внешняя сторона сосуда выражает именно его сущность – его “я”, в какой-то мере скрывая поступающий свет. Отсюда видно, что внутренняя сторона сосуда в большей степени соотносится с понятием “душа”, а его внешняя сторона – с понятием “тело”, которое хотя и направлено на раскрытие душевных сил, однако в значительной степени скрывает их присутствие.

Однако при “телесном совокуплении” в высших мирах нисходят *маин дхурин*, кои сравниваются с выделением “капли семени”. Иными словами, влияние свыше овеществилось за счет внешней стороны сосудов настолько, что удалилось от внутреннего уровня сосудов разума, как капля мужского семени удалена от уровня разума и тонкости материи мозга.

Есть закономерность: результат “совокупления” подобен его характеру. Творения, которые возникают за счет “поцелуя”, когда воздействие не преобразовывалось и не подвергалось сокрытию, сами не обладают способностью видоизменяться и порождать новую сущность. Те же творения, что возникли при “совокуплении”, в котором были задействованы силы сокрытия, получают эти силы, могут прийти в наш мир и соединиться с материальным телом.

Известно, что духовным корнем ангелов является упомянутое прежде “совокупление через поцелуй”. Вот почему ангелы остаются в духовном мире, не нисходят в мир в виде тела. Ведь корень их возникновения – это свет и жизненные силы, которые не опускаются настолько сильно, дабы считать это радикальным изменением по отношению к их источнику. В то же время духовный корень души заключен в физическом совокуплении, поэтому она облачается в полностью материальное тело, ибо душа происходит из источника, который претерпел резкий спуск и качественное изменение.

Здесь р. Менахем-Мендл вновь напоминает нам принцип: чем выше находится предмет, тем ниже он опускается. И уже то обстоятельство, что душа возникла в результате такого “совокупления” *сфирот*, при котором свет Всевышнего подвергся сокрытию, означает, что она связана с глубинной сущностью породившего ее уровня.

Однако на самом деле именно это соображение говорит о том, что истинный источник души есть глубинное содержание разума, а не внешний его отблеск, как при совокуплении через “поцелуй”. Выше уже было отмечено, что от капли семени рождается ребенок, подобный отцу и обладающий силой разума, подобной отцовской.

Иными словами, хотя души нисходят в мир именно благодаря тому, что воздействие свыше облачается во внешнюю сторону сосудов, их корень заключен во внутренней стороне сосудов Б-жественного качества *Хохма*.

Влияние наставника на ученика⁷³ отлично от этого, ибо учитель может передать ученику лишь внешнюю сторону разума, то есть ту его часть, которая может быть раскрыта. Идею эту можно применить и к корню души наверху. Души приходят из внутренней части высшей *Хохмы*, как видно из стихов: “Сын Мой, первенец Мой, Израиль” (*Шмот*, 4:22) и “Яаков – наследный удел Его” (*Дварим*, 32:9). Приведенные стихи показывают, что в душу облачен свет Бесконечного, благословен Он. Или же, говоря словами каббалы, души исходят из внутренней стороны сосудов, ангелы же – из их внешней стороны⁷⁴.

Происхождение души от столь высокого корня проявляется в том, что душа обладает “сходством с Всевышним”. Более того, она содержит присущие Г-споду силы, именно поэтому исполнение нами заповедей привлекает эти силы вниз.

И потому именно народ Израиля⁷⁵ удостоился названия “человек”, в смысле – “уподобленный Всевышнему”⁷⁶, ведь души евреев содержат в себе все силы, исходящие от десяти *сфирот*: *Хохма*, *Бина*, *Даат*, *Хесед*, *Гвура*, *Тиферет* и так далее. Вот почему народу Израиля были даны шестьсот тринадцать заповедей, среди коих заповеди-предписания соответствуют двумстам со-

⁷³ Оно представляет собой аналог “совокупления через поцелуй”.

⁷⁴ См. разд. “Запрет есть бедренное сухожилие”, гл. i.

⁷⁵ Ибо сказано в Талмуде (*Йевамот*, б1а): “Вы (народ Израиля) называетесь “человек”, а не народы мира”; см. также примеч. 7 на с. 18.

⁷⁶ На иврите слово “человек” звучит как *адам* (ОТК), причем есть слово, сходное по звучанию, – *адаме* (ЛШК), употребленное в стихе: “Уподоблюсь (*адаме*) Всевышнему” (*Йешаягу*, 14:14). См. также примеч. 62 на с. 46.

рока восьми “органам” Царя, а триста шестьдесят пять заповедей-запретов – “жилам” Царя⁷⁷. Заповеди соотносятся с различными уровнями: некоторые связаны с “головой” Царя, другие – с “туловищем”, третьи – с “правой рукой”. И евреи могут [благодаря исполнению заповедей] привлечь влияние со всех этих уровней, ибо все они представлены в душе. Та же душа происходит из внутренней стороны *сфирот* высшего разума, который содержит в себе прообраз всех *сфирот*, по примеру вещественной капли семени⁷⁸.

Еще одной иллюстрацией того, насколько высок корень души, служит присущее ей многообразие. Это объясняется тем, что понятие “человек” указывает на такой высокий уровень, что он может соединять различные и даже противоречивые тенденции.

В отличие от этого, ангел [не несет в себе общности всех десяти *сфирот*, а] воплощает собой какую-то одну их деталь – либо *Хесед*, либо *Гвуру*; он всегда соответствует своему имени. Потому существует правило: “Один ангел не исполняет двух [различных по характеру] поручений” (*Зогар*, 3, 132б). По той же причине ангел не может кого-либо породить, в мире ангелов нет понятия “совокупление”. Можно сравнить положение ангела с буквой, значимость которой постоянна, не растет и не уменьшается, причем одна буква не может породить другую – в отличие от душ, происходящих из внутренней стороны *сфирот* высшего разума, в которую облачен свет Бесконечного. У них [*сфирот*] есть совокупление и рождение, и понимающему достаточно таких слов. Это очевидно также из другого источника⁷⁹ – толкования *Зогара* к стиху “Нехорошо быть...” (*Берешит*, 2:18) и к стиху “А вот родословная сынов Ноаха...” (там же, 6:9), а также к главе *Балак*, к стиху “Благословите Г-спода ангелы Его” (*Тегилем*, 103:20).

Здесь р. Менахем-Мендл излагает более глубокий взгляд на физическое совокупление в нашем мире, а также на его прообраз в мире *Ацилут*. Для этого он подчеркивает ограниченность наших сравнений Всевышнего с духовными силами внизу, в материальном мире.

Уже было сказано, что для “совокупления” необходимо женское начало, а оно есть результат резкого сокращения жизненных сил. Поэтому выше определенного уровня – мира *Ацилут*, где не существует женского начала, – нет места понятию “совокупление”.

Отмечено (в гл. 6), что все сказанное применимо к уровням до мира *Ацилут*, но не выше, о чем сказано: “И нет *Элоким* рядом со Мною” (*Дварим*, 32:39). Ведь при совокуплении воздействие исходит из самой сущности воздействующего, потому он и порождает себе подобного. Такое воздействие носит более внутренний характер даже по сравнению с передачей влияния при разговоре. Все это возможно только начиная с уровня *Ацилут*, где существуют сосуды, а потому возможна передача влияния со ступени на ступень, например, рождение *Зеэр анпин* и *Малхут* от *Абы* и *Имы* мира *Ацилут*, а также рождение душ в *Ацилут* за счет *Зеэр анпин* и *Малхут*.

Теперь нам ясно: сам тот факт, что нам дана возможность постигать силы Всевышнего в виде неких ограниченных форм, таких как *сфирот* и *парцуфим*, есть великое благо с Его стороны. Оно выражается в том, что Всевышний ограничивает Свои великие силы, облакая их в хоть чем-то ограниченную оболочку. Это дает нам возможность постигать Его силы,

⁷⁷ Согласно нашим мудрецам, у человека есть двести сорок восемь органов и триста шестьдесят пять жил. Известно также, что существуют двести сорок восемь заповедей-предписаний и триста шестьдесят пять заповедей-запретов. В книге *Зогар* два эти факта увязаны друг с другом: там говорится, что заповеди-предписания – это двести сорок восемь органов Царя, а заповеди-запреты – это триста шестьдесят пять Его жил. Такие на первый взгляд чисто физиологические понятия используются по отношению ко Всевышнему, поскольку аналогично тому, как через органы и жилы нашего тела проявляются наши желания, так и заповеди раскрывают Его волю. См. также *Танья* (1, 23). Следовательно, исполняя заповедь, человек словно создает “орган” Всевышнего, помогая осуществиться Его воле.

⁷⁸ Она, как подробно объяснялось выше, содержит в себе потенциал создания всех органов. Когда после девятимесячного пребывания в материнской утробе рождается ребенок со всеми своими органами, это означает раскрытие потенциала, который содержался в капле семени.

⁷⁹ В книгах *Биурей га-Зогар*, 2:1 (“Объяснения к *Зогару*”) р. Дова-Бера, второго Любавичского Ребе; *Биурей га-Зогар* р. Менахема-Мендла, 2, с. 712 и далее.

сравнивая их с нашими душевными силами, о чем сказано: “.в плоти моей я вижу Б-га” (Иов, 19:26). Это обстоятельство делает возможным и то, что называется “совокуплением” в высших мирах, как объяснялось ранее. Но нам надлежит непрестанно помнить о том, как возвышен Г-сподь; пример, позволяющий нам отчасти осознать это, – соотношение света и светила, ведь светило бесконечно выше света, исходящего от него.

Напротив, невозможно развитие в виде *гишталъшелут* с уровня источника *Ацилут*, полностью бесконечного, о коем сказано: “И кому уподобите вы Меня, чтобы Я сравним был с ним, говорит Святой” (*Йешаягу*, 40:25). Это значит, что Он свят и отделен, и никакое из творений не может с ним сравниться, перед Ним “равны и уравнены малый и великий” (из молитвы в *Рош га-Шана* и *Йом Кипур*). В Писании однозначно сказано: “Ибо Я, Господь, не изменился” (*Малахи*, 3:6), то есть в Нем нет никакого различия в состоянии перед сотворением всех миров и после него. Это происходит потому, что Он создал миры не путем постепенного нисхождения – *гишталъшелут*, а лишь как свет, отблеск и раскрытие того, что ранее было скрыто. Известно также, что Б-жественная сущность никоим образом не зависит от того, есть ли свет или нет. Наличие света, как известно, не убавляет ничего от Б-жественной сущности, называемой “светилом”, а его отсутствие ничего не прибавляет к ней.

Есть еще один пример, позволяющий хоть немного осознать, насколько возвышен Г-сподь. Речь идет о соотношении между сущностью души и силами, от нее исходящими.

Это можно постичь также из описания того, как душа несет жизнь телу. Так, сила зрения и сила слуха представляет собою отблеск, исходящий от сущности души. Душа притом не разделяется на части, ибо она есть простая⁸⁰ духовная сущность. Оттого если закрыть глаз, сила зрения покинет его и вольется обратно в свой источник. Когда же глаз опять откроется, сила зрения вновь распространится в нем, выразившись в явном виде. Вся эта смена состояний, как известно, не означает никакого изменения в душе – изменение касается лишь силы, находящейся в глазу.

Эти примеры позволяют нам точнее осознать статус Б-жественных *сфирот*, а также света, облаченного в них.

На примере этом можно понять, что свет и жизненные силы, поступающие от бесконечного света⁸¹ в десять *сфирот*, означают всего лишь его “отблеск”, а “совокупление” возможно лишь за счет облачения такового отблеска в сосуды десяти *сфирот*. Лишь тогда становится возможным совокупление с помощью сосудов десяти *сфирот* благодаря свету, облаченному в них.

У тех, кто читает *Мидраш* и труды по каббале, нередко возникает вопрос: насколько правомерны многочисленные сравнения Всевышнего с человеком, которые так часто встречаются в подобной литературе? Здесь дается ответ на этот вопрос: Сам Всевышний, сотворив десять *сфирот*, создал Свой образ в виде “человека” и тем самым дал нам право на такие сравнения. Однако всякий раз, прибегая к ним, мы обязаны помнить, что Его сущность бесконечно выше, “ибо не человек Он”.

Если же взглянуть на происходящее шире, то следует отметить: когда в Писании идет речь о раскрытии Всевышнего пророкам, иногда говорится: Его образ “подобен человеку” (*Йехезкель*, 1:26-28); иногда же говорится: “[А Сильный Израиля не солжет и не раскается], ибо не человек Он” (*Шмуэль I*, 15:29). И вот что определяет выбор подходящего сравнения: когда рассматривается уровень, где свет облачается в сосуды десяти *сфирот*, то можно говорить об образе человека, там существует и понятие “совокупления”. На более же высоких уровнях, когда свет слишком возвышен, чтобы облачиться в сосуды, мы говорим: “.ибо не человек Он”. Значит, именно облачение света в десять *сфирот* подразумевает “образ человека”.

⁸⁰ То есть не включающей в себя составных частей.

⁸¹ Свет Всевышнего, предшествующий *цимцуму* (разумеется, подразумевается предшествование не по времени, а по уровню), называется Т1К 410 1'К (*ор эйн соф*) – “бесконечный свет”. Таково общее обозначение источника света в мире *Ацилут*.

Более того, само понятие “человек” означает, что внутри него находится “не человек”, то есть полностью Бесконечный свет Всевышнего. Это и есть истинное объяснение сущности физической “близости” – как внизу, в нашем мире, так и в мире *Ацилут*: она происходит за счет внешней стороны сосудов, то есть за счет того, что составляет суть понятия “человек”, как было объяснено выше. Однако при этом ее движущую силу образует тот бесконечный свет, о котором сказано “ибо не человек Он”, – свет, облаченный во внутреннюю сторону сосудов.

В сем и заключается внутренний смысл десяти *сфирот* и облачения в них света Бесконечного, как сказано в *Тикуней Зогар* (3б): “Он и Его свет едины, Он и Его формы⁸² едины”. И когда мы говорим, что корень души – это десять *сфирот*, называемых “человек”, мы подразумеваем, что в них присутствуют обе стороны света Всевышнего: одна – та, что соотносится с внутренней стороной сосудов, другая – та, что проявляется в виде простых жизненных сил благодаря облачению в них бесконечного света. Вторая из сторон этих оживляет душу, что подробно изложено у нас там, где объясняется смысл служения Всевышнему и изучения Торы⁸³. Вот почему⁸⁴ в них присутствует сила рождения и “совокупления”, в отличие от ангелов, корень которых – внешняя сторона сосудов⁸⁵, как упоминалось выше.

Итак, внутренняя сущность совокупления состоит в слиянии бесконечных сил Творца с Его силами ограничения. Это помогает понять сказанное в *Галахе* относительно наиболее подходящего времени для интимной близости, позволяющего создать внизу подобие происходящего в высших мирах. В самом деле, именно в субботнюю ночь происходит “совокупление” *сфирот*, которое в наибольшей степени реализует идею соединения самого возвышенного уровня с самым низким.

Все сказанное ранее объясняет главную идею, лежащую в основе заповеди совокупления, а также долга интимной близости с женой, причем наиболее подходящее время для того, с точки зрения наших мудрецов, – субботняя ночь. Ибо в это время в высших мирах происходит “совокупление” Израиля и Рахели⁸⁶. Это означает величайшее раскрытие света Всевышнего в мирах, ибо *парцуф Зеэр анпин*, называемый “Израиль”, означает низший уровень миров бесконечного света⁸⁷, а *Малхут* представляет собою источник сотворенных миров. Совокупление же и слияние этих уровней означает раскрытие бесконечного света [со стороны *Зеэр анпин*] в сотворенных мирах, [которые представлены *Малхут*]. Сказанное здесь объясняет также внутренний смысл двух *керувов*, установленных в Святой святых Храма на Ковчеге завета⁸⁸.

И в этот миг могут прийти в мир наиболее возвышенные души.

