

## ЗОХАР И ЭРОС

### Введение

“Зохар” — книга книг каббалы, и не случайно столь многочисленны и разнообразны посвященные ей исследования. Вершиной исследовательской литературы, безусловно, являются по сей день непревзойденные по глубине проникновения в содержание “Зохара” работы Гершома Шолема, а также труд его ученика Йешаяху Тишби<sup>1</sup> — наиболее обширное из исследований “Зохара”. Но “в каждом поколении свои толкователи” (Санхедрин 38б. — *Прим. перев.*). В изучении каббалы существует еще немало обширных тем, которые не были затронуты исследователями-классиками. В одной из своих работ<sup>2</sup> я попытался выявить эти темы и дать обзор первых шагов, сделанных в направлении их научного исследования. В предлагаемой статье я постараюсь в общих чертах рассмотреть один из важных аспектов книги “Зохар”, который пока еще не нашел отражения в исследовательской литературе.

Представляется, что на сегодняшний день мы имеем достаточно исчерпывающее исследование того концептуального учения, которое можно реконструировать на основе книги “Зохар”, — это вышеупомянутый труд Тишби. Особенно полно разработано описание “теософской доктрины” (если использовать название посвященной “Зохару” главы книги Шолема об основных течениях еврейской мистики)<sup>3</sup>. Но даже если бы “доктрина” книги “Зохар” была описана со всей возможной полнотой, то и тогда нельзя было бы сказать, что на этом следует поставить точку.

Ибо, с позиций самой книги “Зохар”, известное и поддающееся определению — это далеко не все. Уже на первых двух страницах<sup>4</sup> “Зохар” учит нас, что имя אלהים (существительное мн. числа, обычно переводимое на русский язык как “Бог”. — *Прим. перев.*) составлено из двух слов מי (“кто”) и אלה (“эти”), обозначающих два божественных уровня, намек на которые содержится в библейской фразе מי ברא אלה (“кто создал этих”)<sup>5</sup>. אלה — местоимение указательное, а מי — вопросительное. Грех поклонившихся золотому тельцу состоял в указывании на известное אלהיך ישראל (“это Бог твой, Израиль”)<sup>6</sup>. В этом суть идолопоклонства, поскольку оно отсекает и не принимает во внимание מי — аспект, который извечно связан с вопросом<sup>7</sup>. Это аспект безграничного сомнения и поиска, и именно здесь берет начало всякий подлинный акт творчества.

Поэтому книга “Зохар” содержит не “учение”, а широкий спектр мнений и их оттенков. В “Зохаре” нет высказывания, которое бы не имело многочисленных параллелей, но среди них не найдется и двух, выражающих одну и ту же мысль. Если бы “Зохар” был философской книгой, то много потерял бы, но в том-то и дело, что речь идет о мифе, причем таком, который заведомо соткан из многообразия противоречивых взглядов<sup>8</sup>. Во многих случаях “Зохар” демонстрирует осознание содержащихся в нем противоречий, и поэтому противоположные мнения вложены в уста различных персонажей, которые вступают в полемику (впрочем, иногда речь идет о существенных разногласиях, в действительности имевших место среди создателей книги “Зохар”)<sup>9</sup>. Иногда “Зохар” иерархически выстраивает эти мнения: наиболее глубокое мнение высказывается учителем, р. Шимоном б. Йохананом, или же приближенными к нему мудрецами<sup>10</sup>. Случается, что “Зохар” словно признает свою ошибку, и первоначально отвергнутое мнение становится впоследствии формообразующим элементом зохарического мифа<sup>11</sup>. Осознанность противоречий проявляется также в теоретическом положении “Зохара” о заложенном в Торе бесконечном числе возможностей прочтения и о способе творческого толкования Торы, известном тем, кто достиг высокого уровня разумения<sup>12</sup>. В этой связи показательно еще более неожиданное положение: миру, как и человеку (в особенности это касается אדם כלבבו “Зохара”), присущ юмор, суть которого в трагичности и маскарадности, — так сама истина изменяет свой облик и подменяется в угоду шутке!<sup>13</sup>

Мы отнюдь не собираемся опровергать выводы Шолема и Тишби. Если бы не “Мишнат Зохар” и “Теософская доктрина”, то эта статья никогда не была бы написана. Если нет своего лица у

всей совокупности дней года, то лишается смысла и наряд Пури-ма; невозможно показать сдвиг и изменение без того, чтобы мысленно не сформулировать ту основу, которая должна подвергнуться изменению. Об "учении Зохара", наверное, можно сказать то, что говорится в самом "Зохаре" в продолжении вышеупомянутого толкования о מי ("кто") и ללא ("эти"): после того как все свои дни посвятил человек вопросу מי ("кто?") и ответу ללא ("эти!") — מי и ללא, как было сказано, некоторым образом представляют высшие *сефирот* — в конце концов он приходит к מה ("что"), репрезентирующему последнюю, наивысшую из *сефирот*. На языке "Зохара": "Поскольку вопрошает человек и ищет созерцания и знания, (поднимается он) от одного уровня к другому до конечного уровня. Когда же достигает его — מה («что?»): Что познал? Что созерцал? Чего искал? Ведь все непонятно как и вначале".

В настоящей статье нас будет интересовать не учение "Зохара", а не отделимое здесь от собственно концепции сияние (*зохар*): творческий процесс, свободная герменевтика, юмор, эротика, *хеврута* (специальный термин для обозначения совместного изучения Торы. — *Прим. перев.*), отношение к учителю. Мне кажется, что все перечисленное может быть сведено к единой теме — как с точки зрения способа изложения "Зохара", так и с точки зрения его "самосознания". Не случайно именно то, что называется в "Зохаре" сиянием (*зохар*), дало название книге<sup>14</sup>, ибо "сияние", а не учение является ее душой [несмотря на то, что, как подчеркивают каббалисты, при перестановке букв слова *נפש* ("учение") получается слово *נפש* ("душа")]. Я постараюсь показать, что из внешних по отношению к традиции понятий ближе всего к понятию "сияние" (*зохар*) — "эрос"<sup>15</sup>. Ведь эрос, как и *зохар*, — это ускользающая сущность, не поддающаяся определению и точному анализу<sup>16</sup>, ибо всякое установленное положение противоречит его сути. Дать дефиницию эросу значит убить его.

Существо вопросов, затрагиваемых в настоящей статье, ставит нас перед серьезной проблемой: необходимые для ясности изложения концептуализация и классификация различных аспектов рассматриваемого явления разрушают его живую ткань, которая-то и составляет суть этого явления. Поэтому анализ, ставящий своей целью упорядоченное описание "сияния", аспект за аспектом будет по необходимости включать в себя и анализ фрагментов "Зохара", затрагивающих сразу несколько аспектов. Одна из глав статьи будет посвящена целому разделу "Зохара" — *Саба де-мишпатим*, а другая — сравнению раздела *Идра рабба* с "Пи-

ром" Платона, невзирая на то что обсуждение в этих главах в определенной мере выходит за концептуальные рамки статьи.

### Зохар и творчество

Принято считать "Зохар" мистической книгой. Но, по-моему, мы имеем здесь дело с чем-то большим, чем мистика. Мистика сосредоточена на проблеме слияния с высшими мирами, ее интересуется высшая истина. В "Зохаре" же речь идет не столько о вечной истине, которая существовала всегда и вдруг открылась мистiku, сколько о совершенно новой истине, творимой самим каббалистом. И уж тем более в "Зохаре" не идет речь об истине, которую передает традиция (каббала — в буквальном значении этого слова<sup>17</sup>). (Возможно, именно с этим связано отсутствие в "Зохаре" слова "каббала", а также слов "*сефура*" и "*ацилут*"<sup>18</sup>. Шолем полагал, что причина отсутствия этих слов "Зохаре" в том, что их слишком специальное "модернистское" звучание могло выдать истинное время написания книги<sup>19</sup>. Однако мне кажется, что главная причина не в этом<sup>20</sup>. Она коренится глубже: для "Зохара" характерно отчуждение как от традиции, так и от специальной терминологии, связанной с понятием *сефирот*, в использовании которого "Зохар" порывает с талмудической традицией.<sup>21</sup>) Этим создатели "Зохара" и их круг отличаются от своих предшественников, каббалистов Прованса и Героны во главе с Нахманидом, которые рассматривали каббалу как традицию, чуждую по своей сути всякой инновации и творчеству<sup>22</sup>. В противоположность этому творческая активность создателей "Зохара" и их более поздних последователей (крупнейший среди них — Ицхак Лурия) опровергает распространенное мнение об отсутствии среди каббалистов осознанной инновации<sup>23</sup>.

Как Бог творит мир *ex nihilo*, так творят и создатели "Зохара", и так же, как Бог, творят они речением (иначе говоря, дыханием уст). Слова, слетающие с уст авторитетных каббалистов, творят "новые небеса и новую землю" (см. Ис. 66:22. — *Прим. перев.*). "Зохар" подробно объясняет это уже в предисловии<sup>24</sup>, во фрагменте, ставшем впоследствии *locus communis* для иллюстрации творческой тенденции каббалы<sup>25</sup>: мир каббалистов — это мир устной речи, выше которого нет ничего. Эту идею мы находим в самом начале "Зохара"<sup>26</sup>, где она выражена с характерной для "Зохара" силой и парадоксальностью: р. Элизер, сын р. Шимона говорит, что его молчание создало два Храма, ибо именно оно заставило р. Шимона дать толкование касательно двух небесных

Храмов. Так р. Элизер ставит с ног на голову цитируемое им высказывание мудрецов Талмуда "за слово — монету, за молчание — две"<sup>27</sup>. В "Зохаре" можно найти еще более радикальную и соответствующую духу книги антитезу вышеупомянутому высказыванию, отмечающую всякие ограничения и эзотерику: "за слово — две монеты, за молчание — ничего"<sup>28</sup>.