⁸² То есть сосуды.

⁸³ См. *Ликутей Тора, Ваикра*, 4:2, “..и не устрани соли”.

⁸⁴ Как было объяснено выше (гл. 8), понятие “рождения” фактически означает спуск и притяжение жизненных сил вплоть до материального уровня. С другой стороны, для него необходим бесконечный, ничем не ограниченный свет.

⁸⁵ Понятие “внутренняя сторона” подразумевает способность сосуда воспринимать свет, поступающий в него, тогда как “внешняя сторона” означает направленность на реализацию силы полученного света в форме, свойственной данному сосуду. Получается, что на уровне “внутренней стороны” намного сильнее чувствуется сущность получаемого света, нежели на уровне “внешней стороны”.

⁸⁶ Как объясняется ниже, имена Израиль и Рахель указывают на *Зеэр анпин* и *Малхут* соответственно. Однако известно, что на эти *парцуфим* намекают и другие имена – Яков, Лея и прочие. Сказанное здесь можно понять исходя из того, что имя Израиль описывает *парцуф Зеэр анпин* в его наивысшем положении, а имя Рахель означает *сфиду Малхут*, находящуюся ниже всех прочих *сфирот* (в отличие, например, от имени Лея). Иными словами, совокупление “Израиля и Рахели” указывает на такую передачу воздействия, при которой высочайший свет Всевышнего исходит и становится достоянием всех сотворенных миров. См. также разделы “Запрет близости с сестрой жены” и “Запрет близости с собственной матерью или дочерью”.

⁸⁷ Имеется в виду подобие миров *Ацилут*, *Бриа*, *Йецира* и *Асия*, существующих выше уровня *Ацилут*. *Зеэр анпин*, напротив, означает низший уровень как среди них, так и в мире *Ацилут*. А *сфира Малхут* уже не относится к общности миров бесконечного света, так как в ней чувствуется направленность и принадлежность к сотворенным (то есть ограниченным) мирам.

⁸⁸ В Первом храме на крышке Ковчег завета, расположенного в Святой святых, стояли два золотых *керува* с распростертыми крыльями. Они стояли один перед другим, прильнув друг к другу, как мужчина и женщина. Здесь объясняется, что они, подобно всей храмовой утвари, обозначали высшие *сфирот*, в данном случае – *Зеэр анпин* и *Малхут*.

Теперь р. Менахем-Мендл отмечает другую сторону обсуждаемой темы. Мы узнали, что существует понятие “совокупление” в высших мирах и что интимная близость с женой призвана создать в нашем мире подобие высшей “близости”. А раз так, возникает вопрос: насколько особенности нашего мира, включая эмоциональный и чувственный фон, обычно присущий физическому совокуплению, должны иметь место во время исполнения заповеди плодиться и размножаться?

Основываясь на мнении мудрецов, р. Менахем-Мендл утверждает: этот фон отнюдь не является необходимым, и человеку, по мере возможности, следует сосредоточиться на том, что он исполняет повеление Всевышнего.

Если принять во внимание слова мудрецов наших: “Заповеди нуждаются в душевной направленности” (*Брахот*, 13а), то применительно к сему случаю⁸⁹ верной направленностью считается мысль, что таково повеление Творца, человек должен понимать, что исполняет Его повеление и осуществляет Его волю, а воля Его – источник жизни всех миров, и она бесконечна. Пусть человек не осознает до конца глубину всего этого, ибо: “Мои мысли – не ваши мысли” (*Йешаягу*, 55:8), то же, что можно уяснить из нашего рассмотрения, – всего лишь намек, словно капля в океане или даже менее. Ибо все приведенные понятия бесконечно выше нашего представления о них – ведь материальный человек не в состоянии осмыслить духовные понятия.

Соображение, что человек едва ли сможет представить себе вообще, а в момент интимной близости тем более всю глубину этой заповеди, не должно смущать нас. Ибо любая ее частица составляет для нас великое благо. Уже то, что мы исполняем волю Всевышнего, должно вселять в нас радость.

И даже по отношению к Моше, учителю нашему, мир памяти его, который уже более трех тысяч лет пребывает в Ган Эдене и с каждым часом возносится все выше и выше в постижении глубинного смысла заповедей, все же можно применить слова из книги Тегилем (119:96): “Все-му совершенному я видел предел, но заповедь Твоя пространна безмерно”. Ибо нет предела глубине, сокрытой внутри заповедей. И тем не менее как хороша и приятна даже частица, лишь частица от частицы, хотя бы капля из того, что раскрывается нашему пониманию, как радостно постигать все это! Главное же – исполнение воли Всевышнего, благословен Он, которая заключает в себе скрытый смысл и мудрость Его, и этому стоит радоваться как великому богатству!

И еще следует иметь в виду: благодаря исполнению этой заповеди, когда рождаются дети, человек достигает цельности.

И читай в книге *Зогар* (3, 7а): “Когда человек называется цельным? Когда он совокупляется с женой. и рождаются у них сын и дочь, тогда он становится завершенным человеком, напоминающим образ свыше, и создает внизу цельность, подобную высшему святому Имени”; см. также комм. *Микдаш мелех*⁹⁰.

⁸⁹ Во время интимной близости с женой.

⁹⁰ В этой книге объясняется, почему именно после рождения сына и дочери появляется цельность в жизни человека. Мужчина и женщина соответствуют *парцуфам Зеэр анпин* и *Малхут*, а их близость – соединению этих *парцуфов*. Однако, когда рождаются мальчик и девочка, родители становятся как бы аналогами *парцуфов Аба* и *Има*, в то время как их дети представляют *парцуфы Зеэр анпин* и *Малхут*. И тогда внизу создается аналог всех десяти *сфирот*, вместе соответствующих Имени Всевышнего *Гавайе*. Раскрытие же Имени Его и означает цельность присутствия Всевышнего в мире.

Матвей Каган. НЕДОУМЕННЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПУШКИНА

<1>

Всякая попытка освещения творчества поэта без охвата всей совокупности мотивов, констатирующих его либерально-художественные произведения, по самому замыслу своему является односторонней. Это относится и к настоящей попытке подвергнуть просмотру важнейшие, наиболее крупные произведения А. С. Пушкина лишь со стороны их недоуменных мотивов, от которой не следует ожидать всесторонне исчерпывающего анализа всего творчества поэта.

И все же наш интерес к творчеству Пушкина вряд ли периферийный, так как он задевает одну из основных проблем поэзии величайшего русского поэта, пытаюсь отдать себе отчет о характере недоуменно-драматических воззрений, определивших содержание всех его крупнейших произведений. Интерес этот нельзя будет признать побочным и потому, что он в состоянии по меньшей мере показать также и путь для ответа на вопрос о том, чем творчество Пушкина, жившего за столетие до нас, столь же нам близко, как и все то великое, чем мы живем сегодня, что двигает нами в нашем современном строительстве новой культуры, столь далекой, чуждой и резко враждебной историческому укладу, современному поэту. Многие недоуменно-драматические вопросы, ставшие памятными навеки только благодаря тому, что они были поставлены перед человечеством соответствующим произведением Пушкина, получили у нас теперь бытовое оптимистически-эпическое разрешение. Чтобы убедиться в этом, достаточно взять один какой-либо из этих вопросов. Пусть это будет вопрос о взаимной свободной связи жизни Кавказа и России («Кавказский пленник»), России и Украины («Полтава») или общий вопрос о свободе без плена и внутреннего угнетения в любви, или же вопрос о случайном браке (в ряде произведений поэта) и т. д. и т. д. Внимание к драматически-недоуменной трактовке этих вопросов Пушкина отнюдь нельзя считать как-то неважным и побочным при серьезной оценке и действительно-научном анализе творчества поэта, если даже это и не охватывало бы остальных мотивов творчества его.

Другие недоуменные мотивы творчества Пушкина, которые столь же живы для нас в их драматизме, но еще не полностью преображены эпически также и нами (так как ничто человеческое во всей глубине и непосредственной значительности жизненных страстей не может быть чуждо нашей героической эпохе строительства истории, даже если оно еще и глубоко трагично), должны остаться, по меньшей мере, нам сколь близкими. Это мотив героически-трагических страстей, на первый взгляд – более личного, чем общественно-социального значения, исторически пока еще преимущественно трагического выявления, требует, однако, у нас уже иного, оптимистического разрешения. Я имею в виду оценку преклонения перед крупными и глубокими страстями, даже если они на всем протяжении истории до нас и были антисоциальны из-за дикости, социальной беспризорности и отщепенности от социальных идеалов (так называемые цыганские, разбойничьи, самозванно-индивидуалистические и прочие роковые страсти). Не могут быть чужды нам и эти драматически-недоуменные вопросы творчества Пушкина, так как мы уже в самом начале настоящего свободно-исторического, не рокового светлого будущего человечества, не лишеного страстей, глубоко страстного, но лишающего эти страсти их темноты; мы ни на один момент не можем подходить к большим страстям как к таковым, которые будто бы только и были по природе осужденными на роковую темноту. В отношении этих страстей нам невозможно оставаться нейтральными именно потому, что перед нами поставлена задача просветления их во внимании ко всему людскому в его индивидуальных глубинах, не нивелируемых, а отличаемых в процессе нашего и будущего социального строительства.

О тех и о других недоуменных моментах, имевших – как мы увидим из дальнейшего – конститутивное значение в творчестве Пушкина, нельзя получить представления ни по биографии поэта (поскольку последняя еще до сих пор отрывается от внутреннего отражения творческого содержания его литературно-художественных произведений, – как будто бы жизнь поэта могла протекать параллельно его творчеству!), или из соизмерения его произведений или даже отдельных частей их и сторон общими поэтическими формами в отрыве от их внутреннего значения для выражения мотивов, вдохновлявших их творца и давших им то незаменимое содержание, которое досталось миру в качестве его полноценного поэтического наследства.

Попытки объяснения смысла художественного наследства Пушкина из мнимой (потому что внешней) оценки его как представителя помещиков, феодалов, деклассированной части дворянства и т. д. и т. д. должны были остаться столь же произвольными, неудачными и неопределяющими, как и попытки приведения творчества поэта к мастерству по общим формалистическим моментам внешней красоты слова, ритма и звучания без оценки выражения внутреннего содержания его произведений и сведения последнего к внешне аналогичным мотивам других поэтов в желании разъяснить ими особенности творчества поэта, которые как особенности в основном тем самым, конечно, нивелировались...

В суждениях о поэзии как и, впрочем, в суждениях обо всех художественных произведениях, почти никто не позволял себе считать форму столь внешней произведению, как это еще и до сих пор почти с молчаливого согласия большой художественно-литературной критики считается допустимым в отношении содержания. Содержание все еще часто полагается преднаходимым во вне, стоящим перед художником как натура, которую только нужно будто бы как-то оформлять в процессе творческой работы, чтобы получить тем самым оформленное произведение. Грубая наивность столь механической концепции поэтического творчества не только искажает понимание художественной формы, но и отрезает путь к требованию смысла, требованию от содержания поэзии простого понятного смысла, так как натуральное содержание само по себе отнюдь не обязательно проникнуто тем правдивым смыслом, который мы имеем всегда в произведении, данном и созданном поэтом.

В природе, окружавшей Пушкина, в быту вокруг него и среди событий его времени жил конечно не один поэт, но и весьма многие из его современников, и в их числе немало весьма одаренных людей. И те исторические и бытовые факты, которые будто бы лишь особым образом были отмечены и воспроизведены, были не безызвестны также многим из этих современников. Тем не менее, никто, кроме Пушкина, не остановил на этих фактах всего внимания, не увидел глубокого содержания этих событий действительности, не стал их выразителем и не дал их так, чтобы они могли оказаться близкими не только его эпохе, но и, быть может, еще более близкими нашим интересам, чем интересам его современников. Дело поэта, очевидно, состояло не только в натуралистическом копировании, как и не только во внешне красивом и мастерском копировании готовой природы. Гениальное реалистическое творчество Пушкина, как и творчество всякого другого большого поэта, и природу, и оформление могло использовать как механический инструмент. Непосредственное же дело творчества его жило и питалось иным культурным содержанием, понятным и данным нам только им для того, чтобы люди могли в любой соответствующий момент этим пользоваться и поучаться как полученным ими наследием, хотя и не ими созданным, но в ясной правдивости явно им доступным и им навсегда принадлежащим.

Но, быть может, следовало бы объявить поэтическое творчество Пушкина иррациональным, или «гениально» или «поэтически» иррациональным? – Вряд ли когда-либо выдвигалась кем-либо более ошибочная и более необоснованная претензия на понимание художественного творчества, чем иррационализм, чем иррациональная мудрость как основа поэтического созидания, хотя и формалистические и натуралистические воззрения на поэзию не только могут уживаться

с иррациональным отношением к произведениям литературы, но и питать эти представления. Не какая-либо субъективно-гениальная иррациональная мудрость, противная рациональному смыслу и глубоко реальной и действительно поэтической правдивости, смогла бы сделать родным нам гениально-поэтические произведения Пушкина. Великие произведения поэзии и искусства имеют глубоко рациональный, правдивый смысл, и гений литературно-художественного творчества тем величественнее, чем глубже и больше этот смысл, который с веками может становиться лишь яснее, ближе и роднее человечеству по мере его исторического подъема, роста и восхождения на высшие ступени культурно-социального развития и борьбы за это последнее. Все содержание поэтического произведения выявляет этот смысл, непосредственно ставит вопрос о нем, давая возможность соизмерять и проконтролировать им в том виде, как о нем нам рассказал и сообщил поэт, те или иные без него внешние и абстрактные формы выражения и то или иное содержание внешней натуральной действительности, без него не понятной. Пушкин обогатил и расширил как поэтически-формальное достояние человечества, так и понимание многих событий и фактов действительности, сообщив человечеству свой новый, глубоко правдивый поэтический опыт. В силу этого, конечно, и освещение творчества нашего великого поэта, претендующее на полноту охвата, должно было бы естественно относиться и к его новому формальному вкладу в культуру, и к новым сообщенным им фактам, так как и то, и другое базируется на поэтически-реальном достоянии, которое поучающе живет с нами. Если мы этого здесь не пытаемся делать, то не потому, что эти вопросы маловажны, а прежде всего потому, что к ним нужно подойти с тою серьезностью, какой они заслужили и, по нашему мнению, после того, как будут освещены основные правдивые и реально живые мотивы, которые побуждали Пушкина к тому, чтобы рассказать и сообщить то, что он рассказал и сообщил нам в своих произведениях. Иначе красота его форм и формы его сообщений могут оказаться похожими по существу на собрание музейных декораций, содержащее реквизит с анекдотическими раритетами, казусами действительности, подавляющими нас своей случайностью и могущими казаться интересными лишь любителям хаотически интригующей иррациональности, сплошь остающейся чуждой вопросу о смысле того, что поэт сообщает нам о живой интересующей его действительности, не догадывающейся даже о том, что поэт чего-то хочет от действительности, ищет этого, проверяя ее, и этот процесс искания и проверки передает нам. Мы позволяем себе поэтому ограничить свою задачу доступным нам внимательным подходом к тем идейно-правдивым мотивам творчества Пушкина, которые побуждали живого поэта высказаться так, как мы об этом знаем из его произведений, не уделяя особого внимания, поскольку это реально возможно, ни специальному рассмотрению форм его поэзии, ни биографически-опытным изысканиям происхождения сюжетов его произведений. В этом желании разобраться в поэтически-живом для нас достоянии Пушкина, конечно, неизбежно наличие некоторой более абстрактной идеализации. Мы этого не забываем, считая, что настоящее исследование подходит лишь к одной стороне творчества его, пусть и немаловажной. Еще того более: мы и эту ограниченную заботу ставим себе здесь не во всем ее охвате, а только в части мотивов недоуменных, правда, считая их наиболее основными и наиболее решающими в осознании того, чем нас особенно обогащает и вдохновляет идейно-художественное наследие произведений величайшего русского поэта.

Почему мы ограничиваем задачу настоящей работы? – Прежде всего из практического желания ограничить свою задачу по отношению к такому колоссальному явлению поэзии, каким является идейное содержание творчества Пушкина. Кроме того, мы это делаем, и потому, что основному вопросу о недоуменных мотивах творчества поэтов, к сожалению, вообще уделяется меньше внимания, чем им по справедливости должно было бы посвящено, исходя из интересов к поэзии как к живому делу в процессе строительства реально-правдивой культуры, не затемняя этой правды ни другим формальным эстетизмом, ни безразличием к правдивости расска-

зываемого ею реального содержания жизни. Но разве все реально-правдивые мотивы поэзии только недоуменны? – Конечно, нет. И прежде всего потому, что простое недоумение вообще возможно и без поэзии и всегда налицо при постановке любого вопроса. Всякая постановка вопроса о чем-либо уже связана с недоумением, поскольку она имеет в виду ответ, которого она еще не знает. Она всегда связана лишь с интересом к ответу. В поэзии этот интерес к ответу о смысле каждого индивидуально сообщенного случая жизни связан с непосредственным нежеланием оторваться от самого случая, как бы он ни казался отдельным. Любой рассказанный случай неслучайный для поэта. Если случай – ясный, то поэт дает его, торжествуя по поводу этой ясности. Если случай неясный, неоправданный, незаконный, то случай не оставляется все же поэтом на произвол; поэту не свойственно жертвовать случайным, для него нет возможности отделаться от него; он может раскрыть лишь внутреннюю недоуменность, которая проникает в содержание и в значение случая. Поэтическое недоумение связано так или иначе с любовью и глубоким сочувствием к тому, что происходит в рассказываемом, внешне как будто бы случайным или отдельном событии. С этой стороны поэтический опыт, поэтический эксперимент и при всей неприемлемости его содержания остается не отброшенным как случайность, а оставляется как важное недоумение навеки памятным, так же как и торжество и ликование. И торжественные и недоуменные мотивы имеются у всякого значительного поэта. Да и самые недоуменные мотивы в той или иной степени связаны с торжественными, иначе они снизились бы в своем значении. Дело в том, что лейтмотив одного произведения может быть недоуменным, а другого торжественным, а не в том, чтобы торжественное отношение к содержанию события, по поводу которого недоумевают, было неважно, безразлично, ничтожно, несущественно для автора и не задевало его и нас. Торжественные мотивы у поэтов наиболее часты в их сообщениях о связях с окружающей людей природой в рассказе о природных явлениях. Явления же исторические, связанные по преимуществу с событиями, характеризующими человеческое устройство, значительно реже могут быть даны как торжественные, значительно чаще так или иначе как роковые или с глубоким юмором (конечно, не с легкой насмешкой и хохотом, которые выводят событие, о котором сообщают, таким образом из ряда важных и достойных внимания вообще)¹. Поэтому глубина исторического самосознания великого поэта должна сказываться до нашего времени по преимуществу в основных произведениях, содержание которых построено мотивами глубоко драматического недоумения. Вот почему мы ограничиваем наш интерес здесь именно этими мотивами, оставляя в стороне торжественно-ликующие или уравновешенно-спокойные мотивы поэзии Пушкина, хотя и последние в его творчестве, как и в творчестве всякого другого великого поэта, имеют сами по себе не менее важное значение, чем эти мотивы недоумения. Мы это делаем к тому же и с тем большим спокойствием, что торжественно-оптимистические мотивы Пушкина как и всех других поэтов до нашего времени, отнюдь не оставались столь заслоненными как мотивы драматического недоуменного порядка, особенно если последние были мотивами преимущественно социального характера.

<2>

Понятие «большой» поэзии имеет в этой работе чисто внешнее значение, необходимое лишь для ограничения задачи, которая ставится в настоящем исследовании. Мы оставляем в стороне все непосредственно лирическое творчество Пушкина, и деление на «большую» и «малую» поэзию не имеет принципиального характера. Лирике Пушкина автор надеется посвятить другое

¹ Не останавливаясь здесь на этом подробнее, мы считаем нужным однако отметить, что многие поэты стараются скрывать свои глубоко драматические отношения ко многим явлениям, которые для них неприемлемы, давая нечто вроде лично-бравурного юмора. Мы имеем это и в произведениях А. С. Пушкина. Это моменты, когда поэт еще не желает заняться драматизмом этих явлений, а отвлекается от них в силу того, что он занят более важными для него недоумениями.

исследование и считает допустимым без ущерба для существа дела сначала проанализировать более крупные произведения Пушкина со стороны тех трагически недоуменных вопросов, которые составляют их суть.

Мы полагаем, что трагически недоуменные мотивы в некоторых художественных произведениях играют ничуть не меньшую роль, чем непосредственно оптимистические. Трагическое недоумение как основное ощущение, которое остается у нас после прочтения соответствующего произведения, только с первого взгляда может показаться противоположным оптимистическому приятию жизни. На самом же деле трагическое недоумение противостоит пессимизму. Трагическое недоумение побуждает бороться с тем, что кажется неприемлемым в жизни и запечатлено в литературном произведении. В политике, науке и любой иной общественной сфере деятельности, за исключением поэзии и искусства (кроме архитектуры), трагическое недоумение само по себе непосредственно не может быть творческим началом, так как оно приводило бы к отчаянию, а не к разрешению задачи. Поэтому там оно просто бессмысленно. В поэзии же трагическое недоумение полно смысла и имеет творчески-активное значение. При этом поэзия, не превращаясь в мораль и дидактику (за исключением тех произведений, которые имеют прежде всего задачи непосредственно морального и нравоучительного характера), не теряет правдивости и рационального смысла, а утверждает за собой такую незаменимую роль в разумном творчестве культуры, которую ничто, кроме поэзии, и не в состоянии выполнить.

Существовало много попыток утверждать, что в поэзии сознание, смысл и правда могут отсутствовать. Мы не принимаем этого взгляда на поэзию как на иррациональное творчество. В литературной критике, и, в частности, в литературе о Пушкине, этот взгляд пытались подтверждать толкованием отдельных произведений, выдвигая на первый план те иррационально-темные моменты, которые поэт считает для себя необходимым просветлить и преодолеть.

Известно мнение о якобы иррациональном значении «Стихов, сочиненных ночью, во время бессонницы»:

Мне не спится, нет огня;
Всюду мрак и сон докучный.
Ход часов лишь однозвучный Раздается близ меня.
Парки бабье лепетанье,
Спящей ночи трепетанье,
Жизни мышь беготня...

Но разве не ясно, что все, следующее за этими словами, резко противоположно этой темноте, изображенной поэтом:

Что ты значишь, скучный шопот?
Укоризна или ропот
Мной утраченного дня?
От меня чего ты хочешь?
Ты зовешь или пророчишь?

И в заключение:

Я понять тебя хочу,
Смысла я в тебе ищу...

Или другое стихотворение – «Не дай мне Бог сойти с ума», где поэт хочет приобщиться к постижению безумия. Нет и не может быть в настоящей поэзии желания пребывать в иррациональном непонимании. Темное нуждается в просветлении и в приобщении к чему-то ясному, снимающему эту темноту; поэзия об этом знает и не оставляет внутри себя ничего темного.

Трагическое недоумение с этой стороны, конечно, нельзя смешивать с отказом от смысла и с иррационализмом, хотя бы по одному тому, что оно полно смысла и требует преодоления; хотя

бы по одному тому, что оно вызвано рядом фактов и событий конкретной социально-исторической действительности. Таким недоумением полны почти все художественные произведения на всем протяжении истории литературы – как русской, так и мировой.

С безразличием к разумному смыслу и рациональному толкованию смысла поэзии связаны все попытки растворить поэтическое в словесной или иной стороне формы художественного произведения, которое в этом случае приобретает магическое значение.

Но даже и эта древняя вера в магическое значение слова и речи, как в выражение значения действительности, являет собой лишь своеобразную попытку преодоления темноты и роковой непостижимости, в которой для веровавших в магию пребывала действительность. Здесь не место, конечно, останавливаться на культурном значении магии слова. Мы говорим здесь лишь то, что уже одно только ритмически или музыкально организованное и словесно осмысленное описание явления, факта или события еще до того, как оно понято во всей своей закономерности и полной осмысленности, означает отказ от темноты иррациональности и пафоса непостижимости. Понимание словесно-поэтической формы непримиримо к безразличию смыслового содержания поэтического произведения.

И все же мы еще недостаточно внимательно подошли к проблемам поэтического содержания.

В этой работе материал располагается хронологически, и содержание каждого произведения разбирается отдельно, так как каждое произведение живет своим собственным оригинальным содержанием и проблемой. Речь здесь будет идти не обо всем многообразии проблем творчества Пушкина, а только о проблеме трагического недоумения.

То произведение, с которого мы начинаем свою работу («Кавказский Пленник»), не является первым крупным произведением поэта. Большое, зрелое творчество Пушкина начинается с «Руслана и Людмилы». Но нас интересует не «Руслан», потому что сказочные события, рассказ поэта-сказочника снимают действительно трагическое недоумение со всего события, со всего содержания сказки (и не только из-за того, что сказка имеет благополучный конец). Ряд мотивов «Руслана и Людмилы» потом выступили у Пушкина в их основном, принципиальном значении, как существеннейшие мотивы и проблемы реальной жизни, которые беспокоили Пушкина на протяжении всей жизни, сказываясь на всех его произведениях, хотя больше мы уже нигде у него не встретим героически ищущего богатыря Руслана и все те добрые силы, которые содействовали его благополучию и торжеству.

Восторгов краткий день протек...

«Богиня тихих песнопений» после «Руслана и Людмилы» скрылась от поэта «навек». Началась, по-видимому, пора бурных песнопений.

Прежде чем мы, однако, перейдем непосредственно к рассмотрению мотивов творчества Пушкина, остановимся еще, хотя бы кратко, на общем характере той правды жизни, о которой рассказывает нам поэт, недоумеая или торжествуя, иронизируя или тихо благословляя, или как-либо иначе сообщая нам что-нибудь в поэтическом произведении.

Никакая правда, поскольку она его действительно интересует, не принималась поэтом без проверки. Все содержание каждого произведения есть такая проверка на деле законности и приемлемости действительности, о которой идет речь в соответствующем произведении. И трагическое недоумение является трагическим недоумением из-за конкретной действительности, получившей, таким образом, свою оценку не со стороны, а изнутри ее самой. Это не абстрактно-дидактическое значение поэзии, а конкретный смысл ее содержания. Каждое событие, о котором рассказывается в поэтическом произведении, поэт подвергает испытанию смыслом. Наивность поэзии означает только непосредственно живое, конкретное восприятие и сообщение об этом, а не безответственность и случайный выбор событий в качестве сюжета произведения.

«КАВКАЗСКИЙ ПЛЕННИК»

Поэма эта относится к 1820–1821 годам. Полагаю, что этим временем следовало бы также обозначать дату рождения большой пушкинской поэзии, а вместе с ней, вероятно, и рождения большой русской поэзии вообще, потому что только в этой поэме перед нами четко выявляется русское исторически ответственное самосознание.

Утверждение это с самого начала может показаться парадоксальным, так как о «Кавказском Пленнике» сложилось мнение скорее противоположное: эту поэму принято считать гимном российским завоевательским устремлениям, которые будто бы в то время вдохновляли поэта.

Известен отзыв П. А. Вяземского о «Кавказском Пленнике»: «Мне жаль, что Пушкин окровавил последние стихи своей повести. Что за герой Котляревский, Ермолов? Что тут хорошего, что он,

...как черная зараза,
убил, ничтожил племена... ?

От такой славы кровь стынет в жилах и волосы дыбом становятся. Если мы просвещали бы племена, то было бы что воспеть. Поэзия не союзница палачей; политике они могут быть нужны, и тогда суду истории решать, можно ли ее оправдать или нет; но гимны поэта не должны быть никогда славословием резни»².

Вот то благородное возмущение, которое – будь оно справедливым – говорило бы, что поэма – произведение незрелое и поэтически, художественно ущербное. Осуждение П. А. Вяземского относится, собственно говоря, к Эпилогу (к последним стихам поэмы); не будь этого Эпилога, не было бы и такого отзыва. Если рассматривать поэму без эпилога, то, возможно, она от этого и не пострадала бы. Но этого делать нельзя, так как мнение П. А. Вяземского, возмущающегося последними стихами, чрезвычайно глубоко касается того мотива, который, на мой взгляд, является для поэта самым важным в поэтическом построении поэмы.

Вся поэма как целое, в основном, движима желанием найти смысл в жизненном факте завоевания Россией Кавказа. Поэт как бы спрашивает: можно ли здесь говорить об оправдании и осуждении и дело ли истории оправдывать или осуждать?

Остановимся, однако, пока еще и на другом.

В поэме видели отражение воинственности, которую будто бы воспел поэт. Так ли это?

Вот одно стихотворение Пушкина, по времени близкое к «Кавказскому Пленнику» – 1820 год:

Мне бой знаком – люблю я звук мечей;
От первых лет поклонник бранной славы,
Люблю войны кровавые забавы,
И смерти мысль мила душе моей.
Во цвете лет свободы верный воин,
Перед собой кто смерти не видал,
Тот полного веселья не вкушал
И милых жен лобзаний не достоин.

Здесь речь идет о личном мужестве. Стихотворение построено так: сначала говорится от первого лица, а затем все, что должно быть отнесено ко всякому, приводится как объективно ценное для каждого человека в его личных переживаниях. Получается образ личного мужества, в который наряду с прочим может входить и воинственность и в котором она только и может быть внутренне правдива и утверждена. Верность свободе, отсутствие страха смерти, веселье и заслуженное лобзание милых жен является здесь тем общезначимо ценным и достойным, в чем растворяется воинственность, которую, на первый взгляд, здесь как будто бы просто восхваляет поэт.

² Письмо П. А. Вяземского А. И. Тургеневу от 27 сентября 1822 г. «Остафьевский архив». Т. II. СПб., 1899. С. 274.

Сама воинственность здесь под вопросом. Поэтически преображенный образ здесь – мужество.

А вот другое стихотворение 1821 года – «Война». В нем уже как будто несомненно воспета воинственность... В самом деле, что может быть более сильным выражением славословия войны и воинственности, чем вот такие вопрошания поэта:

Что ж медлит ужас боевой?

Что ж битва первая еще не закипела?

Казалось бы, недоуменное вопрошание является в то же время и ответом на все предшествующее этим словам. В начале стихотворение строится патетически повествовательно:

Война! Подъяты наконец,

Шумят знамена бранной чести!

Увижу кровь, увижу праздник мести;

Засвищет вокруг меня губительный свинец.

Намеченный с самого начала перенос впечатлений на субъективное восприятие поэта все более и более усиливается:

И сколько сильных впечатлений

Для жаждущей души моей!

Предметы гордых песнопений Разбудят мой уснувший гений! –

Все ново будет мне: простая сень шатра,

Огни врагов, их чуждое взыванье,

Вечерний барабан, гром пушки, визг ядра...

Как будто бы совершенно несомненный апофеоз, пусть и субъективный! И все же это не так. Прежде чем закончить это стихотворение приведенными уже недоуменными вопрошаниями, поэт счел необходимым сообщить также и следующее:

Я таю, жертва злой отравы:

Покой бежит меня; нет власти над собой.

И тягостная лень душою овладела...

Что ж медлит ужас боевой?

Здесь больше, чем простое недоумение, здесь уже почти осуждение чувства воинственности. Во всяком случае, здесь нет никакого славословия войны.

Дело не в пацифизме Пушкина. Мы знаем его стихи к В. Л. Давыдову в 1821 году «Меж тем как генерал Орлов...» со словами:

Народы тишины хотят.

И долго их ярем не треснет.

Поэт не может просто отделаться от стихии воинственности. Зная цену мужеству и бесстрашию, связанному с воинственностью, он не может удовлетвориться ни тишиной, ни одним только историческим обиходом мужества, включающим также и далеко не мужественные моменты – пленение, завоевание, уничтожение свободы.