Так, с помощью одних только слов создали авторы "Зохара" и историко-географический фон книги (то, что на языке исследователей называется псевдоэпиграфией<sup>29</sup>) и описываемые в ней мифические сущности (то, что называют мифопозтикой). Здесь мы видим совпадение объекта творения каббалиста и Бога, оба творят миры. Больше того, подобно тому как Бог творит человека, так и человек творит Бога. Последнее утверждение не является заимствованием у критиков религии, оно принадлежит сознанию самого "Зохара" и находит особенно яркое выражение в разделах, называемых *Идрот*, которые описывают собрания учеников р. Шимона б. Йохая, где они "выправляют" Божественные "лики" (*парцуфим*) посредством своих толкований<sup>30</sup>. "Выправление"<sup>31</sup> (*тиккун*) означает также делание, как это провозглашается самим р. Шимоном б. Йохаем во вступлении к *Идра рабба*<sup>32</sup>: слова стиха "время делать для Господа"<sup>33</sup> он толкует как "время делать Господа"<sup>34</sup>. Идея "делания" Бога каббалистами подробно излагается в другом фрагменте "Зохара", а также в иных каббалистических произведениях, близких по времени создания и по духу к книге "Зохар"<sup>35</sup>; не исключено, что выраженность этой идеи у каббалистов может вывести нас на след ее корней в талмудической литературе<sup>36</sup>.

На основе этой идеи толкуется в "Зохаре" также и стих "Известен во вратах города муж ее"<sup>37</sup>. Всевышний, как Он есть, сокрыт от всех и познается каждым индивидуумом согласно его собственным представлениям<sup>38</sup>. Многие видят в этом толковании указания на философскую теорию познания<sup>39</sup>, но мне кажется, что "Зохар" санкционирует здесь субъективную метапозтику, создание "частного" мифа по усмотрению созерцателя (в "Зохаре" приводится пример, подтверждающий такое понимание: люди предполагают, что Бог обитает на небесах, а ангелы, которые Его там не находят, полагают, что Он находится на земле). Можно было бы заключить, что субъективность подрывает истинность представления о Боге, но это не так. Как мне кажется, "Зохар" полагает, что Бог существует во всех образах, в которых Он может быть представлен. Это следует как из упомянутых выше параллельных мест, где речь идет о сотворении Бога каббалистом, так и из того, какое

значение приобретает корень **צו** ("представлять") в книге "Зохар" (я предпочитаю здесь ограничиться "Зохаром" и не искать, как делают многие, параллели в философской или иной литературе). В "Зохаре" **צו** означает "начертать", "нарисовать" — как физически, так и мысленно. В "Зохаре" этот корень используется также и для описания действий самого Бога: первые миры Бог **צו**, то есть нарисовал, вышел или начертал на расстеленной перед Ним материи<sup>40</sup>. Это "начертание" было также интеллектуальным действием, ибо эти миры, называемые также "царями эдомскими" (**מלכי אדום**), воспринимаются и как первые мысли Бога<sup>41</sup>. Подобно тому как мысль Бога рисует царей, мысли человека рисуют Бога. И если уж "Зохар" дает такие рекомендации, то, наверняка, и сам поступает так же: действительно, бросается в глаза, что "Зохар" представляет (**צו**) Бога по-своему.

Как же может каббалист творить подобно Богу? Это оказывается возможным потому, что каббалист наделен той же самой, что и Бог, энергией творчества, называемой "сияние" (*зохар*)<sup>42</sup>. Звучащий словно девиз на протяжении всей книги "Зохар" стих "А разумеющие (**משכילים**) будут сиять подобно сиянию небес"<sup>43</sup> понимается следующим образом: то же самое "сияние" (*зохар*), что освещает небеса, светит и в сердцах истинных каббалистов, которые называются "разумеющими" (это прозвище встречается с самого зарождения каббалы<sup>44</sup> и часто используется в написанных на иврите произведениях Моше де Леона — одного из основных создателей "Зохара")<sup>45</sup>. "Зохар" проводит недвусмысленное различение<sup>46</sup> между "знающими" ("гностиками"<sup>47</sup>), обладающими некой тайной информацией, и "разумеющими", теми, кто излучает сияние благодаря проникающему в них свету сияния Торы. Сияние Торы открывает "разумеющим" доступ в сокровищницу их небесного Отца, то есть превращает их в творцов. Различение между "знающими" и "разумеющими" сходно с еще одним противопоставлением в "Зохаре"<sup>48</sup>: с одной стороны, царский сын, которого отец допустил к своей сокровищнице, и тот волен поступать с ее содержимым по своему усмотрению, с другой — царский раб, который знает и исполняет лишь то, что так или иначе содержится в Торе<sup>49</sup>. Таким образом, "сияние" (*зохар*) — это не обладание информацией, а скорее то, что сродни пророческому вдохновению. Так, вышеупомянутый Моше де Леон в одной из своих книг говорит: "Позднейшие мудрецы, живущие сейчас в нашем поколении... поскольку занимаются Торой, свет Торы горит в их разуме, едва уступая искре пророчества"<sup>50</sup>. Так же и сотоварищи р. Шимона б. Йохая подозревают, что на того нисходит дух пророчества<sup>51</sup>.

Как в дольном, так и в горнем мире есть “разумеющие”: в некоторых толкованиях стиха из книги Даниила (12:3) это слово обозначает каббалистов, в других — *сефирот*, которые являются качествами и аспектами Бога, а иногда — и каббалистов, и *сефирот*<sup>52</sup>. Как горние, так и дольные разумеющие творят и созидают с помощью сияния — энергия созидания у них одна. Эта энергия — образ Божий в человеке, как учит нас “Зохар” уже в начале толкования первой главы книги Бытия<sup>53</sup>: “Зохар — из него все сказанное создано... если про них сказано «создал», неудивительно, что написано: «И создал Господь человека по образу Его»”. То есть, если с помощью сияния (*зохара*) Бог создал небеса и землю, то нечего удивляться стиху “И создал Господь человека по образу Его”, — стиху, вызывавшему в средние века столько недоумений среди тех, кто отрицал антропоморфизм. Этот стих говорит не о внешнем сходстве человека и Бога, а о некоем ином общем начале — энергии творчества, называемой “сияние” (*зохар*). Ибо при сотворении человека Бог уделил ему от своего сияния и поделился с ним возможностью творить<sup>54</sup>.

“Сияние” — энергия творчества — пульсирует в душе творца и придает ему жизненные силы. В связи с этим становится понятным довольно странное использование этого слова в нескольких ключевых местах “Зохара”<sup>55</sup>. Я имею в виду фрагменты, написанные словно в экстатическом воодушевлении, где слово *зохар* вновь и вновь повторяется как призыв или клич в начале предложений (в большинстве печатных изданий слово *зохар* в этих фрагментах набрано более крупными буквами), даже когда оно не связано ни синтаксически, ни содержательно с последующими толкованиями. В этих фрагментах слово *зохар*, по всей видимости, призвано взбодрить и подстегнуть толкователя, ибо вместе с укреплением духа человека происходит и укрепление высших миров. Эти фрагменты (по большей части относящиеся к разделу *Cumpe Tora*) описывают процесс сотворения и эманации, и слово *зохар* используется в них в качестве призыва поддержать и усилить этот процесс, который происходит с помощью описывающего его каббалиста<sup>56</sup>. В отдельных местах к этому добавляется и нюанс музыкального характера: *зохар* — это также напев или кантиляционные знаки, используемые при чтении Писания, которые разводят и соединяют слова, наделяют их витальностью и экспрессией<sup>57</sup>. Быть может, это своего рода свидетельство тому, что создание отдельных фрагментов “Зохара” сопровождалось пением и экстатическим воодушевлением, подобно тому как это происходит у ха-

сидов, сопровождающих пением толкование Торы во время третьей субботней трапезы.

Во всяком случае, *зохар* в вышеуказанном смысле безусловно играл определенную роль в создании великого произведения, также названного “Зохар”. Явное подтверждение этому мы находим в книге “Тиккуне Зохар”, представляющей собой продолжение “Зохара”, его второй пласт. Согласно “Тиккуне Зохар” стих “А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес” говорит о согласии небес на создание книги “Зохар” и о соответствующем разрешении, которое было дано свыше р. Шимону б. Йохаю и его сотоварищам<sup>58</sup>. Автор “Тиккуне Зохар” объясняет, что это согласие и есть *зохар*, распространяющий сияние и в высших мирах, и в душах создателей “Зохара”. И поскольку *зохар*, с помощью которого творилась книга “Зохар”, действует также в высшем мире, где и находится источник сияния книги, то и сам высший мир иногда рассматривается каббалистами в качестве небесной книги “Зохар”<sup>59</sup>. *Зохар* сияет не только в книге “Зохар”. Снискавшими подобное “сияние” видели себя и другие каббалисты, вступившие на путь, указанный книгой. Так, например, Моше Кордоверо, толкуя вышеприведенные слова о разрешении небес, данном р. Шимону б. Йохаю, в значительной степени отождествляет себя с последним<sup>60</sup>.

Возможно, что такая общность творческого порыва в высших и низших мирах объясняет еще одно явление, характерное для *зохарической “мистики”*: герои “Зохара” часто слышат “голос небес” (*Бат коль*) или “зов” (*керуз*) высших миров<sup>61</sup>. Но иногда создается впечатление, что “голос небес” формулирует свои сообщения под влиянием толкований самих мудрецов “Зохара”<sup>62</sup>, частично с ними отождествляясь<sup>63</sup>.

Этот общий для двух миров творческий порыв может прояснить характер входящего в “Зохар” сочинения *Сифра ди-цениута*<sup>64</sup>, считающегося кульминацией книги. Я не собираюсь оспаривать общепринятую точку зрения о том, что это сочинение о тайнах творения, но полагаю, что оно относится и к *ars poetica*. Здесь Бог творит сущее подобно поэту, слагающему свою песнь. Творение Бога — это не только мир, но и *Сифра ди-цениута*, написанная четким стихотворным размером, словно таинственная эпическая поэма, что особенно заметно в первых строках:

ספרא רצניעותא / ספרא דשקיל במתקלא / דער דלא הוה מתקלא / לא הוה משגיחין אנפין באנפין  
ומלכך קדמאין מיות / וזינדיקין לא אשתבח / וארעא אתבטולת / ער דרישא דכסופא דכל כסופין /  
לבושי דיקר אתקין ואסחין.



“*Сифра ди-цениута*, книга, выверенная отвесом, ибо до того как появился отвес, не были обращены друг к другу лики, и древние цари умерли, и короны их не были найдены, и земля исчезла, до того как седоглавый среди седых (или: цель всех желаний) одежды почета справил и в наследство оставил”.