Интересно сообщение Е. Н. Орловой: «Его теперешний конек – вечный мир аббата Сен-Пьера». Это она пишет 23. XI 1821 года, через несколько дней после ее же извещения о том, что поэт закончил оду Наполеону «Чудесный жребий совершился...». Если бы дело было в пацифизме, то, конечно, никакой Наполеон не понадобился бы Пушкину. Ему было бы достаточно вспомнить свое старое стихотворение 1814 года «Воспоминания в Царском Селе» и, конечно, более чем достаточно – «На возвращение государя императора из Парижа в 1815 году»:

...Оставь же шлем стальной

И грозный меч войны, и щит – ограду нашу;

Излей пред Янусом священну мира чашу

И, брани сокрушив могущею рукой,
Вселенну осени желанной тишиной!..
И придут времена спокойствия златые,
Покроет шлемы ржа, и стрелы каленые,
В колчанах скрытые, забудут свой полет;
Счастливый селянин, не зная бурных бед,
По нивам повлечет плуг, миром изощренный;
Суда могучие, торговлей окриленны,
Кормами рассекут свободный океан.
И юные сыны воинственных славян
Спокойной праздности с досадой предадутся
И молча некогда вокруг старца соберутся,
Преклонят жадный слух, и ветхим костылем
И стан, и ратный строй, и дальний бор с холмом
На прахе начертит он медленно пред ними.

Все же поэту потребовался для действительного мира, для мира свободного, для завоевания свободы именно образ Наполеона – высшее воплощение мужества и героизма, связанного с войной. Вот конец этого стихотворения, написанного в 1821 году.

Да будет омрачен позором
Тот *малодушный*, кто в сей день
Безумным возмутит укором
Его развенчанную тень!
Хвала!.. Он русскому народу
Высокий жребий указал
И миру вечную свободу
Из мрака ссылки завещал.

Очевидно, нам нужно *завещание* вечной свободы самым мужественным героем войны. Стихотворение это в черновом варианте было снабжено эпиграфом: «1п§га1а раШа» Для поэта было достаточно сомнительным фактическое выполнение этого завета в исторической действительности. Лицейские ожидания этого от российской действительности, по-видимому, были уже давно изжиты. Совершенно определенно мы об этом знаем из другого стихотворения, более позднего, – «Недвижный страж дремал на царственном пороге...» (1824).

Не России, а исполнению рокового веления может быть обязана свобода народов, которая не подчиняется *исторической* военной победе.

В «Кавказском Пленнике» мы имеем ту же трактовку проблемы, по здесь она непосредственно связана с любовью.

Поэтому здесь перед нами совершенно новый вид мужества, быть может более глубокий, чем само мужество, – подвиг девы гор, противопоставленный поэтом всякому другому мужеству. Не случайно, что за описанием этого подвига в поэме следует развенчание того мужества и бесстрашия, которое свойственно Пленнику. Подвиг Черкешенки с самого начала противопоставляется историческому факту плена и завоевания.

Живое явление исторических судеб народов, воюющих друг с другом, в то время как они могут быть мужественными созидателями свободы, – вот что поставлено под вопрос в интересующей нас поэме. Все это связано с величайшим свободным подвигом любви, с тем, что исторический ход судеб таков, что жить свободой и любовью невозможно. И, следовательно, этот ход неоправдан, – остается только завет любви и свободы и жертвенность последних.

Всю поэму вместе с Эпилогом непременно надо понимать в связи с этим. Здесь видны глубокое недоумение поэта и чрезвычайная тревога за историческую судьбу вообще, так как она нуждается в жертве для провозглашения ей завета свободы и любви. Видна недоуменная неоправданность и победы русской исторической государственности, и гибели черкесов, а особенно Черкешенки со всей чистотой ее подвига.

Для иного решения требовалось бы торжество взаимной любви Черкешенки и Пленника, которая всем нам кажется совершенно немыслимой без насилия над правдой, ибо поэтическая правдивость, постигнутая и сообщенная нам Пушкиным, совершенно иная.

Все действия поэмы определяются основным мотивом испытания свободы пленом. Свобода русского испытывается его пленом, воинственная свобода черкесов испытывается тем, что они берут в плен русского.

Действие поэмы, предваренное картиной праздной беседы черкесов, начинается с того, что один из них захватывает в плен русского. Можно было бы предположить, что пафос поэмы и будет этим исчерпан. Между тем, как известно, в конце поэмы этот мотив ослабляется. «Кавказский Пленник» завершается картиной, показывающей освобожденного Пленника на пути к сторожевым казакам, к русским штыкам:

Редел на небе мрак глубокой,
Ложился день на темный дол,
Взошла заря. Тропой далекой
Освобожденный пленник шел;
И перед ним уже в тумане
Сверкали русские штыки,
И окликались на курганах
Сторожевые казаки.

Совершенно очевидно, что дело не в этой свободе и не в этом противопоставлении ее плену. Синтезирующим моментом поэмы является нечто совершенно иное, непосредственно воплощенное в Черкешенке, от которой исходит вся чистота и цельность произведения Пушкина. Любовь Черкешенки противопоставляется не только плену, но и *кажущемуся* освобождению Пленника. Безлюбые, они над нею в ее свободе не властны.

Дается это, конечно, не так, чтобы все значение земной свободы и земного плена было признано просто чем-то мало значащим по существу, мало чем отличающимся одно от другого. Синтез исходит не из безразличия ко всему этому, а именно из заинтересованности в земной свободе, в глубочайшем отличии ее от плена. Свободная жертва Черкешенки, ее любовь, конечно, возносит нас над ограниченностью свободы в жизни. Однако она сама не принимает никакого плена и никак не обрекает все земное на плен.

Поэма была бы художественно вполне завершенной также и без Эпилога, ибо внутренней концентрации действия она достигает, начиная с черкесской песни. Смысл песни: за рекой, в горах – плен.

Так пели девы. Сев на берегу,
Мечтает русский о побеге;

Тогда кого-то слышно стало,
Мелькнуло девы покрывало...

В одной руке блестит пила,
В другой кинжал ее булатный;
Казалось, будто дева шла

На тайный бой, на подвиг ратный.
Дальнейшее я позволю себе привести целиком:

Пилу дрожащей взяв рукой,
К его ногам она склонилась:
Визжит железо под пилой,
Слеза невольная скатилась –
И цепь распалась и гремит.
«Ты волен, – дева говорит, –
Беги!» По взгляд ее безумный
Любви порыв изобразил.
Она страдала. Ветер шумный,
Свистя, покров ее клубил.

Она – покровительница свободы в самом высоком смысле этого слова.

«О друг мой! – русский возопил. –
Я твой навек, я твой *до гроба*,
Ужасный край оставим оба,
Беги со мной...» – «Нет, русский, нет!
Она исчезла, жизни сладость,
Я знала все, я знала радость,
И все прошло, пропал и след.
Возможно ль? Ты любил другую!..
Найди ее, люби ее;
О чем же я еще тоскую?
О чем уныние мое?..
Прости! любви *благословенья*
С тобою будут каждый час.
Прости! – забудь мои мученья
Дай руку мне... в последний раз».

За этим следует подвиг жертвы:

Всё мертво... на берегах уснувших
Лишь ветра слышен легкий звук,
И при луне в водах плеснувших
Струистый исчезает круг.

Тихое таинство подвига переносит недоумение по поводу такого разрешения вопроса свободной любви на земле, которым движима поэма, на нас, оставляя нас не принимающими такой жертвы, так как по всему ходу поэмы мы ее исторически недостойны.

Гибель Черкешенки для нас событие роковое. В «Кавказском Пленнике» этот роковой факт ставится в связь с историческими взаимоотношениями России и Кавказа. Поэтому весь эпилог надо понимать как глубокое недоумение по поводу исторического факта, интересующего поэта.

И смолкнул ярый крик войны:
Всё русскому мечу подвластно.
Кавказа гордые сыны,
Сражались, гибли вы ужасно;
Но не спасла вас наша кровь,
Ни очарованные брони,
Ни горы, ни лихие кони,
Ни дикой вольности любовь!

Подобно племени Батыя,
Изменит прадедам Кавказ,
Забудет алчной брани глас,
Оставит стрелы боевые.
К ущельям, где гнездились вы,
Подъедет путник без боязни,
И возвестят о вашей казни
Преданья темные молвы.

Рыцарская победа над стихией разбойничества, освобождение из плена любимой женщины для торжества брака как основы жизни, в сказочном виде дана Пушкиным в «Руслане и Людмиле». «Дела давно минувших дней, преданья старины глубокой» там заканчиваются семейным пиром в княжеской гряднице.

Мотив освобождения дороги для русского путника в исторической, а не сказочной действительности дан в йоэме «Кавказский Пленник» в связи с отсутствием у русского внутренней свободы и героизма, дан только в связи со *страданием из-за неудачи в любви*.

Если бы поэму надо было понимать иначе, то все действие с начала до конца не было бы сосредоточено вокруг Черкешенки, ее самоотверженной любви и подвижничества.

Найди ее, люби ее;

...любви благословенья
С тобою будут каждый час, –
таков завет Черкешенки.

В дальнейшем творчестве Пушкина вряд ли найдется какое-либо значительное произведение, которое не жило бы этим заветом Черкешенки о любви, этим испытанием жизни любовью как началом действительной свободы и оправданного творческого исторического бытия. «Кавказский Пленник» – первое произведение поэта, в котором это выступило как вполне созревшее мироощущение. Эта поэма с достаточной отчетливостью выявила тот духовный облик Пушкина, который проявится и в дальнейших углублениях почти той же проблемы об основных вопросах созидания исторического бытия и их возможного или невозможного оправдания. Это произойдет у поэта, конечно, безо всякого морализирования. Важна *судьба* людей, которая должна оказаться либо оправданной, либо осужденной, либо... недоуменной, какой она чаще всего и оказывается в художественной правдивости поэта.

В том, что произведения поэта полны недоумения по поводу оправданности исторических судеб устройства жизни народов (друг с другом и внутри одной страны), по моему мнению, трудно сомневаться. Можно, однако, было бы сомневаться, насколько поэт остро осознавал это вне поэзии, в житейской повседневности. Но и тут он живет в большой тревоге. Могут сказать, что это не так. Известно письмо поэта к брату от 24 сентября 1820 года, из Кишинева; вот что он пишет: «Кавказский край, знойная граница Азии – любопытен во всех отношениях. Ермолов наполнил его своим именем и благотворным гением. Дикие черкесы напуганы; древняя дерзость их исчезает. Дороги становятся час от часу безопаснее, многочисленные конвои – излишними. Должно надеяться, что эта завоеванная сторона-, до сих пор не приносившая никакой существенной пользы России, скоро сблизит нас с персиянами безопасною торговлею, не будет нам преградой в будущих войнах – и, может быть, сбудется для нас химерический план Наполеона в рассуждении завоевания Индии. Видел я берега Кубани и сторожевые станицы – любовался нашими казаками. Вечно верьхом; вечно готовы драться; в вечной предосторожности! Ехал я в виду неприязненных полей свободных, горских народов. Вокруг нас ехали 60 казаков, за ними тащилась заряженная пушка, с зажженным фитилем. Хотя черкесы нынче до-

вольно смиренны, но нельзя на них положиться; в надежде большого выкупа – они готовы напасть на известного русского генерала. И там, где бедный офицер, безопасно скачет на перекладных, там высокопревосходительный легко может попасться на аркан какого-нибудь чеченца. Ты понимаешь, как эта тень опасности нравится мечтательному воображению...» и т. д. Это писано в то время, когда создавался «Кавказский Пленник». Много из этого письма нашло выражение в поэме, как, быть может, и то, что поэт действительно мог использовать рассказ о захвате в плен русского офицера. Но можно ли принимать это письмо за ясное выражение отношения поэта к сообщаемому?

Известен отзыв Пушкина о его стихах, посвященных Наполеону («Чудесный жребий совершился...», 1821). В письме из Одессы к А. И. Тургеневу (1 декабря 1823 года) мы читаем следующее: «Эта строфа ныне не имеет смысла, но она писана в начале 1821 года – впрочем это мой последний либеральный бред, я закаялся и написал на днях подражание басне умеренного демократа Иисуса Христа (Изы- де сеятель сеяти семена своя)...». В черновом наброске этого письма это место мотивировано. Вот первоначальный текст письма: «Это мой последний либеральный бред. На днях я закаялся и, смотря на Запад Европы и вокруг себя, обратился к евангельскому источнику и написал сию притчу в подражание басне Иисусовой». Далее следует известное стихотворение «Свободы сеятель пустынный...», по поводу которого в истории русского самосознания было достаточно споров.

Для понимания тех мотивов, которыми был движим Пушкин в своем письме к А. И. Тургеневу, и для оценки этого стихотворения мы должны сопоставить их со стихотворением «Недвижный страж» (ноябрь 1823 года), написанным почти тогда же, когда и письмо к А. И. Тургеневу.

Я не буду подробно останавливаться на этом стихотворении, это потребовало бы более детального анализа, чем нужно сейчас. Нам важно здесь указать на жуткое полнощное явление нежданного гостя для напоминания царю о поражении, царю – владыке севера, воплощению исторического порабощения народов. Отношение поэта к исторической судьбе народа и народов, так же как и его отношение к царям и вершителям государственно-исторических судеб, глубоко трагично и проникнуто недоумением, а подчас злом и обидой. Горькие суждения и сарказм к 1823 году проявились с еще большей определенностью. В этой связи и письмо о Кавказе к Л. С. Пушкину надо понимать не как легкое сообщение бездумного повествователя, а как нечто более глубокое, уже трагически противоречивое, но проникнутое иронией и напускным весельем.

О том, что «народы тишины хотят», Пушкин говорил не только в 1823 году, но еще в 1820-м. И не в 1823 году он узнал, что не внутренняя свобода и любовь движет судьбами народов в истории, узнал с болью и недоумением. В том, что Пушкин достаточно критически относился к тому, что важно было русской истории, русской государственности с ее захватничеством, может нас убедить его письмо к А. Н. Раевскому³ из Кишинева в марте 1821 года по поводу греческого восстания: «Уведомляю тебя о происшествиях, которые будут иметь следствия, важные не только для нашего края, но и для всей Европы.

Греция восстала и провозгласила свою свободу... Странная картина! Два соседних великих народа, давно падших в презрительное ничтожество, в одно время восстают из праха–и, возобновленные, являются на политическом поприще мира...

Важный вопрос: что станет делать Россия; зайдем ли мы Молдавию и Валахию под видом миролюбивых посредников; перейдем ли мы за Дунай союзниками греков и врагами их врагов? Во всяком случае буду уведомлять».

Поэт видел и прекрасно понимал роковое значение тогдашнего государственно-исторического устройства судеб народов.

³ Адресатом этого письма считают В. Л. Давыдова

Менее всего здесь дело в защите свободы из-за любви. Своим «Кавказским Пленником» поэт говорит о том, что свобода может быть в плену, а освобождение – безлюбо; и те, которые берут в плен, и пленные – все повинны в роковой гибели действительной любви и действительной свободы.

Таково недоуменное историческое самосознание Пушкина, впервые полностью высказанное им в «Кавказском Пленнике».

Пушкин хорошо знал, что Пленник благоразумен, что он не полезет в воду, так как глубоко и в горной реке легко утонуть, что мало кого может занять изображение молодого человека, потерявшего чувствительность сердца, мало кого заинтересует то, что Пленник недостаточно разочарован. О том, что Пушкин обо всем этом думал, мы знаем из писем поэта⁴. Вряд ли можно согласиться с тем, что это все указывает на слабость поэмы.