Принято переводить *Сифра ди-цениута* как “Книга тайн”<sup>65</sup>, но мне хотелось бы указать на еще одно возможное значение: “Книга творения” или даже “Книга поэтики”. По-видимому, *קנייטא* (*цениута*) — это арабское слово *قناا* (*цинаа*) в арамейском обличье. *קנייטא* (здесь и далее мы сохраняем арабские слова в ивритской графике, как их приводит автор статьи и как это было принято в средневековом иудео-арабском, поскольку часто именно графическое сходство влекло за собой установление семантических связей. — Прим. перев.) по-арабски — “творение”, оно используется (в сочетании *עשיית קנייטא*) как перевод греческого *poiesis* (или его латинского варианта *ars poetica*)<sup>66</sup>, первоначальное значение которого — “творение” в самом общем смысле<sup>67</sup>. На название *Сифра ди-цениута*, таким образом, повлияло название более древней книги *Сефер Йецира* (“Книга творения”), которая также написана стихотворным размером; и в ней творение мира — это творение поэтического духа, общего для Бога и человека<sup>68</sup>.

Отвес (*קלרלמ*) и обращение ликов друг к другу имеют сексуальные коннотации. Выправленный мир должен содержать в себе мужское и женское начала<sup>69</sup>. Ниже мы увидим, что сексуальная гармония и лежит в основе энергии творчества, именуемой *зохар*. Но в данном тексте в первую очередь выправляется отвесом сама *Сифра ди-цениута*, называемая “книгой, выверенной отвесом”. Очевидно, имеется в виду, что книга выверена стихотворным размером<sup>70</sup> и, возможно, здесь есть намек на то, что строение стихов основано, как правило, на попарном параллелизме. “Древние цари, что умерли” — это древние миры, которые были разрушены потому, что в них не было гармонии мужского и женского начал<sup>71</sup>. С другой стороны, возможно, имеются в виду слова прозы, которые в отличие от *Сифра ди-цениута* не выверены. Умершие цари сравниваются в “*Зохаре*” с искрами, которые взлетают и сразу же гаснут<sup>72</sup>. Таким же образом описывает слова прозы (в противоположность поэзии, которая уподоблена высеченным на камне словам) известная еврейско-арабская книга поэтики<sup>73</sup>. Выправление (*тиккун*), описываемое в первых строках *Сифра ди-цениута*, представлено как одежды почета, даруемые умершим “седоглавым среди седых”; и эти одежды, помимо их онтологического смысла,

являются прекрасным нарядом, с помощью которого поэт превращает прозу в поэзию.

Сказанное о *Сифра ди-цениута* справедливо и в отношении Песни Песней, являющейся, согласно своему названию, вершиной поэзии, особенно с точки зрения мистиков<sup>74</sup>. В соответствии с содержащимся в “Зохаре” толкованием Песни Песней<sup>75</sup> она была создана посредством высшего *зохара*. Согласно “Зохару” само название Песнь Песней означает: *зохар*, состоящий из четырех частей, каждая из которых также называется *зохар* (*зохарим* или *захирин* — мн. ч. от *зохар*). Эти четыре составляющие имеют характер как онтологический (они являются высшими *сефирот*, содержащимися одна в другой), так и психологический (это силы души и творчества — и божественные, и человеческие). Их единение носит эротический характер. Именно в силу присущего им вожделения (תאוובתא דללהן), желания соединиться, раствориться друг в друге и оплодотворить друг друга Песнь Песней и обрела форму любовной лирики. Соединение четырех *зохарим*, по-видимому, представляет собой также так называемую “тайну поцелуя”, поскольку в поцелуе сливаются четыре духовных сущности (ибо мужская сущность содержится и в женском начале, а женская сущность — и в мужском). Слияние четырех духовных сущностей в поцелуе (достаточно часто упоминаемое в “Зохаре”) приводится<sup>76</sup> в качестве толкования стиха “О, пусть он целует меня поцелуями уст своих” (Песн. 1:2). Достаточно сопоставить это толкование с вышеупомянутым толкованием названия Песни Песней, чтобы убедиться, что четыре *зохарим* суть четыре духовные сущности, сливающиеся в поцелуе. Об этих четырех сущностях в другом месте “Зохара”<sup>77</sup> говорится, что они соответствуют четырем буквам священного Имени, которое лежит в основе Песни Песней и на котором держатся все горние и дольные миры. Это священное четырехбуквенное Имя — не Тетраграмматон, как можно было бы предположить, а אהבה (“любовь”).

Связь между “сиянием” (*зохар*) — энергией творчества и “любовью” легко объяснить с точки зрения платоновского понятия “эрос”: согласно Платону эрос обозначает творческий подъем вообще, тогда как сексуальное возбуждение представляет собой лишь один из его частных случаев<sup>78</sup>. В последующих разделах этой статьи мы будем подробно обсуждать собственно сексуальные мотивы “Зохара”, сравнивая его в этом аспекте с “Пиром” Платона. Пока же вернемся к тому, что представляется главным в “Зохаре” — к описанию и действию эроса как творческой энергии, того самого “сияния”, по имени которого названа книга “Зохар”.

Действие “сияния” имеет сексуально-эротическую окраску, и когда речь идет о каббалистах из плоти и крови, и когда это касается мира высших *сефирот*, основой функционирования и цельности которых является сексуальное возбуждение. (По словам одного из выдающихся каббалистов, рассматривавшего себя в качестве последователя р. Шимона б. Йохая, высшие миры сделаны из букв, которые получают жизненность и блеск от *сефират Йесод* — *membrum virile caelestis*<sup>79</sup>; а “зохар — это аспект семени, изливающегося из *Йесод*”).<sup>80</sup> Отсюда возникают различные значения слова *зохар*, когда оно используется в “Зохаре” для обозначения каббалистических сущностей в высших мирах. И в этих случаях слово *зохар* также связано со сферой пола, экстаза и творчества. Обычно *зохар* и есть *сефират Йесод*<sup>81</sup>, но иногда он *буцина де-кардинута*, как называется инструмент, с помощью которого Высший вдохновитель создал *сефирот*. Описание процесса их создания носит ярко выраженный сексуальный характер, где *буцина де-кардинута* функционирует в качестве своего рода высшего фаллоса<sup>82</sup>.

### Зохар и ирония

О том, что означает *буцина де-кардинута*, сказано довольно много<sup>83</sup>, но я хочу привести мнение, которое до сих пор не принималось в расчет: с точки зрения р. Менахема де Лонзано<sup>84</sup>, *буцина де-кардинута* означает “радость сердца”. Такой перевод, по всей видимости, не верен, и греческую этимологию, на которой он основан<sup>85</sup>, следует отвергнуть. Но стоящая за ним мысль заслуживает внимания: радость, воодушевление и любовь — основа творчества, как в горнем, так и в дольном мирах.

В отличие от мистики — занятия, как правило, чрезвычайно серьезного — у зрота улыбающийся лик, более того, ему свойствен элемент игры. Игра — занятие самого Бога: и в Писании, и в талмудической литературе можно найти упоминание о том, что Бог каждый день играет с Левиафаном<sup>86</sup>. В “Зохаре” эта игра становится эротической: Левиафан означает *сефират Йесод* — *membrum virile caelestis*, и игра с ним наполняет весь мир радостью<sup>87</sup>. Более того, согласно древнему мифу, который получил свое наиболее полное развитие в “Зохаре” и в произведениях более поздних каббалистов, мир был сотворен Богом вследствие эротической (авто-эротической?) забавы, сопровождаемой радостью и смехом<sup>88</sup>. Как Бог в “Зохаре” творит мир забавляясь, так и каббалисты творят сам “Зохар”. И действительно, элементы игры, иро-

нии и трагичности можно обнаружить уже в том, что книга написана в форме псевдоэпиграфа (что позволило авторам, кроме всего прочего, свободно выражать новые идеи)<sup>89</sup>. Игровой элемент присущ не только форме, он свойствен самой сути премудрости “Зохара”, которая имеет оттенок *La gaya scienza* даже когда дело касается небесных тайн. Святость книги отнюдь не противоречит ее величию как литературного произведения. “Зохар” — одно из выдающихся явлений мировой литературы (и в этом своем качестве все еще ждет признания; в том, чтобы способствовать этому, я как исследователь каббалы вижу свою главную задачу). Примером того, что игра — основополагающий элемент “Зохара”, является выраженное в нем отношение к идее сотворения мира. Идея сотворения мира *ex nihilo*, посредством слова, конечно, не принадлежит “Зохару”, но здесь она получает неожиданное развитие: согласно книге “Зохар”, если мир создан дыханием уст, то дыхание (הבל), — то есть ничто, — основа мира. Известный стих Екклесиаста הבל הבלים הבל קהלת אמר (обычно переводимый как “Суета сует... суета сует, все — суета”)<sup>90</sup>, согласно толкованию “Зохара”, означает, что мир стоит на семи הבלים (мн. ч. от הבל “дыханье уст, ничто, пустое, пар”)<sup>91</sup>, которые в то же время являются ликами Царя<sup>92</sup> и семью нижними *sefirot* (число семь получается следующим образом: слово הבל упоминается в стихе пять раз, причем дважды во множественном числе — הבלים, а множественное число согласно древнему, восходящему к эпохе танаев принципу толкования Писания указывает на количество, равное двум. — *Прим. перев.*). Мне кажется, что рядом с теософской серьезностью соседствует элемент иронии: некий насмешливый взгляд со стороны как на мир, так и на теорию, объясняющую его<sup>93</sup>.

Эта ирония вовсе не свидетельствует о негативном отношении к миру. Примером тому может служить описание небесных чертогов в “Зохаре”<sup>94</sup>. Мы находим здесь точную и зачастую иронически осмысленную копию сложной системы земной бюрократии. Например, описываются многочисленные инстанции, ответственные за восхождение к Богу молитвы или за суд над злодеями и приведение в исполнение приговоров. Упоминаются также “служащие”, с указанием имени и чина, которые передают бумаги вышестоящим “служащим”, а те приказывают первым стоять на страже до определенного дня месяца. Есть здесь и “служащие”, назначенные стоять вдоль длинных извилистых коридоров, и многие многие другие. Но все это лишено “кафкианской” окраски, поскольку “Зохар” с симпатией относится к бюрократическим деталям. Сложность бюрократического аппарата как раз во благо, ибо

обеспечивает гибкость: до тех пор пока приговор не подписан и не закончена подготовка к приведению его в исполнение, можно надеяться на его отмену.

Именно бюрократия средневековья, соотносящаяся с ситуацией, в которой находятся и действуют живые, реальные люди, а не с абстрактными принципами (вроде тех, что лежат в основе демократии), была способна интегрировать элемент смеха. Король держал шута, который своим поведением мог дискредитировать законы жесткой иерархической пирамиды, более того, мог посмеяться над самим королем. Впрочем, сам шут представлял собой своего рода инстанцию, закрепленную законопорядком, что, наверняка, снижало эффективность дискредитации и лишало силы вызываемый шутом смех. Было бы гораздо смешнее, если бы иногда роль шута брал на себя один из придворных министров. Возможно, что иногда так и происходило по велению бывших на веселе монархов средневековья. Во всяком случае, так, согласно “Зохару”, обстоит дело в горнем мире и так же должно быть в сфере религиозной. Подтверждение этому обнаруживается в Библии: согласно “Зохару” левиты в Храме не только пели, они также были **בדיחי דמלכא** — шуты Царя вселенной<sup>95</sup>. Однако когда Бог пожаловал в гости к своему рабу Давиду, тот поменял роли и назначил шутами Царя кохенов и праведников (придворных министров). И Царь вселенной был вынужден согласиться с этим изменением, ибо, когда царь гостит у своего раба, тот должен иметь возможность устанавливать порядок. При этом надо полагать, что раб сделает все возможное, чтобы царь чувствовал себя в гостях лучше, чем в своем дворце. И если перед нами антиномизм, то вызван он не чем иным, как рвением и усердием. Стоит заметить, что сразу после описания посещения Царя “Зохар” приводит аналогию эротического характера: когда царь гостит у своей жены (или наложницы), живущей в деревне, то даже если он принесет с собой ложе из дворца, то все равно расположится на каменном ложе женщины, чтобы показать ей свою любовь<sup>96</sup>.

Царь Давид не только назначил шутами Царя вселенной кохенов и праведников, он и себя считал царским шутом (**בדחן דמלכא**) и веселил Царя ужимками, плясками и играми (которые были расценены его женой Михаль как недостойные царя<sup>97</sup>), а также анекдотами: Давид в шутку (**בבדיחותא**) заявляет, что совершил грех с Версавией только во Имя небес, чтобы оправдать слова Царя о том, что в будущем Давид согрешит: “Дабы прав Ты был в слове Твоем, чист в суде Твоем”<sup>98</sup>.

Отношение к юмору как к чему-то высокому — как к способу

служения Богу — вовсе не общее место в иудаизме. Аналог подобному взгляду сложно найти в Писании или, скажем, в учении Маймонида, основанного на абстрактных и глубоких понятиях. С другой стороны, аналогичный подход мы находим у Франциска Ассизского, рассматривавшего себя как шута Царя небесного<sup>99</sup>.

Юмор “Зохара” и его отношение к земному миру заставляют пересмотреть общепринятую точку зрения о взгляде “Зохара” на проблему зла. В “Зохаре”, и в самом деле, как подчеркивают исследователи<sup>100</sup>, зло рассматривается как на мифическом уровне, так и в качестве реальности. Однако из этого не следует, что мир “Зохара” жесток и пугающ (как, например, демоническая действительность, описываемая в *Сефер Хасидим*). Герои “Зохара” разбираются в законах мира зла (אקרא סטרא — букв. “другая сторона”): им известна его структура, его слабости, применяемые в нем способы обмана, включающие “взятку” (שוחד)<sup>101</sup> и, возможно, “принуждение” (מנחה)<sup>102</sup>. Персонажи “Зохара” вполне приспособлены к миру зла и успешно с ним справляются<sup>103</sup>. Создатели “Зохара” в тайнах зла видят ключ к пониманию Божественных тайн и тайн действительности, по отношению к которой зло является чем-то, что придает ей дополнительный вкус. Показателен ответ, который “Зохар” находит на вопрос книги Иова: почему был наказан безгрешный Иов? С точки зрения “Зохара”, грех Иова как раз и состоит в удалении от зла и греха. Иов “удалился от зла”<sup>104</sup>, не желая иметь дела с אקרא סטרא, и тем самым навлек на себя его гнев. Иову “Зохар” противопоставляет образы Моисея и р. Шимона б. Йохая: их величие и основа их мудрости — в глубокой связи с אקרא סטרא<sup>105</sup>.

Более того, отношения между каббалистами и אקרא סטרא — это не просто вынужденное сосуществование противников. Эти отношения зачастую окрашены юмором и радостью, которые причастны категории суда (מידת הדין — согласно талмудическим источникам одна из двух главных составляющих Божественного управления миром, вторая — מידת הרחמים — категория милости. — Прим. перев.), являющейся источником зла и греховного начала. Смех и радость связаны также с важной ролью, которую играет греховное начало в человеческом существовании: в эротике, в пробуждении любви, как мы увидим ниже<sup>106</sup> при обсуждении аспектов собственно сексуального в “Зохаре”. Здесь же остановимся на юморе в качестве аспекта зла. Именно этот аспект придает образу зла в “Зохаре” некую неопределенность: решить, какова мера “зла” в этом образе, столь же сложно, как и понять, насколько он соотносится со сферой святости<sup>107</sup>.

Связь между юмором и злом поможет нам достичь более глубокого понимания того типа религиозного сознания, который отражен в “Зохаре”, а также позволит сделать ряд дополнительных замечаний относительно вышеупомянутых повествований о Давиде и левитах и о сути греха Иова. Есть место в “Зохаре”<sup>108</sup>, где категория суда представлена в образе шута, подобного поющим в Храме левитам (согласно “Зохару” есть связь между левитами и категорией суда). Так же, как меняют облачение левиты в рассказе о царе Давиде, склонна к травестийной игре и сама категория суда. В соответствии с “официальным” учением “Зохара” категория суда связана с огнем, а категория милости — с водой. Однако иногда из любви к травестийности категория суда ассоциируется с водой. Именно потому, что категории суда свойствен юмор, Исааку (רפח) — воплощению этой божественной категории — было дано его имя, производное от корня רפח (“смеяться”)<sup>109</sup>.

Похоже, что на основе этой остроумной связи категории суда с юмором “Зохар” объясняет и принесение Исаака в жертву (לרצח רפח)! Испытание Авраама сходно с испытанием Иова, наказанного страданиями за грех удаления от зла. И Авраам должен был пройти это испытание, чтобы доказать, что он — воплощение категории милости — не чужд и “темной” стороны мироустройства — категории суда, которая соотносится с Исааком. Испытание принесением Исаака в жертву — следствие обвинения, выдвинутого против Авраама греховным началом, утверждавшим (как сатана в рассказе о Иове), что Авраам полностью отчужден от него<sup>110</sup>. Если связать это с высказыванием “Зохара” о шутовстве Исаака (оно предшествует обсуждаемому нами высказыванию, где от Авраама требуется объединить в себе “огонь и воду” подобно Исааку), то суть испытания можно сформулировать так: от Авраама требовалось доказать, что он обладает чувством юмора. Тот, кто обладает чувством юмора, мог с самого начала понять, что все кончится благополучно. Таким образом, страшное и трагическое событие — принесение Авраамом Исаака в жертву — вершина “страха и трепета”, если воспользоваться названием знаменитой книги Кьеркегора<sup>111</sup>, превращается в “Зохаре” в некую интригу<sup>112</sup>, озорство черного юмора, присущего силам зла. Ибо величие книги “Зохар” выражается, кроме всего прочего, и в том, что в ней религиозный пафос не сосредоточен на высших предметах, а в равной степени относится ко всем уровням человеческого бытия.

Дух игры, юмора и творчества во многом определяет разнообразность книги “Зохар”. Почти каждое его высказывание содержит свою особую идею, отличную или даже противоречащую сказанному в других, в том числе параллельных, местах книги. Это отличие иногда связано с тем, что различные высказывания соотносятся с различными уровнями действительности, иногда — с тем, что они выражают разные экзегетические подходы или пользуются разными системами символов, иногда же тем, что сам предмет высказывания, с точки зрения “Зохара”, претерпел изменение<sup>113</sup>. Это неисчерпаемое богатство идей также называется в “Зохаре” сиянием (зохар) — это “скачущий”, искрящийся свет, заключающий в себе все мыслимые оттенки. Вот как это описывается в одном из высказываний “Зохара”<sup>114</sup>: “Все оттенки... соединены в одно целое в этом сиянии”. Я не буду пытаться объяснять его, скажу лишь, что “сияние” здесь обозначает, кроме всего прочего, Письменную Тору. Однако, по-моему, здесь содержится и намек на саму книгу “Зохар”, и, возможно, под словом “целое” (חיבור) подразумевается слово חיבור, имеющее в средневековом иврите значение “литературное произведение”<sup>115</sup>. Если это так, то “Зохар” опередил<sup>116</sup> создателей “Тиккуне ха-Зохар”, постоянно называющих книгу “Зохар” חיבור<sup>117</sup>.

Описание Торы как сияния, объединяющего в себе все многообразие оттенков смысла, не раз встречается в “Зохаре” и в произведениях авторов из круга его создателей. Особенно яркое описание мы находим у р. Йосефа Гикатилы в конце его книги “*Шааре цедек*”<sup>118</sup> (“Врата праведности”). Гикатила сравнивает Тору с “оттенками огненного пламени”,<sup>119</sup> переливающимися в руках комментатора. Мне кажется, что эти слова следует понимать как указание на описываемый в “Зохаре” эрос свободной экзегезы<sup>120</sup>, о которой речь идет и в других произведениях Гикатилы (об этом мы будем говорить далее, когда столкнемся с утверждением о том, что огонь Торы разгорается сильнее, когда ее изучают вдвоем — в хевруте)<sup>121</sup>. Творческое толкование не только уподоблено огню, оно становится огнем и сиянием в сердце (в душе) творящего каббалиста. Этот огонь не только горит в сердце каббалиста, но иногда и окружает стеной тех, кто занят учением и “нанизывает на слова Торы слова пророков и на слова пророков слова писаний”. Этот мотив, встречающийся уже в талмудической литературе,<sup>122</sup> характерен для книги “Зохар”<sup>123</sup>.

Однако право на творчество не безгранично. Толкуемый текст



— Тора — так же, как и сокрытый Бог, имеет свою индивидуальность, которая некоторым образом проявляется в момент истинной интерпретации. Толкователь не может делать с текстом все, что ему вздумается, как можно услышать сегодня от некоторых вождей постмодернизма. Если толкователь не будет “верен духу” толкуемого текста, то вместо того чтобы создать освященные “новые небеса и новую землю” (как это формулирует “Зохар” в приведенном выше высказывании<sup>124</sup>), он рискует создать “своды пустой лжи” и тем самым укрепить сферу *קלקל רוח*. Однако границы творчества толкователя не поддаются априорному определению, они зависят от его личных качеств или, как формулирует “Зохар”, от того, насколько он близок к р. Шимону б. Йохану<sup>125</sup>.