Я полагаю, что в этом не слабость, а сила поэмы. Вместе с этим я не могу признать некоторые утверждения Пушкина по поводу «Кавказского Пленника». Так, невозможно, по-моему, Принять на веру, что «простота плана (поэма) близко подходит к бедности изобретения», что «описание нравов черкесских не связано ни с каким происшествием и есть ничто иное, как географическая статья или отчет путешественника». Не верю я и тому, что «разумные размышления» о возможности и необходимости какого-то оживления хода поэмы, введение в нее «новых лиц, любовника, либо брата, матери и отца» Черкешенки пришли на ум поэту будто бы после того, как поэма была готова, будто бы эти герои не были им введены только из-за лени перерабатывать всю поэму. Не верю, так как это не вяжется ни с тем, что мы знаем о процессе работы поэта над «Кавказским Пленником», ни с художественным построением и структурой поэмы.

Каким дан Пленник в поэме в его жизни на Кавказе? Его привлекает величественность стихий, героический пейзаж Кавказа, – однако у поэта все это звучит несколько иронически: «Вперял он любопытный взор...», «...европейца всё внимание народ сей чудный привлекал...» Пушкин не был таким туристом, таким путешественником, который ограничивается простым этнографическим отчетом. Таким был Пленник с его безлюбимым призраком свободы.

Вслед за указанием того, что внимание Пленника привлекал сей чудный народ, идет описание того, что же именно его привлекало. И здесь оказывается необходимым повторить наряду со всеми кровавыми забавами также и картину пленения, но воспринимаемую уже Пленником не как собственное несчастье, а как повод к воспоминанию прежних игр славы и жажды гибели, – в этом он сродни черкесам, за это они считают его добычей, достойной их.

Пушкин в поэме гораздо более чем турист-этнограф Кавказа. Кавказ здесь дан не внешне-географически, а внутренне, как трагическое сочетание героически-земного и героически-жертвенного. Если угодно, здесь метафизика Кавказа, но ни в коем случае не простая география.

Нам известно, что первоначальный план поэмы отличался от ее окончательного вида. Известен один из первоначальных набросков, под заголовком «Кавказ» (...). Этот набросок построен без того деления на две части, которое строго проведено в законченном тексте «Кавказского Пленника».

Дело, конечно, не во внешнем, формальном разделении на две или иное количество частей. Отсылая поэму для опубликования, Пушкин просил ее печатать либо в двух частях, либо безо

⁴ Письмо В. П. Горчакову (октябрь – ноябрь 1822 г., Кишинев): «Замечания твои, моя радость, очень справедливы и слишком снисходительны – зачем не утопился мой Пленник вслед за Черкешенкой? как человек – он поступил очень благоразумно, но в герое поэмы не благоразумия требуется...».

Письмо П. А. Вяземскому (6 февр. 1823 г., Кишинев): «Еще слово об “Кавказском пленнике”. Ты говоришь, душа моя, что он сукин сын за то, что не горюет о черкешенке, но что говорить ему – все понял он выражает все; мысль об ней должна была овладеть его душою и соединиться со всеми его мыслями – это разумеется – иначе быть нельзя; не надобно всё высказывать – это есть тайна занимательности. Другим досадно, что пленник не кинулся в реку вытаскивать мою черкешенку – да, сунься-ка; я плавал в кавказских реках, – тут утонешь сам, а ни черта не сыщешь; мой пленник умный человек, рассудительный, он не влюблен в черкешенку – он прав, что не утопился».

всякого деления на части, отчего, само собой разумеется, в законченном произведении ничего не могло существенно измениться. Вся редакция «Кавказа» по самому своему замыслу внутренне отлична от основного построения мотивов «Кавказского Пленника».

Две части «Кавказского Пленника» строго соответствуют двум направлениям движения самого действия поэмы: *в плен и из плена*. Вся первая часть как бы дает нам все о жизни Пленника в плену (конечно, в той мере, в какой это допускается второй частью поэмы). Вторая часть говорит о необходимости ухода или освобождения из плена. И первая, и вторая части ставят вопрос о разрешении ситуации. Ситуация же такова, что все эпизоды совершенно необходимы и независимы от прихоти поэта. Ничуть не странно, что формальное деление поэмы на две части зависит и от пассивного героя поэмы, и от действия черкесов, и от связей Пленника с родиной. Все это деление было бы только внешним и подчеркивало бы эпизодичность, если бы не было Черкешенки: в первой части любовь в плену, во второй – сознание необходимости освободить Пленника, так как он не может любить ее, а любит другую; и она освобождает его для любви, завещая ему любовь...

По всему развитию и построению «Кавказского Пленника» в нем возможны только два героя, при этом один – обязательно пассивный, близкий ко всему историческому фону жизни черкесов, несмотря на все его тяготение к былому, с которым он связан пережитым, – но это тяготение, разумеется, тоже пассивное, – а другой герой – непременно активный, причем активность его приводит к подвигу.

Развенчание героизма Пленника проводится на героическом, на индивидуальном историческом фоне. Никаких героических поступков, кроме подвига Черкешенки, в поэме нет. Все остальное не является активно-личным. Никакой иной свободной личности, кроме самостоятельно действующей, активной, свободной любви – кроме Черкешенки. Герой поэмы – только дева гор. Новые герои могли быть похожими на Пленника, на черкесов, но не на Черкешенку. Первоначально Пушкин намечал еще одного героя – похитителя Пленника, героя, который состязается с Пленником, являвшимся в поэме лицом страдательно-пассивным. Мне кажется, что поэт отказался от такого введения нового пассивного героя, потому что в противном случае ему нужно было бы найти высшее, оправданное, индивидуально-активное начало в жизни черкесов или казаков. Или надо было низвести и ослабить индивидуально-личную чистоту подвига Черкешенки. Но это не входило в планы поэта.

Весь комплекс событий и деяний в поэме дан как страдательный. В стихии пленения, так же как и в стихии завоевания, невозможно было выделить личное. По можно и даже необходимо было одно страдательное лицо возвысить до подвижничества, а страдания Пленника, их важность – развенчать.

Гибель вольности черкесов внутренне связана с гибелью Черкешенки, и поэт недоумевает. Недоумение его проникнуто скорбью по исторической судьбе вообще, по судьбе, связанной с жертвой.

Черкешенка борется с реальным ходом событий, Пленнику эта борьба чужда. Пушкин вполне соглашался с тем, что поэму можно было бы назвать «Черкешенка». Первое появление Черкешенки в поэме дано как нечто экстраординарное:

Оделись пеленою туч
Кавказа спящие вершины...
Но кто, в сиянии луны,
Среди глубокой тишины
Идет, украдкой ступая?
Очнулся русской. Перед ним,
С приветом нежным и немым,

Стоит черкешенка младая.
На деву молча смотрит он
И мыслит: это лживый сон,
Усталых чувств игра пустая...

Мы знаем, насколько не лживым сном оказалась она, но для Пленника, она, очевидно, останется чем-то преходящим. Это может случиться по той же причине, по которой он боится воспоминаний «сна любви забытой», или просто из-за безлюбия, от которого он не только терпит, но в котором и сам повинен, из-за несвободной обусловленности склада своей души.

Черкешенка воплощает любовь, Пленник – неудачу любви. Она борется за свободу любви. Он принимает факт неудачи этой свободной любви. Ей нужна любовь, потому что только в любви свобода, и раз нет любви из-за несвободы другого, то она дает ему свободу и жертвует своей жизнью. Ему нуж-но бежать из внешнего рабства, но он совершенно не понимает ничтожности свободы без любви.

Какой иронией может казаться, что Пленник у черкесов должен был стать пастухом («В горах, окованный, у стада...»). Пастушок – идиллический персонаж. Может ли быть идиллический персонаж в цепях? Черкешенка показала, что может. Потому что она не сомневалась, что любовь и свобода среди всей той ненависти и несвободы, которые ее окружали, – это одно и то же. Они неотделимы друг от друга.

Все историческое потерпит поражение перед Черкешенкой с ее добровольным самозакланием на алтаре любви. Сочувствие будет только на ее стороне. Все остальное, несмотря на его обреченность, останется развенчанным и недостойным.

Сам Пленник, освобожденный Черкешенкой, окажется даже недостойным того, чтобы им гордились черкесы, – вряд ли они уважали бы человека, не полезшего в воду.

Жертвенность Черкешенки не есть разрешение события. Это только недоумение, которое делает нам Черкешенку близкой, но которое постольку, поскольку оно не является разрешением, делает нам близким и то, что осуждено поэмой, делает нас внутренне ответственным за все происходящее.

Так выявлено Пушкиным ответственное самосознание, ответственность за исторические судьбы людей.

Я назвал это выявление самосознания недоуменным, потому что здесь нет решения вопроса, нет разрешения. Поэтому и нет полного осуждения тех героев поэмы, которые в большей или меньшей степени являются страдающими, хотя и слабее, и менее чисты, чем Черкешенка. Из этого и проистекает совершенная невозможность бесчувственного отношения к кому бы то ни было из участников поэмы, и симпатия поэта распространяется не только на Черкешенку, но и на всех остальных, несмотря на то, что все виновны перед Черкешенкой, именно потому что их поступки несвободны, а предопределены исторической ситуацией, которая и приводит поэта в недоумение. Так Пушкин ставит проблему свободы в испытании ее историей.

«БРАТЬЯ-РАЗБОЙНИКИ»

«Братья-Разбойники» представляют собой только одну часть задуманной поэмы о разбойниках. Чем стала бы вся поэма, можно только догадываться. Но чем бы она ни была, известно, что Пушкин завершил только эту часть. Анализ поэтического содержания этой части»убеждает нас в том, что это цельное, законченное произведение.

В «Братьях-Разбойниках» мы имеем дело с той же проблемой свободы, которая беспокоила поэта, очевидно, с самого начала его зрелого творчества. Как принять происходящее, ставя его перед искусом исторической свободы в ее историческом утверждении и в претензиях на безусловную значимость?

Проблема здесь берется вне прямой связи с любовью. Вместо любви здесь другой феномен, который, как мы увидим из дальнейшего, вовсе не так уж далек от любви, чтобы не иметь к ней совсем никакого отношения. Но прежде всего здесь перед нами проблема диалектики свободы и своеволия.

Идейно-этически эта проблема могла быть разрешена только при мысли об ответственности, и поэму можно было бы строить на мотиве совести. Однако, не впадая в морализирование, поэт мог бы этим мотивом только закончить поэму. В самой же поэме нужно было объективно обосновать тот факт, который лег в основу повествования. Не воспринимается же этот факт как эпизод анекдотический, как некий случай. Поэтому для внутренней поэтической правды произведения о совести можно было бы говорить в какой-либо объективно признаваемой форме выявления ответственности. Поэтому здесь и дана исповедь. «Братья-Разбойники» строятся на исповеди. На исповеди, которая выявляет ответственность.

Я не думаю, что форма исповеди принята здесь Пушкиным случайно. Как бы то ни было, нам дан рассказ-исповедь, и при этом в таких обстоятельствах, среди таких людей, где, казалось бы, менее всего возможна исповедь. Но именно эта исповедь в этой как будто бы неподходящей обстановке и приковывает нас с самого начала ко всему, о чем рассказывается в поэме, и держит нас в напряжении на всем протяжении рассказа, несмотря на то что он довольно длинен.

К кому обращена исповедь?
Не стая воронов слеталась
На груды тлеющих костей,
За Волгой, ночью, вкруг огней
Удалых шайка собиралась.

Картина жуткая. От каждого слова веет внутренней жутью. Потом идет некоторое прояснение (прояснение более чем проблематичное):

Какая смесь одежд и лиц,
Племен, наречий, состояний!
Из хат, из келий, из темниц Они стеклися для стяжаний!
Здесь цель одна для всех сердец –
Живут без власти, без закона.
Меж ними зрится и беглец С берегов воинственного Дона,
И в черных локонах еврей,
И дикие сыны степей,
Калмык, башкирец безобразный
И рыжий финн, и с ленью праздной
Везде кочующий цыган!

Чуть ли ни полное, своеобразное представительство народов, какое-то интернациональное представительство людей, живущих изнанкой свободы и изнанкой общности рода человеческого.

Опасность, кровь, разврат, обман –
Суть *узы* страшного *смейства*;
Тот их, кто с каменной душой Прошел все степени злодейства;
Кто режет хладною рукой Вдовицу с бедной сиротой,
Кому смешно детей стенанье,
Кто не прощает, не щадит,
Кого убийство веселит,
Как юношу любви свиданье.

Вот такая это публика. Любви здесь, конечно, меньше всего. И все же поэт считает возможным и необходимым ироническое сопоставление с любовью даже их душевных свойств. У них

меньше всего уз родства, внутренней связи с человечеством, с народностью, с племенем и семьей, как и вообще с какими бы то ни было категориями исторической общности. И все-таки это – семейство, все они откуда-то происходят, исторически с кем-то связаны.

Вся эта шайка живет в каком-то жутком мире. И мир этот насыщен зловещими снами.

Но вот не сон, а явь. Начинается действие. Вводится рассказчик. Действие в рассказе. Оно совершенно внутреннее. Оно – исповедь. Кто же рассказывает? В чем пафос этого рассказа? Рассказывает разбойник, то есть как будто бы один из тех, к которым и обращен его рассказ. Однако этот рассказчик-разбойник выделен как особое, единственное действующее лицо. Что его выделяет из всех прочих? То, что он – *брат*. Рассказ его важен для нас именно тем, что это *рассказ брата*, хотя и разбойника. Рассказ брата о *брате же*.

Исповедь в братстве, то есть в самом внутреннем родстве и самой изначально конкретной, непосредственной, биологической связи, в нашей любви друг к другу. И такая исповедь обращена к шайке разбойников, к безродным.

Вот та если не покаянная, то уж несомненно окаянная проблема, которая приковывает здесь наше внимание к исповеди (пусть, как окажется потом, и неполной), исповеди брата-разбойника.

Взята антитеза к братству, антитеза к положительному основанию и оправданности бытия исторического рода человеческого, истории человечества, социальной истории людей.

Критик «Сына отечества» в 1825 году высказался о «Братьях-Разбойниках» следующим образом: «Ты спросишь меня: какая цель этой пьесы? – Прочти описание угрызений совести, изображение смерти младшего брата – вот мой ответ»⁵. Это одно из самых правильных, на мой взгляд, мнений об этом произведении поэта. Все же и это мнение нуждается в уточнении. Проблема братства в ее трагической связи с разбойничьей стихией или разбойничьим началом дана здесь в гибели брата рассказчика. И гибель эта губит разбойничий пафос жизни оставшегося в живых. Внутренне он уже живет заветом умершего брата, поэтому он и выступает в поэме как исповедующийся, как рассказчик. В поэме все взято гораздо глубже, чем это надо было бы для психологического описания одних только угрызений совести (хотя и без этого дело не обходится). Все моменты поэмы в целом ее и внутри самого рассказа брата-разбойника даны в их объективной необходимости. Необходим и эпизод бегства из тюрьмы, и переправа, и вся история, рассказанная братом-разбойником. Жизнь его меньше всего является жизнью индивидуально отличной по какой-то особой героической судьбе. Его судьба – это судьба так называемых «несчастненьких», которым нужно какое-либо сочувствие. Но сочувствие это объясняется не сочувствием к ним самим, а мерой связи их с теми, благодаря кому в них пробудилось сознание их несчастности, то есть мерой включения их в какую-то среду. Несчастье их не столько их несчастье, сколько несчастье среды – социальное бедствие.

Об интересе в этой поэме именно к таким героям писал Л. Н. Майков: «...герой Пушкина вызывает сострадание; такие люди слывут в нашем народе под именем *несчастненьких*. Вот в этой-то сердечной чуткости, проявленной Пушкиным в изображении разбойника, и сказалась самобытная сторона его замысла»⁶. Но и это суждение требует уточнения. Дело здесь не в сострадании к самому герою-рассказчику и прежде всего к гибели брата. Сострадания к разбойничьей стихии здесь нет. Фон, на котором дается рассказ-исповедь, не обещает полного очищения:

И чарка пенного вина
Из рук в другие переходит.
Простерты на земле сырой,
Иные чутко засыпают,
И сны зловещие летают

⁵ «Сын отечества». 1825. Ч. 101. № 10. С. 197 (Д. Р. К., Четвертое письмо на Кавказ)!