### Экзегеза, творчество и эрос в *Саба де-мишпатим*

Другую формулировку той же самой мысли можно обнаружить в словах *сабы* (“дед, отец”) — персонажа, которому приписываются высказывания зохарического сочинения *Саба де-мишпатим*<sup>126</sup>. Подробный анализ его отдельных фрагментов как нельзя лучше подойдет для иллюстрации нашей гипотезы, ибо главное в *Саба де-мишпатим* — это не каббалистическое содержание, а то, что принято называть “обрамляющим нарративом”, где речь идет о способах толкования и познания. Таким образом, в этом сочинении — одном из самых впечатляющих с литературной точки зрения разделов “Зохара” — тема “зохар и эрос” получает наиболее яркое выражение.

В самом начале<sup>127</sup> саба сравнивает толкование Торы с толкованием снов, о которых мудрецы Талмуда говорили<sup>128</sup>: “Все сны следуют за устами”, то есть: смысл сна в конечном счете определяется толкователем. Но сразу вслед за этим следует оговорка: “Это справедливо, если толкует он так, что сон узнаваем”, то есть: толкование сна должно быть обоснованным. Исходя из этого саба строит утверждение по принципу *от легкого к более строгому*: если уж сны, которые “следуют за устами” толкователя, необходимо толковать по определенным правилам (*לפיו ולדרכיו*), то при толковании слов Торы, которыми играет Святой Царь, тем более должно следовать путями истины (*בדרכי האמת*), как сказано: “Ибо прямые пути Господа, и праведники пойдут по ним, а злодеи споткнутся на них”<sup>129</sup>. Отсюда, хотя это явно не сказано, можно сделать вывод, что и слова Торы “следуют за устами” толкователя, и различия между снами и словами Торы касаются лишь строгости следования определенным правилам. И, действительно, сравнение

сна и Торы и подобное применение принципа *от легкого к более строгому* можно найти уже в талмудической литературе, где подчеркивается именно разнообразие толкований Торы: «Ибо сон говорит о многих вещах...»<sup>130</sup>. Ведь можно рассудить *от легкого к более строгому*: сравни слова сна, от которых ни пользы, ни вреда, со словами Торы, которые никак нельзя преступить, — если уж сон говорит о многих вещах, то стих Писания тем более имеет множество смыслов<sup>131</sup>. Мудрецы Талмуда, различными способами толкуя сны (эти способы зачастую заимствованы у греков),<sup>132</sup> использовали и толкования Торы. А в современных исследованиях даже проводятся параллели между талмудическими толкованиями Торы и фрейдистскими методами интерпретации снов<sup>133</sup>.

По словам *сабы*, Тору толкуют, следуя «путем истины» (באור ושושן). Это напоминает выражение, используемое Нахманидом для обозначения тех из его комментариев к Торе, которые носят каббалистический характер: «путь истины» (דרך האמת). Однако сколь велико различие между этими двумя источниками! В то время как Нахманид отвергает всякую новизну и ограничивается намеками на то, что слышал от своих учителей<sup>134</sup>, *саба* не видит никакого противоречия между «путем истины» и новым толкованием. Этот парадокс ясно звучит в его словах, когда он говорит об одном из стихов Писания: «Сколько здесь древних перевоплощений, которые до сих пор не были открыты, и все они абсолютно истинны, ибо запрещено сворачивать с пути истины даже на волосок»<sup>135</sup>. С одной стороны, *саба* строго следит за этим, ибо он видит себя, как мы увидим далее, возлюбленным юной красавицы (Торы), которая лишь ему открывает свои истинные тайны. И поэтому, если с его уст слетает слово, истинность которого не вполне ясна, он старается исправить сказанное. Но, с другой стороны, путь истины отнюдь не монохромен, он богат оттенками («перевоплощениями»), традиция не передает сведений о нем, более того, этот путь до сих пор не был открыт ни одному человеку<sup>136</sup>. В связи с этим вспоминается интригующий оксюморон, которым «Зохар» часто определяет свою каббалу: «новые древние слова»<sup>137</sup>. Такого рода каббалистическое творчество, несмотря на его новизну, а может, именно благодаря ей, имеет, с точки зрения *сабы*, теургическое значение выправления (*тиккун*) высших миров, обычно приписываемого каббалой осознанному исполнению заповедей. Новые толкования *сабы* — это «благо», которым он одаривает высшие *сефирот*. Высшие *сефирот*, с одной стороны, являются истинными «владельцами» этого «блага», а с другой — истинными слушателями *сабы*, с любопытством внимающими его словам, подобных ко-

торым они еще не слышали. Своими толкованиями саба помогает возобладать добру над злом в высшем мире и украшает коронами Святого, благословен Он, и его *Шехину*<sup>138</sup>.

И действительно, саба творит и изобретает, когда он толкует Тору перед мудрецами. Об этом говорит сам стиль его толкований, сопровождающихся словами самопоощрения или самопорицания<sup>139</sup>. Например, когда саба запутывается в своих построениях<sup>140</sup>, он порицает самого себя за то, что отправился в открытое море, не продумав маршрут как моряк, что плывет “без руля и без ветрил”, и морская пучина грозит поглотить его. На счастье исследователя “Зохара”, саба сравнивает свое положение с обычаем р. Шимона б. Йохая, который, прежде чем отправиться в море, знал, где причалит. Слова сабы могут служить для нас свидетельством о способе толкования Писания, применявшемся р. Шимоном б. Йохаем: по мнению сабы, и р. Шимон б. Йохай творил, не опираясь на предшествующую традицию. При этом в другом месте<sup>141</sup> саба приписывает себе противоположный подход: он говорит, что затратил много труда, чтобы достигнуть того, что достиг, и недоумевает, как после стольких трудов сразу сможет рассказать обо всем. Но это замечание, по всей видимости, не содержит в себе всей истины, оно высказано в основном для того, чтобы уязвить слушателей. Ибо через несколько предложений мы можем заключить из слов сабы, что его толкование не было заранее подготовленным: “Эх, саба, саба! Куда ты себя завел? Отправился в открытое море, так плыви и причаливай к берегу”<sup>142</sup>.

Эти сведения о подходе к толкованию Писания помогут нам лучше понять образ сабы и литературный характер сочинения *Саба де-мишпатим*. На первый взгляд, перед нами обычный рассказ о встрече мудреца (р. Йосе) с человеком, которого он воспринимает как простолюдина. Сначала р. Йосе относится к сабе с пренебрежением: не отвечает на его кажущиеся пустыми вопросы и радуется встрече с другим мудрецом, р. Хийей, который положит конец бесполезной трате времени<sup>143</sup>. По ходу повествования ситуация меняется: саба приобретает авторитет великого учителя, отвечающего на иронию иронией, и время от времени задается вопросом, достойны ли вообще его спутники внимать его речам. Мы не будем останавливаться на этой стороне рассказа (имеющей параллели в зохарической литературе<sup>144</sup>), которая содержит весьма тонкие переходы в описании развития отношений между тремя героями<sup>145</sup>. Нас будет интересовать более глубокий уровень, с точки зрения которого р. Йосе в определенном смысле, был прав! Если слова сабы — импровизация, то он, действительно, был

простакон в момент встречи с мудрецами, и этот уровень — отправная точка его личностного развития<sup>146</sup>.

Изначально саба не знает ответов на собственные вопросы. Своими загадками он не собирается проверять глубину мудрости р. Йосе и р. Хийи, он хочет побудить их к совместному поиску ответов на них. На это указывает неоднозначность предлагаемых решений. Ответы, которые выявляются в процессе толкований сабы, отвечают отнюдь не на все вопросы и, как правило, являются неполными. Иногда возникает ощущение, что ту или иную загадку саба решает случайно. Так, например, дело обстоит с загадкой “Двое — они же один, и один — он же трое”<sup>147</sup>. На первый взгляд, она содержит глубокую теологическую идею наподобие христианской Троицы (возможно, эта ассоциация усиливает раздражение р. Йосе). И хотя идея троичности не чужда духу “Зохара”<sup>148</sup>, загадка решается гораздо проще: ответ самого сабы состоит в том, что в загадке есть намек на то, что они оказались с р. Йосе и р. Хийей втроем в одном месте. Трудно предположить, что саба именно это изначально имел в виду. И действительно, соответственно решению изменяется формулировка загадки: предлагая ответ, саба вместо “двое — они же один” говорит “двое — они же трое”. Р. Йосе возмущен таким ответом, превращающим, по его мнению, загадку в пустословие, и замечает р. Хийе: “Разве не говорил я тебе, что все его слова пусты и из пустого в порожнее (ריקנין ואינון בריקניא)?!” По всей видимости, р. Йосе, играющий второстепенную роль в окружении р. Шимона б. Йохая, признает только высказывания, имеющие каббалистическое “содержание”, наподобие тех, что составляют “учение Зохара”. И чтобы удовлетворить его и ему подобных, слова загадки частично истолковываются как связанные с каббалистической тайной<sup>149</sup>. Однако, по моему, сам “Зохар” и мудрецы, играющие в нем главную роль, такие как саба, р. Шимон б. Йохай и, возможно, р. Хийя, предпочитают как раз первое решение. Ибо главное в “Зохаре” — это как раз “обрамляющий нарратив”, отношения между мудрецами, любовь и эрос, сопровождающие изучение Торы<sup>150</sup>. И само объединение двух или трех мудрецов для изучения Торы (в духе: “Двое лучше, чем один, а тройная нить не скоро порвется”<sup>151</sup>) важнее прочих каббалистических пар и троиц, представляющих зачастую лишь концептуальную рамку. В другой статье я показал, почему именно в таком плане следует понимать одно из самых загадочных высказываний “Зохара” (и безусловно, так понимал его Ицхак Лурия, когда возводил свои отношения с сотоварищами к досочиненной им генеалогии личных отношений между персонажами “Зохара”)<sup>152</sup>.

Р. Йосе обнаруживает и еще одно принципиальное недопонимание. Он не понимает, что остроумие и шутка в словах *сабы* имеют глубокий религиозный смысл. Мы уже видели несколько примеров такого рода юмора в "Зохаре". Приведем еще один, сходный с обсуждаемым рассказом о *сабе*. В другом месте "Зохара"<sup>153</sup> рассказывается еще об одном *сабе* (р. Хамнуна-саба), который встретился с двумя мудрецами из круга р. Шимона б. Йохая. В ответ на их вопрос о том, как он стал бедным погонщиком ослов и где он живет, р. Хамнуна-саба предлагает глубокое каббалистическое толкование, содержащее намеки на различные *сефирот*. Но завершение этого толкования совсем не каббалистическое и придает ему характер шутки. Из слов р. Хамнуны-сабы следует, что он бедный погонщик ослов, понесший убытки (כסף חסרון — букв. "недостаток в кармане": буквы כ и פ не захотели соединиться с буквой י, чтобы составить слово כֶּסֶף "карман", поскольку были заняты исполнением других обязанностей в мире *сефирот*<sup>154</sup>), а живет он в Лоде (намеки на это усматриваются в истории о летающей башне, Всевышнем и одном бедняке, он же — *Шехина*, которые репрезентируются буквами, составляющими название города — לוד<sup>155</sup>).

Быть может, "Зохар" ждет от нас, что мы поймем возмущение р. Йосе "пустыми" (ריקנין) словами *сабы* в обратном смысле. Ведь слово ריקניא, которое является арамейским переводом ивритского בְּהוֹ из книги Бытия (1:2)<sup>156</sup> (обычно переводимого на русский как "хаос". — Прим. перев.), может обозначать и חבל ("дыханье уст, ничто, пустое, пар"), на котором, согласно "Зохару", как мы видели выше, стоит мир<sup>157</sup>. Если так, то насколько же велико значение этих "глупых" (действительно, глупых!) слов! И подтверждение этому можно снова извлечь из слов самого р. Йосе. Через несколько строк по поводу очередной загадки *сабы* он замечает, что ему неясно лишь одно, является ли сказанное глупостью или "пустыми словами" (מלין ריקנין). Р. Йосе не осознает глубины своих слов. С обычной точки зрения, в словах "глупость" и "пустота" нет положительного смысла, они представляют лишь два различных способа выразить пренебрежение и презрение. Но если предположить, что р. Йосе все-таки различал два этих понятия, то скорее всего он имел в виду под "пустыми словами" сквернословие. Ибо загадка *сабы*, вызвавшая на этот раз его возмущение, касалась юной красавицы. Ниже мы увидим, что понятие "юная красавица" — одно из наиболее таинственных и глубоких среди используемых *сабой*, и означает оно эрос и творчество. Но р. Йосе, по всей видимости, не понимал этого, и его негодование и подозрения были вызваны собственно упоминанием о "юной красавице".

(Слова р. Йосе, в которых звучит обвинение сабы в “пустоте” и/или “глупости”, возможно, потребуют еще более радикального прочтения. Возможно, автор “Зохара” намекает здесь на слова Иисуса<sup>158</sup>, согласно которым “Всякий, называющий ближнего своего пустым (*raka*),<sup>159</sup> должен быть осужден Синедрионом, а тому, кто называет ближнего дураком (*more*)<sup>160</sup>, гореть в геенне”. И, наверное, имеет смысл привести в этом контексте слова мудрецов Талмуда: “Словно срез граната висок твой”<sup>161</sup>. Сказал Реш-Лакиш: “Читай не висок твой (רָקַח — *ракатех*), а пустой человек твой (רִיקָח — *рекатех*)<sup>162</sup> — даже у пустых людей в среде твоей заслуг исполнения заповедей, что зерен в гранате”<sup>163</sup>. Кажущиеся пустыми — а в начале встречи, может, и действительно пустые — речи сабы являются хорошим подтверждением этого талмудического мидраша.)

Литературная композиция сочинения *Саба де-мишпатим* свидетельствует о том, что перед нами толкования, созданные экспромтом. Это сочинение во многом похоже на пьесу, сюжет которой развивается в соответствии со сменой настроения главного героя. Многие толкования никак не связаны с основной темой (судьба души и левиратный брак) и прерывают ее как будто без всякой надобности. Эти “прерывания” становятся понятны, только если принять во внимание роль главного героя и смену его расположения духа. Чтобы до конца понять эти толкования, необходима тонкая интуиция, при том что роль сабы исполняется талантливым актером. Здесь толкования были созданы ради “обрамляющего нарратива”, а не наоборот, как это обычно принято. (И это справедливо не только для сочинения *Саба де-мишпатим*, но и для многих других фрагментов “Зохара”).<sup>164</sup> Высказывания сабы призваны пробудить в нем качества, необходимые для адекватного выражения содержания соответствующего толкования, — например, богобоязненность или ненависть к иноверцам<sup>165</sup>. Последнее потребовалось сабе, когда он решил отказаться от своих слов<sup>166</sup>, в которых была выражена идея, что святая душа может принадлежать и иноверцу. Подчеркнем здесь сам факт изменения точки зрения сабы, его отказ от предыдущей идеи. Этим также подтверждается, что толкования сабы создавались экспромтом.

Раскаяние в своих словах — тема особого каббалистического толкования сабы. Появление этого толкования в *Саба де-мишпатим* можно объяснить лишь тем, что сабе необходимо оправдать отказ от своих прежних слов<sup>167</sup> (которые, как было сказано выше, звучали хвалой иноверцам). Из толкования следует, что раскаяние в своих словах — это значительный поступок, который совер-

шался великими людьми и до сабы, поступок, творящий миры. Так, царь Давид в одном из псалмов (Пс. 104) отказывается от своих слов. По мнению сабы, в этом псалме описывается процесс эманации, причем дважды. Второе описание потребовалось потому, что первое оказалось ущербным: *сефура* божественного суда в этом описании получила самостоятельный статус (вместо того чтобы быть объединенной с *сефирой* милости) и тем самым сверх меры укрепила силу зла (представленную в образе мировой ветви<sup>168</sup>). Поэтому посредине псалма Давид прервал первое описание, отказался от своих слов и описал процесс эманации снова, на сей раз более адекватно. Давид не сам догадался об ущербности первого описания. Эманлирующие мифические сущности указали ему на это и не дали ему описать себя: когда Давид дошел до описания эманации *сефират Йесод*, называемой также “древом жизни”, то это древо убежало, спряталось и не согласилось выйти, чтобы стать частью описания, включающего вышеупомянутую мировую ветвь.

Из этого можно сделать несколько выводов. Во-первых, даже такой автор, как Давид, не вполне властен над своим произведением, он должен творить в соответствии с создаваемыми сущностями и при их содействии. Во-вторых, автор — действительно творец: создатель литературного произведения (Давид) не только описывает процесс эманации, но и созидает сам процесс, в точности как это делал Бог во время сотворения мира. Тут уместно вспомнить, что раскаянию Давида в своих словах есть точная параллель в действиях Бога. Бог также не преуспел в своей первой попытке создания мира. Согласно “Зохару” Бог сначала создал мир, в котором не было гармонии (на языке “Зохара” — *אֵלֶּלֶם*) и который был основан на категории суда. И лишь затем, передумав, разрушил созданный мир<sup>169</sup> и создал новый, гармоничный<sup>170</sup>. Однако некоторые элементы первого мира продолжают существовать в новом, и соответственно, первое описание эманации по-прежнему занимает свое место в начале 104-го псалма.

Обобщим сказанное: и Бог, и Давид на каком-то этапе создания своих произведений разочаровались в соделанном, в точности как и саба; при этом разочарование составляет важную часть творческого процесса. Трудно решить, какова точка зрения “Зохара” относительно хронологического порядка творений трех творцов — Бога, Давида и сабы. Во всяком случае, и “Зохар”, и его герой саба осознают, что царь Давид не описывает миф извне, а является его частью, творя его дыханьем уст, подобно тому как поступает и сам саба. Создание мифа (мифопоэзис) — это сам миф. Та-

кой подход не является открытием “Зохара”, нечто подобное мы находим уже в талмудической литературе<sup>171</sup>, описывающей раскаяние в сказанном, отчасти сходное с тем, о котором шла речь выше. Но можно сказать, что в “Зохаре” этот подход получает наиболее полное развитие.

В кульминационной части раздела *Саба де-мишпатим* (в заключение всех усилий и сомнений *сабы*) проявляется эрос. В восхитительной притче о юной красавице<sup>172</sup> достигает своего пика устанавливаемая в “Зохаре” связь между творческим толкованием и эротикой. (Сам *саба* осознает, что эта притча — кульминация его речей, и предпосылает ей толкование о восхождении Моисея на гору Синай<sup>173</sup>, каковое не столько связано с темой<sup>174</sup>, сколько отражает настрой толкователя, который отождествляет себя с Моисеем)<sup>175</sup>. В этой притче Тора уподоблена юной красавице, заключенной в башне и скрытой от глаз всех и каждого. У нее есть возлюбленный, который кружит около башни в поисках любимой. И она, движимая любовью, открывается ему. Причем вначале она только намекает о своем существовании, так что намек этот понятен лишь ему одному. Затем она постепенно открывается перед ним, пока не оказывается обнаженной, как перед мужем, знающим все ее тайны<sup>176</sup>.

Такова и Тора: в противоположность общепринятой точке зрения, что Тора — удел всего народа Израиля, она открывается лишь своему возлюбленному — наделенному даром творчества каббалисту. Последний проникает во все более и более глубокие пласты ее смысла, вплоть до самого глубокого, называемого, как это ни странно, “простым” (*vshv*), ибо, в конце концов, выясняется, что буквальное и “прямое” прочтение стиха Писания и есть самое правильное и глубокое<sup>177</sup>. Тот, кто проник в глубочайший смысл стиха, сможет убедиться в совершенстве его формулировки: ничего лишнего, ни единой языковой небрежности или образности, допускающей иное словесное облачение (как могли бы предположить библейские критики и их средневековые предшественники<sup>178</sup>).

Проиллюстрируем сказанное, проанализировав контекст, обуславливающий появление притчи о юной красавице в “Зохаре”. *Саба* приводит эту притчу как бы между прочим, чтобы объяснить свое толкование стиха: “...вы же знайте душу пришельца...”<sup>179</sup>. Обычно эти слова понимают как образное выражение, призванное пробудить жалость и симпатию к пришельцу, а также подчеркнуть его шаткое социальное и материальное положение. Писание заинтересовано в том, чтобы мы его так поняли, и соблазняет нас так истолковать его. Этому служит и продолжение упомянуто-



го стиха: "...ибо пришельцами были вы в земле египетской", и остальные случаи (тридцать три или сорок шесть)<sup>180</sup> упоминания в Писании запрета обижать пришельца. Однако все это лишь скрывает истинный глубокий смысл фразы, предназначенный лишь для возлюбленного Торы. Возлюбленный Торы, в свою очередь, предельно бдителен, он толкует слово "душа" в его точном смысле и в соответствии с развитой на предыдущих страницах "Зохара" теорией. Согласно этой теории души пришельцев служат оболочкой святых душ, когда те находятся в дольном Эдемском саду, ибо именно это и есть место происхождения душ пришельцев в отличие от душ народа Израиля, имеющих более высокое происхождение. Души пришельцев в дольном мире служат также посредниками между душой и телом, и души народа Израиля познают дольную реальность с помощью душ пришельцев. И вот каков простой смысл (vwb) толкуемого стиха: души народа Израиля ("вы") познают ("знайте") реалии этого мира с помощью (частица лх, вводящая прямое дополнение, прочитывается как предлог лх "с")<sup>181</sup> души пришельца.