⁶ Л. Майков. Пушкин. СПб., 1899. С. 159.

Над их преступной головой.

Шайка, конечно, может сочувствовать разбойнику. Но ведь дело не в этом. Это сочувствие не будет очищенным состраданием. Им могут сострадать другие. Но не лично им, а феномену безродной разбойничьей шайки как социальному бедствию.

В посмертном издании «Братьев-Разбойников» поэма имеет следующее окончание-заключение :

Умолк и буйной головою Разбойник в горести поник,

И слез горячею рекою Свирепый оросился лик.

Смеясь, товарищи сказали:

– Ты плачешь! полно, брось печали,

Зачем о мертвых вспоминать?

Мы живы: станем пировать,

Ну, потчевай сосед соседа! –

И кружка вновь пошла кругом;

На миг утихшая беседа

Вновь оживляется вином;

У всякого своя есть повесть,

Всяк хвалит меткий свой кистень.

Шум, крик. В их сердце дремлет совесть:

Она проснется в черный день.

Так или иначе, но здесь тоже ничто не подтверждает, что рассказ разбойника – полная его исповедь, дело его совести. Исповедь эта, во всяком случае, до черного дня не повлияла на тех, к кому она обращена. Черный же день связан с жертвой, с гибелью, – как это было с младшим братом. Погибший – уже не разбойник, а жертва. С него снимается обвинение: так снимается обвинение со всей стихии разбойничества, и требуется раскрыть причины того, что ее питает. Это и делает Пушкин с самош начала рассказа:

Нас было двое: брат и я.

Росли мы вместе; нашу младость

Вскормила чуждая семья...

Начало – чуждая семья, сиротство. То есть с самого начала человек входит в какую-то нарушенную жизнь. С самого начала – социальная вина среды. Потом своеволие вместо свободы и тюрьма, которая, конечно, ничего не разрешает, ничего не проясняет, – потому что проясни что-нибудь тюрьма, не понадобилась бы поэма... Выхода нет. Болезнь брата в тюрьме как-то символизирует эту безвыходность. Раскаяние в бреду, а потом выход – в смерти. То есть выход, если это выход, может быть дан самой природой, а не людьми, которые хранят социально-исторические устои с помощью тюрьмы, Брата могли убить во время бегства. От этого решения поэт отказывается. Брат умирает после бегства, от болезни. Умирает не в тюрьме. Умирает на свободе. Если бы не было такого решения, то вся эта разбойничья стихия своеволия была бы разбита историческим фактором социальной кары, лживым по своему существу.

Сострадание к погибшему брату вызывается тем, что он, в сущности, не разбойник. Виновен не он, а его брат. И социальное положение. Поэтому он – жертва, и поэтому такой жертвы мы не приемлем. Брат тоже не принимает такой жертвы. Покаяния, во всяком случае, полного покаяния в рассказе брата-разбойника нет. Есть только огромное недоумение, которое, конечно, не смогут разрешить те, которым он все это рассказывает. Но это недоумение неизбежно. Оно-то и привлекает наше внимание, оно-то и вызывает наше неприятие гибели брата, неповинного, потому что его вины нет, есть социальное бедствие, беда рода человеческого. Недоумение бра-

та-разбойника вызовет и в нем, конечно, убыль разбойничьей стихии. Он может остаться разбойником только по инерции. Вот конец его рассказа:

...Но прежних лет
Уж не дождусь: их нет, как нет!
Пиры, веселые ночлеги
И наши бурные набеги –
Могила брата все взяла.
Влачусь угрюмый, одинокой.
Окаменел мой дух жестокой,
И в сердце жалость умерла.

Когда он остался без брата, то как будто бы еще больше ожесточился. Вот это ожесточение и включает его в разбойничью шайку. И все-таки он уже не совсем такой, как все они:

Но иногда щажу морщины:
Мне страшно резать старика;
На беззащитные седины
Не подымается рука.
Я помню, как в тюрьме жестокой,
Больной, в цепях, лишенный сил,
Без памяти, в тоске глубокой
За старца брат меня молил.

Ни полного отчаяния, ни полного покаяния поэма не дает. Но дело именно в том недоумении, которое она вызывает. За гибель брата ответственно все человечество, вся социально-историческая жизнь, которую все мы живем. Все дано в поэме так, будто покаяние требуется от нас, – покаяние за отсутствие братства как основы исторической жизни. Факт разбойничьего своеволия обнаружил трагедию братства из-за внутреннего отсутствия в нашей исторической жизни свободы, действительной свободы.

Многие мотивы «Братьев-Разбойников» будут развиты потом в других произведениях. Но и здесь перед нами цельное поэтическое построение проблемы. И проблема эта дана гораздо более оригинально, чем в других сочинениях, посвященных разбойникам и разбойничеству.

Как ни скудно все то, что мы знаем о планах той поэмы, частью которой должны были стать «Братья-Разбойники», несомненно все же, что свобода, взятая в этом отрывке в ее проблематичности требования ответственности рода человеческого за факт разбойничества и гибель братства, была задумана не без соотнесенности ее с любовью как внутренней конкретной свободой. Эта любовь может быть испытана. Она может даже попасть в плен. Этот мотив уже встречался в «Руслане и Людмиле», в «Кавказском Пленнике», в «Бахчисарайском Фонтане». Вполне вероятно, что в первоначальном замысле той поэмы, частью которой являются «Братья-Разбойники», этот мотив тоже интересовал Пушкина. Такое предположение подтверждается набросками плана поэмы. «Братья-Разбойники» – это, очевидно, только первая часть. В наброске говорится о четырех частях:

1. Разбойники, история двух братьев. –
2. Атаман и с ним дева; хлад его etc. – песня на Волге –
3. Купеческое судно, дочь купца.
4. Сходит с ума».

Там же, в 1820–1822 годы, мы находим и следующее:

«Поэма.

Вечером девица плачет, подговаривает (она плачет) (разбойника) (?), молодцы готовы отплыть; есаул – где-то наш атаман – Они плывут и поют...

Под Астраханью, разбивают корабль купеческий; [в] [наложницы] он берет себе другую – та сходит с ума [та] новая не любит и умирает – он пускается на все злодейства]. [Товарищи] Есаул предает его».

Ответственность свободы, ответственность за неволю – это то, чем можно испытывать изначальное проявление конкретной свободы, то есть любовь. Есть ли она – творческое начало жизни, следовательно, оправдана ли она, или она сама – начало внутреннего отсутствия свободы? То отсутствие свободы, которое и приводит к уничтожению, к разрушению жизни?

Конкретно Пушкина это будет занимать в «Цыганах».

«БАХЧИСАРАЙСКИЙ ФОНТАН»

В. Г. Белинский писал о «Бахчисарайском Фонтане»: «В основе этой поэмы лежит мысль до того огромная, что она могла бы быть под силу только вполне развившемуся и возмужавшему таланту. Очень естественно, что Пушкин не совладал с нею и, может быть, оттого-то и был к ней уже слишком строг... Мысль поэмы – перерождение (если не просветление) дикой души через высокое чувство любви. Мысль великая и глубокая! Но молодой поэт не справился с нею, и характер его поэмы в ее самых патетических местах является *мелодраматическим*»⁷. Это суждение при сопоставлении с поэмой, по счастью, свидетельствует в данном случае о гораздо большей зрелости гения поэта, чем критика.

Свобода любви в «Бахчисарайском Фонтане» подвергается испытанию пленом. Кажущаяся свобода Гирея – свободного обладателя гарема, испытывается пленом женщин в гареме, особенно пленом Марии, потому что не будь Марии, – не было бы и трагедии Заремы, не было бы вопроса, а был бы ответ, разрешение. Секрет жизни в непосредственном союзе любви и свободы. Поэтому проблема поэмы действительно огромна, но она, как нам кажется, не та, о которой говорил Белинский. Чрезвычайно важно здесь недоумение по поводу невозможности любви.

Именно это задело Пушкина с самого начала, когда он услышал рассказ, легший в основу поэмы. В первоначальной черновой редакции «Бахчисарайского Фонтана» во вступлении было воспоминание об этом рассказе. Из многих известных черновых набросков, имеющих, несомненно, характер вступления, а не заключения поэмы, я позволю себе привести один.

I

Исполню я твое желанье
Начну обещанный рассказ.
Давно печальное преданье
Ты мне поведал в первый раз.
Тогда я грустью омрачился
В унылы думы углубился;
Но ненадолго юный ум
Забыл веселых оргий шум,
О возраст ранний (?) и живой
Как быстро легкой чередой
Тогда сменялись впечатленья:
Восторги – (тихою) тоской
Печаль – порывом упоенья!

Мы видим, что поэма начиналась не с Гирея, а с воспоминаний самого поэта. Потом эти воспоминания были сняты, благодаря чему снялся и личный пафос автора, но не настолько, чтобы сделать поэта вовсе безучастным ко всему происходящему в поэме.

⁷ (В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Т. 7. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 378–380).

Субъективный пафос поэта теперь отнесен на конец поэмы, когда уже сделано все для объективной оценки изложенного.

В этом внутренний смысл того, что поэт *начинает* поэму с Гирея, а *заканчивает* собою.

Покинув север наконец,
Пиры надолго забывая,
Я посетил Бахчисарая
В забвеньи дремлющий дворец.
Среди безмолвных переходов
Бродил я там, где бич народов,
Татарин буйный пировал.

Где скрылись ханы? Где гарем?
Кругом все тихо, все уныло,
Все изменилось... но не тем
В то время сердце полно было...

За этим следует углубление субъективного отношения к тому, о чем говорится в поэме.

Начало поэмы с Гирея и завершение ее собою замыкают все содержание и значение «Бахчисарайского Фонтана».

Сопоставление начала и конца, Гирея и поэта как бы связывают интерес к центру поэмы. Выражения «замыкают» и «связывают» не следует здесь понимать как обозначение непосредственной связи, такой, которая предполагает, что связанные лица не могут быть отделены друг от друга. Здесь связь опосредованная, связь через тех, которые связывают. Поэтому и характер связанности каждого из них различный. Гирей – фигура несвободная. Он целиком *связан событием*. Поэт же свободно связан со всем центром, а через него и с началом события, одним только своим поэтическим интересом, одной только правдивостью смысла того, что его здесь интересует. Если бы поэт начал с себя, то тем самым он ограничил бы себя и должен был бы, быть может, наделить Гирея такой освобожденностью, которой в каком-то отношении лишен и сам поэт. Может быть, тогда то состояние безумного недоумения, которым в конце охвачен Гирей, необходимо было бы отнести к лирическим высказываниям Пушкина, и Гирей должен был бы оказаться поэтически очищенным рыцарем, каким в поэме мы видим самого поэта.

Вот изображение душевного состояния хана после того, что было рассказано в поэме:

С толпой татар в чужой предел
Он злой набег опять направил;
Он снова в бурях боевых
Несется мрачный, кровожадный:
Но в сердце хана чувств иных
Таится пламень безотрадный.
Он часто в сечах роковых
Подъемлет саблю, и с размаха
Недвижим остается вдруг,
Глядит с безумием вокруг,
Бледнеет, будто полный страха,
И что-то шепчет, и порой
Горючи слезы льет рекой.

Можно не сомневаться в том, что это описание само по себе ничего мелодраматического не заключает и только соответствует той безвыходности и обреченности, в которой душевное недоумение по поводу свершившегося исключает какое-либо очищенное внутренне разрешение.

В произведениях поэта мы еще не раз встретимся с такими же описаниями душевно-безумного недоумения («Гляжу, как безумный, на черную шаль», Алеко в конце «Цыган» и др.). А вот поэт в конце поэмы:

Поклонник Муз, поклонник мира,
Забыв и славу и любовь,
О, скоро вас увижу вновь,
Брега веселые Салгира!
Приду на склон приморских гор,
Воспоминаний тайных полный...

Дальше следуют стихи о природе Крыма уже вне отношения к событию. Этим и завершается поэма – вполне очищенным просветлением, оставляющим в стороне все не просветленное.

(Ничуть не странно, конечно, что поэт в своем понимании жизни гарема и судьбы хана иначе сочувствует хану, чем евнух, которому... известен женский нрав).

Он испытал, сколь он лукав
И на свободе и в неволе:
Взор нежный, слез упрек немой
Не властны над его душой;
Он им уже не верит боле.

Этот мотив безлюбия евнуха, стража гарема, выражающего волю хана (не душу последнего, а волю, которая должна быть бездушным законом гарема), эта евнухья злость «с ревнивым взором и слухом» не будет оставлена и в более поздних произведениях поэта (в «Цыганах»: «Ах, я не верю ничему... ни даже сердцу твоему», в «Евгении Онегине» и др.). Мудрость существующего закона безлюбия более чем сомнительна. И поэта интересует здесь изображение неизбежной обреченности любви в плену.

Проследим, однако, интерес поэта к событию, являющему судьбу ханского гарема так, как это дано в поэме.

Тема развивается в объяснении настроения и чувств Гирея, которые к концу доходят до состояния обреченно-безумного недоумения. После этого уже поэт лирически очищенно недоумевает по поводу судьбы героинь поэмы. За этим идет заключение поэта, отрешенного от того, о чем шла речь и поэме. Центральное действие поэмы сосредоточено внутри гарема. Главное – борьба двух героинь, погибающих за свою любовь и свободу. Каждая из героинь права, чувства каждой из них важны, и гибель их кажется Пушкину одинаково трагичной. Все происходит в гареме – месте, противном какой бы то ни было любви вообще⁸.

Но тот блаженней, о Зарема,
Кто, мир и негу возлюбя,
Как розу, и тишине гарема,
Лелеет, милая, тебя.

В этих словах как будто бы говорится о возможности торжества любви в гареме. И Зарема, и Гирей не сомневаются в этом (Зарема – в своей любви к Гирею, он – в любви к Марии). Но женская любовь в гареме торжествовать не может. Гарем гибнет. Гирей потрясен, весь строй его чувств меняется; он превращается в рыцаря, верного любви. Чувства Гирея трудно сравнивать с чувствами «Бедного рыцаря», однако в чем-то они родственны. Гирей верен любви к Марии, воплощающей христианскую жертвенность.

⁸ В «Братьях-Разбойниках» было такое же несоответствие среды и события, которое в ней происходило, – исповедь в разбойничьем стане.

Важнее всего в поэме судьба двух героинь и отношение поэта ко всему, что произошло в гареме. Трагедия Марии – очищающая, жертвенно возносящаяся над жизнью. Трагедия Заремы – фатальная, хотя она и подчеркивает невозможность любви в гареме. И все же трагедия Заремы не второстепенна, не является простым эпизодом. Будь Белинский прав в своем понимании «огромной мысли» поэмы, это было бы так. Тогда важен только Гирей и трагедия Марии. Поэт же другого мнения. Ему одинаково дороги и Мария, и Зарема. Ханство и гарем канули в вечность («Где скрылись ханы? Где гарем?»), а...

Невольно предавался ум
Неизъяснимому волненью,
И по дворцу летучей тенью
Мелькала дева предо мной!..
Чью тень, о други, видел я?
Скажите мне: чей образ *нежный*
Тогда преследовал меня,
Неотразимый, неизбежный?
Марии ль чистая душа Являлась мне, или Зарема
Носилась, ревностью дыша,
Средь опустелого гарема?

И в стихотворении «Фонтану Бахчисарайского дворца» (1824) видно, что Пушкину важны обе героини:

Светило бледное гарема!
И здесь ужель забвенно ты?
Или Мария и Зарема Одни счастливые мечты?
Иль только сон воображенья В пустынной мгле нарисовал
Свои минутные виденья,
Души неясный идеал?

И Мария, и Зарема – реальные идеалы души. Трагедия свободы любви во всех ее аспектах и значениях, недоумение по поводу этой свободы – это не менее огромная мысль, чем та, о которой писал Белинский.

«ЦЫГАНЫ»

Прежде чем говорить об этой поэме, я хочу сказать о некоторых ее мотивах, встречающихся в других произведениях. Прежде всего я здесь имею в виду стихотворение «Черная шаль» (1820). Вот его конец:

Я помню моленья... текущую кровь...
Погибла гречанка, погибла любовь!
С главы ее мертвой сняв черную шаль,
Отер я безмолвно кровавую сталь.
Мой раб, как настала вечерняя мгла,
В дунайские волны их бросил тела.
С тех пор не целую прелестных очей,
С тех пор я не знаю веселых ночей.
Гляжу, как безумный, на черную шаль,
И хладную душу терзает печаль.

Не знаю, при чем здесь гречанка, именно гречанка, а не какая-нибудь другая женщина. Но ведь здесь тот же мотив, который был у Гирея в «Бахчисарайском Фонтане», а может быть, что-то похожее было и поэме, частью которой задумывались «Братья-Разбойники». Вряд ли случайно и то, что в одном из первоначальных набросков «Братьев-Разбойников» рассказ брата по размеру совпадал с этой молдавской песней. Потом этот размер поэт откинул; он не подходил для повествования о гибели младшего брата-разбойника. Состояние рассказчика не совпадало

и с тем безумным недоумением, которое охватило Гирея после смерти Марии и Заремы. В изображении этого безумия нет ничего ходульного, аффектированного, но нет и разрешенное™, проясненности. Такое же в «Цыганах».

Подняли трупы, понесли
И в лоно хладное земли
Чету младую положили.
Алеко издали смотрел
На всё... когда же их зарыли
Последней горстию земной,
Он молча, медленно склонился
И с камня на траву свалился.

Если кавказский пленник «всё понял», то мы *не* понимаем, точнее – недоумеваем, и чувствуем себя ближе к Гирею» к Алеко, чем к кавказскому пленнику...

Недоуменный вопрос поэта в «Цыганах» связан с роковой неразрешимостью абсолютной свободы человека в его любви. Эта свобода приводит к убийству, потому что у другого (или у другой) любовь – тоже стихийно-своевольная основа жизни. Неразрешимость абсолютной свободы любви, необходимой для абсолютной житейски-исторической свободы человечества. Мысль Достоевского о том, что смысл этой поэмы заключается в смирении, которое провозглашает поэт, вовсе не столь неправильна, как об этом думает Вяч. Иванов⁹. Только одно смирение могло бы предотвратить убийство, сохранить любовь, сохранить ответственность за жизнь – это и значит выдержать испытание любовью. В этом смысле суждение Достоевского очень близко содержанию поэмы, а совсем не только лишь публицистично, как об этом писали.

И все же дело не только в этом. Любовь и свобода пребывают в неволе, и противопоставление историческому безлюбию внеисторической жизни возможно и необходимо именно из-за неволи. Это противопоставление и не дает, быть может, права на полное осуждение истории, но все же вызывает по крайней мере недоумение по поводу действительной оправданности ее перед той свободой, перед которой говорить только об одном смирении было бы таким смирением, которое хуже гордости. Между провозглашением смирения и простой примиренностью с отсутствием свободы может находиться нечто третье. Вот это третье и есть недоумение по поводу факта исторической неволи и трагичности свободной любви. Вся поэма разворачивается в самой непосредственной связи с мотивом исторической неволи.

Для того чтобы устранить оттенок субъективности, Пушкин дает рассказ старика-цыгана (человека смирившегося) об Овидии. В основном здесь повторяется известное нам стихотворение «К Овидию». В этом рассказе неволя, изгнание за любовь, тоска по родине, которая утрачена. В словах старика-цыгана, которые почти завершают первую часть поэмы, дается как бы введение Алеко в свободную жизнь, как противовес жизни в неволе:

Он ждал: придет ли избавленье.
И всё несчастный тосковал,
Бродя по берегам Дуная,
Да горьки слезы проливал,
Свой дальний град вспоминая,
И завещал он умирая,
Чтобы на юг перенесли
Его тоскующие кости,
И смертью – чуждой сей земли
Неуспокоенные гости!

⁹ См. его статью об этой поэме в кн.: А. С. Пушкин. Сочинения. Т. II. СПб., 1908. С. 234–239.

Тоскующие кости, даже и смертью не успокоенные, – в чуждой земле, – это образ библейской силы и мощи. Это рассказано в поучение, в назидание, в ответ на приход Алеко. Это «могильный гул, хвалебный глас, из рода в роды звук бегущий», – этот вещий рассказ дикого цыгана должен был как будто открыть нам возможность разрешения вопроса о нашей связи с исторической жизнью, несмотря на неволю. И тем не менее разрешения нет. Вместо абсолютного смирения, которое хотел здесь увидеть Достоевский, у поэта одно только недоумение. Недаром вся поэма пронизана насквозь роковой обреченностью. Историческая жизнь остается здесь обреченной, и ей противопоставляется свободная, анархическая, но вне- историческая жизнь цыган. То, что поэт ждал не одного только смирения, а желал и чего-то другого, видно из заключительной части Эпилога:

Но счастья нет и между вами,
Природы бедные сыны!..

И всюду страсти роковые,
И от судеб защиты нет.

Здесь то же недоумение по поводу того, как жить человеку, как жить в любви и свободе. В Эпилоге историческая свобода противопоставляется конкретной русской завоевательной политике:

В стране, где долго, долго брани
Ужасный гул не умолкал,
Где повелительные грани
Стамбулу русской указал,
Где старый наш орел двуглавый
Еще шумит минувшей славой,
Встречал я посреди степей.
Над рубежами древних станов,
Телеги мирные цыганов,
Смиренной вольности детей.

О том, что этот мотив не случаен, мы знаем из стихотворения «К Овидию»:

Как часто, увлечен унылых струн игрою,
Я сердцем следовал, Овидий, за тобою!
Я видел твой корабль игралищем валов
И якорь, вверженный меж диких берегов,
Где ждет певца любви жестокая награда.
Там нивы без теней, холмы без винограда;
Рожденные в снегах для ужасов войны,
Там хладной Скифии свирепые сыны,
За Истром утаясь, добычи ожидают
И селам каждый миг набегом угрожают.

Весь трагический тон поэмы живет этой мудростью недоумения из-за обреченности любви и свободы, которой сама история не сознает, из-за которой в ней в лучшем случае недоумевают (об этом знает старик цыган).

Интересно было бы сравнить мотивы этой поэмы с «Кавказским Пленником», который движим стремлением выявить русское отечественное самосознание. Создается впечатление, что Пушкин в «Цыганах» додумывал то же самое, что его занимало в «Кавказском Пленнике». Только здесь как бы обратная постановка вопроса.

Начало «Цыган» («Цыганы шумною толпой...») соответствует началу «Кавказского Пленника» («В ауле на своих порогах...»). Введение Алеко в свободную жизнь цыган противоположно пленению русского черкесами. Не пленение, а освобождение. Освобождение через женщину. Таков тезис.

В «Кавказском Пленнике» любовь с трагической развязкой, так как все происходит в неволе, в плену. Здесь плена нет, а трагедия остается. Выделяется на общем фоне поэмы фигура отца Земфиры – старика-цыгана, который живет, собственно говоря, тем заветом любви, который дала Черкешенка Русскому.

Общий фон здесь – фон свободы, очень проблематичный в непосредственной жизни, в проявлении человеческой любви. Очищенный героизм воплощен целиком в старике-отце, который единственно и является оправданным героем поэмы, ее мудростью, но мудростью такой, которая, конечно, остается не слиянной со всей остальной поэмой.

Устойчивые выражения, термины и сокращения в эпитафиях

Перевод	Транскрипция	Термин, формула или акроним
Вступительные формулы		
здесь похоронен	po nitman/po niqbar/po nignaz	פ"נ (פה נטמן\פה נקבר\פה נגנז)
здесь могила/здесь похоронен	po qever	פ"ק (פה קבר)
здесь лежит	po shokhev	פ"ש (פה שוכב)
этот холм и камень свидетели (Быт 31:52)	'ed ha-gal ha-ze wə-'eda ha-matseva	עד הגל הזה ועדה המצבה
памятник	matseva	מצבה
знак	tsiyun	ציון
знак на могиле	tsiyun qever	ציון קבר
могила	qever	קבר
врата	sha'ar	שער
под этим камнем	taḥat ha-gal ha-ze	תחת הגל הזה
Эпитеты и добродетели		
человек честный и прямодушный, богобоязненный (Иов 1:1)	'ish tam wə-yashar yər'e 'eloqim	איש תם וישר ירא אלהים (איש תו"י י"א)
женщина скромная	'isha tsnu'a	א"צ (אשה צנועה)
рачительная жена	'eshet hayil	אשת חיל
воздающий милость	gomel ḥesed	גמ"ח, ג"ח (גומל חסד)
непорочный в поступках	holekh bə-tom	הולך בתום
мудрый, мудрец	ḥakham	חכם
благочестивый	ḥasid	חסיד
достойный(-ая), почтенный(-ая)	ḥashuv (f. -a)	חשוב(ה)
угодный Творцу и твореньям (ВТ, Кид. 40а)	tov lə-shamayim u-li-vriyot	טוב לשמים ולבריות
богобоязненный	yər'e 'eloqim	ירא אלהים (י"א, ירא א')
дорогой(-ая), любимый(-ая)	yaqar (f. yəqara)	יקר(ה)
выдающийся	muflag	מופלא
выделяющийся добродетелями	mətsuyan ba-midot	מצוין במדות
уважаемый	nikhbad	נכבד
щедрый(-ая)	nədiv lev	נדיב(ת) לב
возвышенный	na'ale	נעלה
мученик, редко святой	qadosh	קדוש
правдолюбивый	rodef tsdaq	רודף צדקה
праведник, праведный	tsadiq	צדיק
скромная (часто в сочетании «женщина скромная»)	tsnu'a (fr. 'isha tsnu'a)	צנועה (אשה צנועה, א"צ)
доброе имя (часто в сочетании «венец доброго имени»)	shem tov (fr. keter shem tov)	ש"ט (שם טוב, כתר שם טוב)
честный, беспорочный (честная, беспорочная)	tam (f. tmima)	תם (תמימה)

Титулы и обращения

мужчина, человек	'ish	איש
уважаемый/почтенный господин	'adon nikhbad	א"נ (אדון נכבד)
женщина, жена	'isha	אשה
сын праотцев (BT, Менах. 53a)	bar avhen	בר אבהן
учёный (знаток и толкователь Мишны, Талмуда и мидрашей)	ha-rabani	הרבני
коэн (записывается «ха-Коэн»)	ha-kohen	הכהן
левит (записывается «ха-Леви»)	ha-lewi	הלוי
праведный коэн	Kats (kohen tsadiq)	כ"ץ (כהן צדיק)
наш учитель, рав, рабби	moharar (moreynu ha-rav rabbi)	מוהרר (מורנו הרב רבי)
наш учитель	moreynu	מורנו
господин	mar	מר (מ')
госпожа	marat	מרת (מ')
потомок [рода] Леви	Segal (səgan Levi)	סג"ל (סגן לוי)
рав (перед именем сокращается как р.)	rav	ר' (רב)
рабби	rabi	רבי
знаток и толкователь Писания	ha-torani	התורני

Термины родства

отец (наш отец)	av (avinu)	אב (אבינו)
брат	aḥ	אח
сестра	aḥot	אחות
мать (наша мать)	'ima ('imenu)	אימא, (אמנו)
жена (жена [имя мужа])	'isha ('eshet-)	אשה (אשת-)
муж (муж [имя жены])	ba'al (ba'al-)	בעל (בעל-)
сын	ben	בן (ב)
сын р. [имя отца]	bar	בר (בן רב)
дочь	bat	בת (ב')
сирота	yatom	יתום
муж/жена... [имя супруга/супруги]	zugat	זוגת...

Маркеры возраста и/или социального статуса

молодой женатый человек, иногда – студент иешивы	'avrekh	אברך
юноша (неженатый)	baḥur	בחור
девушка (незамужняя)	bətula	בתולה
пожилой мужчина	zaqen	זקן
пожилая женщина	zqena	זקנה
старец	yashish	ישיש
отрок	na'ar	נער
девушка, молодая женщина	na'ara	נערה
молодой(-ая)	tsayir (f. tsəyira)	צעיר(ה)
юного возраста	rakh(raka) bə-shanim	רך(ה) בשנים
пресыщенный днями	sva' yamim	שבע ימים

Профессия или должность, занимаемая в общине

глава раввинского суда	'av beit din	אב"ד (אב בית דין)
автор... [название сочинения]	ba'al ha-məḥaber	בעהמ"ח (בעל המחבר)
учитель праведности, «посек»	more tsedeq	מו"צ, מ"צ
переписчик свитков Торы/книг, филактерий и мезуз	sofer Tora / səfarim, təfilin u-məzuzot	סת"מ (סופר תורה ספרים תפילין ומזוזות)
глава общины, «парнас»	parnas ha-mədina	פ"ה (פרנס המדינה)
раввин	rav, rabbi	רב, רבי
казённый раввин	rav mita'am, rav ha'eda	רב מטעם, רב העדה
глава иешивы; раввин, преподающий в иешиве	rosh mətivta = rosh ha-yeshiva	ר"מ (ראש מתיבתא = ראש הישיבה, רב המלמד)
глава и руководитель общины	parnas u-manhig	פו"מ (פרנס ומנהיג)
резник	shoḥet u-vodek	שו"ב (שוחט ובודק)
кантор	shats (shaliaḥ tsibur)	ש"ץ (שליח ציבור)

Ламентации и элегические формулы

упал венец с наших голов (Плач 5:16)	nafla 'ateret roshenu	נפלה עטרת ראשנו
сорван в расцвете юности/ в расцвете лет	niqtaf bi-dmey 'alumaw/ bi-dmey yaṁaw	נקטף בדמי עלומי\בדמי ימיו
оставил (нас) безутешными	'azav la-'anaḥot	עזב לאנחות
об этом я плачу, и глаза застилают слёзы (Плач 1:16)	'al 'ele ani bokhiya 'eyni 'eyni yorda mayim	על אלה אני בוכיה עיני עיני ירדה מים
потому наши сердца истекают кровью, оттого погасли наши очи (Плач 5:17)	'al ze haya dawwe libenu 'al 'ele ḥashkhu 'eynenu	על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו

Эвлогии и заключительные формулы

да хранит и оберегает его Всевышний	ha-Shem yishmerehu wi-ḥayihu	ה'יו (השם ישמריהו ויחיהו)
упокоился, ушел на покой	halakh li-mənuḥot	הלך למנוחות
ушел (ушла) в мир иной, иногда в значении – был похоронен	halakh lə-'olamo (f. halkha lə-'olama)	הלך לעולמו (הלכה לעולמה)
благословенна его память	zikhrono li-vrakha	ז"ל (זכרונו לברכה)
благословенна память о праведнике	zekher tsadiq li-vrakha	זצ"ל (זכר צדיק לברכה)
вышла его душа в день... (далее обычно указывается дата)	yats'a nafsho bə-yom	ינ"ב (יצאה נפשו ביום)
да упокоится его душа в раю	yanuah nafsho 'eden	ינ"ע (ינוח נפשו עדן)
да хранит его Твердыня и Избавитель его	yishmerehu tsuro wə-go'alo	יצ"ו (ישמרהו צורו וגואלו)
скончался	niftar (f. niftəra)	נ', נפ' (נפטר)
покоится в раю	nuḥo 'eden	נ"ע (נוחו עדן)
душа его в райском саду	nafsho bə-gan 'eden	נב"ע, נבג"ע (נפשו בגן עדן)
упокоится его душа в раю	nishmato bə-'eden tanuah	נב"ת (נשמתו בעדן תנוח)
да пребудет с миром	'alaw ha-shalom	ע"ה (עליו השלום)
завещал жизнь [всем] живущим	shavaq ḥayim lə-khol hay	שחל"ח (שבק חיים לכל חי)
да упокоится в славе (Ис 11:10)	tihye mənuḥato kavod	תמ"ך (תהיה מנוחתו כבוד)
да будет душа его/eё завязана в узле жизни	tihyi nafsho (f. nafsha) tsrura bi-tsror he-ḥayim	תנצ"ב-בה (תהי נפשו/נפשה צרוּרה בצרוּר החיים)