Стих о душе пришельца, безусловно, не более чем предлог, для того чтобы привести притчу о юной красавице. Ибо сама притча, очевидно, важнее толкования стиха и представляет собой кульминацию раздела *Саба де-мишпатим*, в котором главным является вопрос о способе толкований, а не об их содержании. И действительно, анализ этой притчи позволяет лучше понять, как строит свои толкования саба, ибо несомненно, что он сам и есть возлюбленный юной красавицы. Из притчи можно заключить, что ее герой в своих толкованиях не опирается на какую-либо традицию, он сам шаг за шагом открывает глубины Торы. Скорее всего, еще за несколько мгновений до произнесения притчи о юной красавице саба и сам не знал, как следует толковать слова "...вы же знайте душу пришельца..."

Следует заметить, что в притче о юной красавице Тора активнее своего возлюбленного: она первой проявляет активность, зовет его, соблазняет и открывается перед ним<sup>182</sup>. Как уже упоминалось, вторая часть стиха ("...ибо пришельцами были вы в земле египетской") служит для того, чтобы скрыть его истинный смысл. Однако обратим внимание: стремление скрыть истинный смысл — это не инициатива "автора" Торы, а уловка самого стиха, приобретающего активность живого существа: "Ибо стих думал, что если приоденется, то никто не увидит его истинного смысла"<sup>183</sup>. А в конце Тора по собственной инициативе открывает своему возлюбленному "сокрытые пути, что хранились в ее сердце от века". Нельзя не

вспомнить в этой связи предыдущие слова сабы<sup>184</sup> о путях Торы, от которых нельзя отступать ни на йоту. А также и о “тридцати двух чудесных путях мудрости”, которыми, согласно “Книге Творения”, Бог создал мир, а вслед за Богом творит и мистик<sup>185</sup> (“тридцать два” — в буквенной записи ל"ב, по-видимому, истолковывается здесь как “сердце” [לב] Торы).

Излишне добавлять, что притча о юной красавице имеет эротический оттенок. Но эрос здесь не только выражен на уровне иносказания, а и проникает в подлежащее иносказанию содержание притчи. Отношения между толкователем и Торой и в самом деле — отношения эротические, где толкование — акт любви. Эрос присутствует, даже когда саба, отбрасывая иносказание, говорит не о юной красавице, а о Торе. Даже когда юная красавица обернулась Торой, ее язык, по-прежнему, — язык любовного соблазна: “Кто прост, пускай завернет сюда”<sup>186</sup>. А приведенные выше слова о Торе, открывающей толкователю все, что с давних пор хранилось в ее сердце, конечно же, могут быть отнесены и к влюбленной красавице. Даже слово שׁוּבָה, которым обозначается наиболее глубокий уровень Торы (так называемый простой смысл. — *Прим. перев.*), получает эротическую окраску: ведь, в конце концов, Тора снимает (פָּשָׁה) все свои одежды, и толкователь говорит с ней “лицом к лицу”. Как легко догадаться, это выражение (на арамейском — אַנְפִּין בְּאַנְפִּין) имеет в “Зохаре” ярко выраженный эротический смысл<sup>187</sup>.

Выражение “лицом к лицу” намекает на близость толкователя к уровню Моисея, о котором сказано: “Устами к устам говорю Я с ним”<sup>188</sup>. Эта ассоциация отнюдь не случайна, она подкрепляется еще рядом выражений, которые в других местах “Зохара” относятся к Моисею и к его связи с Торой: “Если просто человек властвует, то обладатель Торы (בעל תורה) тем более хозяин в доме (מארי דביתא)”<sup>189</sup>. Достигнутый Моисеем уровень имеет два аспекта: во-первых, Тора принадлежит ему, и он может толковать ее как хочет; во-вторых, Моисей связан с Торой отношениями, которые носят сексуальный характер и подобны отношениям мужа и жены (на это намекают слова בעל דביתא и מארי דביתא, прочитанные в согласии с талмудическим ביתו זו אשתו — “дом его — это жена его”<sup>190</sup>). Отношения Моисея с Торой напоминают и его отношения с Шехиной, благодаря которым “Зохар” называет его “мужем матроны” — парафраза библейского прозвища Моисея “муж Божий”<sup>191</sup>.

Надо полагать, что процесс толкования Торы и на самом деле иногда заключал в себе элементы эротического переживания. В “Зохаре” этот аспект достигает своего наивысшего развития, но и

в других источниках можно найти свидетельства подобного рода составляющей изучения Торы. Например, в Талмуде<sup>192</sup>: “В чем смысл слов: «Любимая лань и прекрасная серна...»? <sup>193</sup> — Почему слова Торы уподоблены лани? Чтобы научить тебя: лоно лани узко, и всегда любя она другу своему так же, как вначале, — так и слова Торы всегда любя изучающим ее так же, как в начале”<sup>194</sup>. В этом контексте следует упомянуть совет Маймонида тому, кто не может справиться с “греховным побуждением” (в талмудической литературе — персонифицированная сущность, часто ассоциируемая с похотью. — *Прим. перев.*): “Пусть обратится он и направит мысли свои к словам Торы и расширит свое познание мудрости, ибо мысли о запрещенных связях могут возобладать лишь над тем, в чьем сердце отсутствует мудрость”. И о мудрости сказано: “Любимая лань и прекрасная серна; пусть груди ее напоят тебя во всякое время; ее любви отдавайся постоянно”<sup>195</sup>. По-видимому, наличием элемента интимной эротической связи с Торой объясняется то, что она должна быть недоступна чужаку (например, выше мы видели, что Тора подает тайные знаки себе). Вот как это формулирует Талмуд<sup>196</sup>: “Всякий, кто изучает Тору в присутствии простолюдина, как будто спит у него на глазах со своей невестой, ибо сказано: «Тору заповедал нам Моисей наследием»”.<sup>197</sup> Читай не «наследием» (*мораша*), а «невестой» (*меураса*). Или в другом месте<sup>198</sup>: “В чем смысл слов: «Изгибы бедер твоих»”<sup>199</sup>? — Слова Торы уподоблены бедрам, чтобы научить тебя: как бедра сокрыты, так и слова Торы сокрыты” (и, по всей видимости, необходимость сокрытия здесь не единственная общая черта). И если сказанное справедливо при индивидуальном изучении Торы, то, как мы увидим ниже, при совместном толковании — тем более.

### **Зохар и сфера собственно сексуального**

Ирония, смех, радость и творчество выражают принципиальную позитивность бытия. Выше мы уже сталкивались с этим, описывая отношение “Зохара” к существующей системе политического управления и ко злу. В еще большей степени эта позитивность проявляется в отношении “Зохара” к телу и к сексу. В противоположность принятому в средние века стереотипу отношение “Зохара” к телу подчеркнуто положительно. Одно из обозначений Божества — “тело”<sup>200</sup> (*אגו* — возможный перевод — “само, “суть” или “сущность”. — *Прим. перев.*), и все, что связано с божественным, — телесно, лишь демоны и злодеи находятся вне категории телесного (*אינו בכלל דגופא*)<sup>201</sup>. Подобно этому “Зохар” часто на-

ывает Божество именем אדם ("человек")<sup>202</sup>. Оба этих имени אדם и אדם тесно связаны со сферой отношения полов: согласно "Зохару" эрос — главная и определяющая черта человека: тот, в ком не сливаются мужское и женское начала, не называется "человеком"<sup>203</sup>. Последнее справедливо и по отношению к высшему человеку (אדם עילאי), и, само собой, по отношению к человеку из плоти и крови<sup>204</sup>.

Таким образом, трудно преувеличить меру положительного отношения "Зохара" к эротике. Можно однозначно утверждать: в еврейской литературе нет книги более эротической, чем "Зохар", книги, в которой нет ни одной страницы, свободной от эроса. Стремление к эротическому единению — главное в книге "Зохар", это стремление охватывает всю вселенную, ибо цель бытия в достижении гармонии и слияния мужского и женского начал на космическом уровне. Подобное слияние является конечной целью человека, оно же и цель религии, и вершина мистического. Оно — *mysterium tremendum*, о котором сказал Иаков: "Как страшно это место! Это не что иное, как дом Божий, а это — врата небесные"<sup>205</sup>. Согласно "Зохару" "дом Божий" и "врата небесные" это не что иное, как женский и мужской половые органы. Этот момент был подчеркнут Гершомом Шолемом в заметке на полях<sup>206</sup> его экземпляра книги "Зохар", где он приводит слова одного из наиболее ярких противников каббалы<sup>207</sup>. Вот слова заметки: "См., как возмущался этим высказыванием р. Яхия Капах в его книге «Войны Господни»<sup>208</sup> (Иерусалим, 1941. С. 112): «...ибо сбивающий с пути истинного сочинитель «Зохара» называет срамные части, которые он приписывает Владыке мира, домом Божиим и вратами небесными»".

Тайна слияния касается не только Владыки мира, но и человека. Эта мысль также содержится в критикуемом р. Яхией Капахом высказывании "Зохара" (при том, что р. Капах, по-видимому, этой мысли не замечает). Ибо "Зохар" интерпретирует Писание, прибегая не только к теософским символам типа тех, на которые в основном обращают внимание исследователи каббалы, но и к символам психологическим. Последние иногда имеют также и теософский смысл (как, например, в высказывании "как страшно это место!"), но зачастую теософский аспект (если он вообще наличествует) призван служить не более чем второстепенной иллюстрацией. Слова "как страшно это место!" Иаков произнес, направляясь туда, где ему предстояло жениться, и после того как ему во сне было разъяснено все значение женитьбы<sup>209</sup>. Нет ничего более значимого, чем гармония мужского и женского, и от этой гармонии зависит

возможность каббалистических занятий<sup>210</sup> так же, как нет большего греха, чем нарушение этой гармонии. Сфера сексуального осознается в "Зохаре" как связанная с высшей святостью, отсюда недопустимость какой бы то ни было распущенности. "Зохар" с особой строгостью относится к прегрешениям, касающимся области сексуального, а худший из грехов — грех безбрачия, в котором есть нечто от разрушения высшего слияния<sup>211</sup>.