Обозначения дат		
первый день новомесячья (30 число предшествующего месяца)	'alef də-rosh ḥodesh	א' דרח (א' דראש חודש)
второй день новомесячья (1 число нового месяца)	bet də-rosh ḥodesh	ב' דרח (ב' דראש חודש)
день после окончания трех паломнических праздников (Песах, Шавуот, Суккот). В диаспоре приходятся на 23 нисана, 8 сивана и 24 тишрея соответственно	'isru ḥag	אסרו חג (א"ח)
месяца...[название]	də-ḥodesh = shel ḥodesh lə-ḥodesh	דח' (דחודש=של חודש) לחו' (לחודש)
7-ой день праздника Суккот, 21 тишрея	hosh'ana rabba	הוש"ר (הושענא רבא)
будний день между началом и окончанием праздника	ḥol ha-mo'ed	חולה"מ, חה"מ (חול המועד)
день А месяца Б	yom A də-ḥodesh B	יום א דחודש ב
на 5-ый день недели	yom hey bæ-shabbat	יום ה' בשבת
день смерти	yom ptira	יום פטירה
канун новомесячья (последнее число предыдущего месяца)	'erev rosh ḥodesh	ער"ח (ערב ראש חודש)
канун святой субботы (вечер пятницы)	'erev shabbat qodesh	עש"ק (ערב שבת קודש)
новолетие	rosh ha-shana	ר"ה, ר"ש (ראש השנה)
новомесячье	rosh ḥodesh	ר"ח (ראש חודש)
год (далее его буквенное обозначение)	shana (st.constr. shnat-)	ש' (שנה, שנת-)
по малому летоисчислению	li-frat qatan	לפ"ק (לפרט קטן)
по большому летоисчислению	li-frat gadol	לפ"ג (לפרט גדול)
от сотворения мира	li-vri'at ha-'olam	לבה"ע (לבריאת העולם)
от сотворения [мира]	la-yetsira	ליצירה
святая суббота	shabbat qodesh	ש"ק (שבת קודש)

Числовые обозначения и еврейский календарь

Числовое значение букв еврейского алфавита			Дни недели	Способы записи дат
א - 1	י - 10	ק - 100	יום א' - воскресенье	1. По большому летоисчислению - התשעב לפ"ג 5[000]+400+300+70+2=5772
ב - 2	כ - 20	ר - 200	יום ב' - понедельник	
ג - 3	ל - 30	ש - 300	יום ג' - вторник	2. По малому летоисчислению (тысячи не указываются) - תרצא לפ"ק 400+200+90+1=[5]691
ד - 4	מ - 40	ת - 400	יום ד' - среда	
ה - 5	נ - 50		יום ה' - четверг	
ו - 6	ס - 60		יום ו' - пятница	
ז - 7	ע - 70		יום (יום) שבת - суббота	
ח - 8	פ - 80			
ט - 9	צ - 90			

Соответствие месяцев еврейского и григорианского календарей

Месяцы еврейского календаря		Месяцы григорианского календаря		Основные праздники и их даты по евр. календарю	
На иврите	Транскрипция	в обычном году евр. календаря	в високосном году евр. календаря	На иврите	Транскрипция
תִּשְׂרֵי	тишрей	сентябрь – октябрь		א-ב) ראש השנה (י) יום כיפור (טו-כא) סוכות (כב) שמיני עצרת (כג) שמחת תורה	1-2 Рош ха-шана 10 Йом-Киппур 15-21 Суккот 22 Шмини ацерет 23 Симхат Тора
חֶשְׁוֹן, מַרְחֶשְׁוֹן	хешван, мархешван	октябрь – ноябрь			
כֶּסֶלֹ	кислев	ноябрь – декабрь		כה חנוכה בג	25-2/3 Ханука
טֵבֵת	тевет	декабрь – январь			
שְׁבַט	шват	январь – февраль		ט"ו בשבט	15 Ту би-шват
אָדָר א'	адар I	–	февраль – март		
אָדָר ב', אָדָר שֵׁנִי	адар/адар II	февраль – март	март – апрель	יד) פורים	14 Пурим
נִיסָן	нисан	март – апрель	апрель – май	טו-כב) פסח	15-22 Песах
אייר	ияр	апрель – май	май – июнь	יח) ל"ג בעומר	18 Лаг ба-омер
סִיּוֹן	сиван	май – июнь	июнь – июль	ז-ז) שבועות	6-7 Шавуот
תַּמּוּז	таммуз	июнь – июль	июль – август		
אָב (מְנַחֵם)	(менахем) ав	июль – август	август – сентябрь	ט"ו באב	15 Ту бә-ав
אֱלוּל	элул	август – сентябрь	сентябрь – октябрь		

Правило пересчета лет еврейского календаря в григорианский

- Сложить числовые значения всех букв (при записи по большому летоисчислению тысячи отбрасываются).
- К полученной сумме прибавить 1240 или 1239 в соответствии с месяцем:

Месяц	тишрей, хешван	кислев, тевет, шват	адар – элул
Прибавляемое значение	1239	1239 – если искомая дата до григ. Нового года 1240 – если после Нового года.	1240

Примеры:

Запись даты в тексте эпитафии	Год по евр. календарю	Год по григ. календарю
אייר שנת ה'תרמב	5[000]+400+200+40+2=5642	642+1240=1882
חשוון שנת תרסג לפק	400+200+60+3=[5]663	663+1239=1902
יז טבת תרפא לפק	400+200+60+1=[5]681	681+1239=1920*

*17 тевета 5681 года приходится на 28 декабря, поэтому к 681 прибавляем 1239.

Полезные ссылки для работы с текстами эпитафий

1. Поисковые ресурсы и базы данных по еврейской истории, культуре и генеалогии:

www.jewishgen.org – универсальный поисковый ресурс по материалам о евреях в Восточной Европе;

www.shtetle.co.il – материалы по истории еврейских местечек в Беларуси;

www.litvaksig.org – базы данных по архивным материалам Литвы;

www.jgaliciabukovina.net – материалы о культуре и истории еврейских общин в Галиции и Буковине.

www.yivo.org/yiddishland-topo – алфавитный указатель еврейских местечек и городов в Восточной Европе.

2. Каталоги и базы еврейских имён и фамилий:

www.avotaynu.com/books/dagnindex.htm – индекс еврейских мужских и

www.avotaynu.com/books/dagnlist.htm – женские имена в алфавитном порядке;

www.avotaynu.com/csi/csi-result.html – ссылки на базы еврейских имен и фамилий

<http://stevemorse.org/phonetics/beider.php> – поиск по индексам ашкеназских фамилий.

3. Словари:

www.kizur.co.il – электронный словарь аббревиатур и акронимов;

<http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=9> – словарь сокращений Авраама Ицхака Штерна (*осторожно, шрифт Раши!*);

<http://www.slovar.co.il/translate.php> – иврит-русский-иврит словарь Подольского on-line;

<http://milog.co.il/> – ивритский толковый словарь on-line.

4. Еврейские календари и конвертеры дат:

<https://www.hebcal.com/converter/> – on-line календарь и конвертер дат;

<http://toldot.ru/urava/jdate/> – календарь и конвертер дат на сайте Toldot;

https://he.wikipedia.org/wiki/הַכְרֵתוּת_הַיְהוּדִית – годовой еврейско-григорианский календарь в Википедии (пример страницы для 5625/1865 года).

<http://kaluach3.software.informer.com/download/> – программа Kaluach 3 (дистрибутив для скачивания и установки).

6. Текст еврейской Библии (Танаха)

<http://kodesh.snunit.k12.il/i/tr/t0.htm> – тексты Танаха, Талмуда и комментариев на иврите в библиотеке еврейских классических источников “Snunit”;

<https://www.sefaria.org/> – виртуальная библиотека еврейских классических источников и комментаторской литературы с параллельным переводом на иврит и возможностью поиска;

<http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Biblia/v1/CodexIndex.aspx?c12345678%3b> – древнееврейский текст (BH, BHS), а также классические и современные переводы (Septuaginta, Vulgata, Peshitta, KJB, NT, ASV, русский синодальный);

<http://esxatos.com/vethiy-zavet-rbo-1999-2005> – переводы отдельных библейских книг с кратким комментарием, выполненные авторским коллективом РБО.

Есть – естся

Есть – естся,
Пить – пьется...
Что же делать,
Если не учится?
Ой, есть – естся,
Спать – спится,
Что же делать,
Если не молится?

Эсн – эсцех

Эсн – эсцех,
Тринкен – тринкцех...
Вос зол мэн тон,
Аз эс лэрнцех ништ?
Ой, эсн – эсцех,
Шлофн – шлофцех,
Вос зол мэн тон,
Аз эс давнцех ништ?

עסן – עסט זיך

עסן – עסט זיך,
טרינקען – טרינקט זיך,
וואָס זאָל מען טאָן,
אַז עס לערנט זיך נישט?
איו, עסן – עסט זיך,
שלאָפֿן – שלאָפֿט זיך,
וואָס זאָל מען טאָן,
אַז עס דאוונט זיך נישט?

Когда придет Машиах

Скажи же, ребе,
Что будет, когда придет Машиах?
Когда придет Машиах,
Мы устроим трапезу.

Скажи же, ребе,
Что мы будем есть на этой трапезе?
Быка Шор-а-бор и Левиафана,
Быка Шор-а-бор и Левиафана
мы будем есть
На этой трапезе.

Скажи же, ребе,
Что мы будем пить на этой трапезе?
Вино Яйин-а-мешумер,
Вино Яйин-а-мешумер мы будем пить,
Шор-а-бор и Левиафана
мы будем есть
На этой трапезе.

Скажи же, ребе,
Кто будет говорить нам слова Торы
на этой трапезе?
Мойше-рабейну,
Он будет нам говорить слова Торы...
На этой трапезе.

Скажи же, ребе,
Кто будет для нас играть на этой
трапезе?
Царь Давид,
Царь Давид будет для нас играть...
На этой трапезе.

Аз Машиах вет кумен

Зог же, ребеню,
Вос вет зайн, аз Машиах вет кумен?
Аз Машиах вет кумен,
Велн мир махн а суденю.

Зог же, ребеню,
Вос велн мир эсн аф дер суденю?
Дем шор-а-бор митн ливйосн,
Шор-а-бор митн ливйосн
велн мир эсн
Аф дер суденю.

Зог же, ребеню,
Вос велн мир тринкен аф дер суденю?
Дем яйин а-мешумер,
Яйин а-мешумер велн мир тринкен,
Шор-а-бор митн ливйосн
велн мир эсн
Аф дер суденю.

Зог же, ребеню,
Вер вет ундз Тойре зогн
аф дер суденю?
Мойше-рабейну,
Мойше-рабейну вет ундз Тойре зогн...
Аф дер суденю.

Зог же, ребеню,
Вер вет ундз шпилн
аф дер суденю?
Довид а-мелех,
Довид а-мелех вет ундз шпилн...
Аф дер суденю.

אַז משיח וועט קומען

זאָג זשע, רבינו,
וואָס וועט זײַן, אַז משיח וועט קומען?
אַז משיח וועט קומען,
וועלן מיר מאַכן אַ סעודהניו.

זאָג זשע, רבינו,
וואָס וועלן מיר עסן אויף דער סעו-
דהניו?
דעם שור-הבר מיטן לויתן,
דעם שור-הבר מיטן לויתן וועלן מיר עסן
אויף דער סעודהניו.

זאָג זשע, רבינו,
וואָס וועלן מיר טרינקען אויף דער
סעודהניו?
דעם ייִן-משומר,
דעם ייִן-משומר וועלן מיר טרינקען
דעם שור-הבר מיטן לויתן וועלן מיר עסן
אויף דער סעודהניו.

זאָג זשע, רבינו,
ווער וועט אונדז תורה זאָגן אויף דער
סעודהניו?
משה-רבינו,
משה רבינו וועט אונדז תורה זאָגן...
אויף דער סעודהניו.

זאָג זשע, רבינו,
ווער וועט אונדז שפילן אויף דער
סעודהניו?
דוד-המלך,
דוד-המלך וועט אונדז שפילן...
אויף דער סעודהניו.

Скажи же, ребе,
Кто будет говорить
нам слова мудрости
На этой трапезе?
Царь Шломо,
Царь Шломо будет говорить
нам слова мудрости...
На этой трапезе.

Зог же, ребеню,
Вер вет ундз хохме зогн
аф дер суденю?
Шлойме а-мелех,
Шлойме а-мелех
вет ундз хохме зогн...
Аф дер суденю.

זאָג זשע, רביניו,
ווער וועט אונדז חכמה זאָגן אויף
דער סעודהניו?
שלמה המלך,
שלמה המלך וועט אונדז חכמה
זאָגן...
אויף דער סעודהניו.

Скажи же, ребе,
Кто будет для нас танцевать
на этой трапезе?
Пророчица Мирьям,
Пророчица Мирьям будет
для нас танцевать...
На этой трапезе.

Зог же, ребеню,
Вер вет ундз танцн
аф дер суденю?
Мирьям а-невийо,
Мирьям а-невийо
вет ундз танцн...
Аф дер суденю.

זאָג זשע, רביניו,
ווער וועט אונדז טאַנצן אויף דער
סעודהניו?
מריס־הנביאה,
מריס־הנביאה וועט אונדז טאַנצן...
אויף דער סעודהניו.

Дунай

Лей омус ки эхье;
Вайсапер майсей ко.
Не хочу умирать, но хочу я жить;
Хочу я Б-га похвалить.
Их вел ништ штарбм, их вел нор лебм;
Их вел дем бейре нашем лейбм.

Йасейр йисрани ко;
Веламовес лей нисонони.
Карай мне Б-г, чем карашь;
Только смерть не давай.
Штроф мир гот мит вос ду вилст;
Нор кейн тейт гиб мир ништ.

Писху ли шаарей цедек;
Овей вом, эйде ко.
Открой ты мне врата рая;
Я там Б-га похвалю.
Ой, эфн мир ди тирн фун ганейдн;
Их вел дем бейре unserem лейбм.

Зе нашаар ладейшем;
Цадиким йовейу вей.
Ой, это врата Б-га сами;
Кто заслужит, будет там.
Дос и' ди тирн фун гот алейн;
Вер фардинт, гейт ахин.

דוּנַי
לֹא-אֲמוֹת כִּי-אֶתְיָה;
וְאֶסְפֵּר, מַעֲשֵׂי יְהוָה.
אֵיךְ וועל נישט שטאַרבן, אֵיךְ וועל נאָר לעבן;
אֵיךְ וועל דעם בורא השם לויבן.

יִסֵּר יִסְרֵינִי יְהוָה;
וְלִמּוֹת, לֹא נִתְנָנִי.
שטראָף מיר גאָט מיט וואָס דו ווילסט;
נאָר קיין טיוט גיב מיר נישט.

פִּתְחוּ-לִי שַׁעֲרֵי-צֶדֶק;
אָבִא-בָּם, אֲוֹדָה יְהוָה.
איו, עפֿן מיר די טירן פֿון גן עדן;
אֵיךְ וועל דעם בורא השם לויבן.

זֶה-הַשַּׁעַר לַיהוָה;
צְדִיקִים, יְבֹאוּ בוֹ.
דאָס אי' די טירן פֿון גאָט אַליין;
ווער פֿאַרדינט, גייט אַהין.

ДЛЯ ЗАМЕТОК