Слияние — это духовное и телесное единение, находящее выражение в поцелуе и собственно сексуальном контакте, которые представляют собой две дополняющие друг друга формы слияния. Для достижения их цельности необходим еще один компонент — действие "греховного начала". Это также следует из интерпретации в "Зохаре" библейской истории о бегстве Иакова в Харан. Путешествие Иакова в Харан приобретает в "Зохаре"<sup>212</sup> символический характер и описывает своего рода ритуал сексуальной инициации (rite de passage), включающий встречу с אַחֵרָה в образе блудницы, красота которой описывается чрезвычайно подробно<sup>213</sup> (само понятие אַחֵרָה приобретает здесь сексуальные коннотации; в словах אַחֵרָה [букв. "другой"] и אַחֵרָה [букв. "последний"] содержится намек на блуд<sup>214</sup> в противоположность понятию אֶרֶץ חַיִּים [букв. "надежная сторона"], которое истолковывается как место верной жены<sup>215</sup>. То же самое относится и к названию חָרָן — Харан)<sup>216</sup>. Подобный "переход" — необходимый этап для всякого, кто хочет обрести высшие качества<sup>217</sup>, однако не каждому дано совершить его невредимым, ибо в определенный момент блудница превращается в мужчину, в ангела смерти, который забирает душу того, кто не умеет быть осторожным (на современном языке: заражает его СПИДом). И в истории с Иаковом блудница является ему в мужском образе — человека, который "боролся с ним до восхода зари" и не смог одолеть его<sup>218</sup>.

По всей видимости, описывая путешествие Иакова в Харан, "Зохар" вовсе не привносит в библейский рассказ нигде не упоминаемый образ женщины, с которой он якобы встретился. Блудница представляет здесь часть сексуального опыта Иакова с его законными женами<sup>219</sup>, ибо "греховное начало" — необходимый и, в принципе, позитивный аспект всякого соития. В подобном символическом ключе "Зохар" истолковывает и грех Адама в Эдемском саду<sup>220</sup>. Этот грех играет важную и позитивную роль, проявляясь в жизни каждого человека, и источники этого греха принадлежат высшим сферам, области божественного, где также действует "греховное начало" (как усиленно подчеркивает "Зохар"<sup>221</sup>). В горнем мире так же, как и в дольном, "греховное начало" — источник

радости и игры, без которых немислим зрел. Поэтому слова Адама, впервые увидевшего свою жену ("Эта назовется женщиной"),<sup>222</sup> истолковываются в "Зохаре" как обычный флирт, пробуждающий окрашенный любовью смех<sup>223</sup>. "Эта назовется женщиной", согласно "Зохару", звучит подобно современному: "Как хороша! Вот это — женщина!"

В определении человека как слияния мужчины и женщины есть очевидная трудность: возможно ли постоянно пребывать в соитии, ведь в жизни есть и другие дела. "Зохар" задает этот вопрос и отвечает: когда женатый мужчина расстается с женой и отправляется в путь, то с ним в соитие вступает *Шехина*. Об этом много писалось в исследовательской литературе<sup>224</sup>, однако до сих пор не выясненным остается вопрос: каким именно образом *Шехина* вступает в соитие с мужчиной, находящимся вдали от жены? И вообще, как понимать брак человека с *Шехиной*? Имеем ли мы дело лишь с образным выражением, или, быть может, с обозначением тоски человека по своему Создателю, или же речь идет о чем-то конкретном?

Как обычно, ответ неоднозначен. "Зохар" использует тему соития с *Шехиной* для объединения целого спектра мотивов, относящихся к различным сферам: часть — к сфере понимания происходящего в высших мирах, часть — к сфере мифа, связанного с образами библейских и постбиблейских персонажей, часть — к сфере человеческой души, часть — к сфере коллективного опыта создателей "Зохара". Эти сферы где-то пересекаются, а где-то расходятся, они дополняют и обогащают друг друга, представляя некое единое целое в сознании его авторов.

Мифические и символические аспекты слияния с *Шехиной* подробно разбирались нами в другом месте<sup>225</sup>. Здесь же ограничимся резюме: различным персонажам "Зохар" придает отличающие именно их мифические черты. Так, например, обычно соитие с *Шехиной* возможно только в том случае, если человек женат, однако Моисей соединяется с *Шехиной*, лишь оставив свою жену. Другой важный пример исключительности — Иаков. Его соитие с *Шехиной* в определенный период его жизни осмысливается как символическое (понятие "символ" здесь используется в смысле, который придавали ему Г. Шолем и Й. Тишби, по словам которого: "Символ репрезентирует некую сущность или некий скрытый процесс, который сам по себе никак не проявляется и не подлежит прямому выражению". — *Прим. перев.*) и зависящее от отношений с его земными женами, а затем рассматривается как чисто мифическое. И Моисею, и Иакову приписывается также соитие с

высшей *сефирой* (а именно: с *сефират Бина*), но и здесь обнаруживаются различия, которые связаны с уровнем величия и индивидуальными качествами каждого. Таким образом, и дольная, и горняя жены Моисея и Иакова оказываются принадлежащими к сфере божественного. Относительно жен Иакова справедливо и обратное: одна из его жен, Рахиль, выступала в качестве дольной жены, а другая, Лия, — в качестве горней; то есть у Иакова даже горняя жена, которая обычно находится не ниже уровня *Шехины*, была женщиной из плоти и крови. Но с символической точки зрения обе жены Иакова принадлежат высшему миру: Рахиль — символ *Шехины*, а Лия — символ *сефират Бина*. Здесь, между прочим, мы видим, насколько сложной является зохарическая символика; неудивительно, что она с таким трудом поддается предпринимаемым исследователями попыткам дефиниции<sup>226</sup>.

Однако теперь имеет смысл, оставив в стороне высшие *сефирот*, задаться вопросом, какое значение имеет соитие с *Шехиной* в жизни конкретного человека. И об этом мы можем многое узнать, рассмотрев толкование образа Иакова в "Зохаре". Иаков, как мне кажется, единственный мужской образ, относительно которого, по-видимому, уже в Талмуде есть намек на его соитие с *Шехиной*, как на восполнение брака с земными женами<sup>227</sup>. Именно образ Иакова выбран для подробного и глубокого изложения этой темы<sup>228</sup>. Горняя жена Иакова, Лия символизирует *сефират Бина*, которая называется в каббале "высшей матерью" (הַמָּטֶר הַגְּבוּרָה) и также используется для обозначения земной матери Иакова. Совокупление Иакова с Лией было, таким образом, своего рода совокуплением с матерью. Согласно объяснению "Зохара" (задолго до Фрейда) в глубине души каждого человека есть стремление к соитию с матерью, но оно сокрыто (*сефират Бина* называется также "сокрытым миром") в бессознательном, на уровне же сознания этому стремлению противостоит психологическое табу. Поэтому Лия и была ненавистна Иакову<sup>229</sup>, ведь мысль о кровосмесительной связи с матерью ненавистна каждому человеку<sup>230</sup>. И потому, когда Иаков соединился с Лией в первый раз, то ему казалось, что это Рахиль,<sup>231</sup> ибо аспект соития с матерью вытесняется сознанием. Возможно, зародыш этой идеи можно обнаружить уже у мудрецов Талмуда, полагавших, что: "Тот, кому привиделось во сне совокупление с матерью, может ждать разумения (*бина*)"<sup>232</sup>.

В другом фрагменте "Зохара" женский образ божественного мира выступает в качестве матери земного мужчины. О Ребекке сказано: "И привел ее Исаак в шатер Сарры, матери своей... и

полюбил ее и утешился Исаак после (смерти) матери своей<sup>233</sup>. Согласно простому смыслу Ребекка помогла Исааку забыть о его матери. Однако, согласно “Зохару”, вместе с Ребеккой вернулся дух Сары в шатер, и дух этот и есть *Шехина*<sup>234</sup>. Следовательно, женившись, мужчина удостоивается опеки двух матерей, горней (אֵלֶּלָה קִמָּה) и дольней (אֵלֶּלָה קִמָּה), которые являются *Шехиной* и его земной матерью соответственно (выше мы видели, что с Иаковом дело обстоит иначе, он сам является символом *сефират тиферет*, и поэтому две его матери — это *сефират Бина* и *Шехина*). По всей видимости, речь идет о распространенном (мне, однако, не известно, где конкретно и когда) обычае, в соответствии с которым мать жениха приходит жить к своему женатому сыну (“Зохар” говорит об этом обобщенно, и понятно, что имеется в виду не только дух матери после ее смерти, как в случае с Исааком), репрезентируя в доме сына *Шехину*. Здесь можно упомянуть талмудический рассказ о р. Йосефе, который, заслышав шаги матери, восклицал: “Встану перед приближающейся *Шехиной*”<sup>235</sup>. Но если в Талмуде это единственное в своем роде и достаточно неопределенное высказывание, то в “Зохаре” подобная идея получает развитие и становится частью богатого и разветвленного мифа.

### Совместное изучение Торы в группе р. Шимона б. Йохая как соитие со *Шехиной*

Выше имелась в виду ситуация, когда человек пребывает дома. Но каков практический смысл соития с *Шехиной*, когда человек отправляется в путь и расстаётся также и с матерью? Ответ на этот вопрос следует искать не в теоретических доктринах “Зохара”, а в повествованиях, описывающих путешествия мудрецов круга р. Шимона б. Йохая. В этих рассказах мудрец, расставшись с женой и отправившись в путь, обычно встречает других мудрецов, которые сопровождают его и развлекают обсуждением Торы. Часто путешественник выражает свою радость по поводу присутствия сопровождающих его сотоварищей словами: “как я рад встрече со *Шехиной*”<sup>236</sup> и т.п. и даже: “теперь я через них сочетался со *Шехиной*”<sup>237</sup>. Можно было бы сказать, что это просто метафора или что здесь нет ничего нового по сравнению с талмудическими высказываниями, которые служат фоном и в которых понятие *Шехина* не имеет точного значения и сексуальных коннотаций (например, “Когда двое занимаются изучением Торы, то *Шехина* пребывает с ними”<sup>238</sup>). Однако в “Зохаре” эти высказывания приобре-



таким особым смысл: встреча с мудрецами превращается в земное выражение соития со *Шехиной*. Это справедливо, например, относительно образа р. Хамнуны-сабы, который явно идентифицируется со *Шехиной*. О нем рассказывается, что он появляется всюду, где мудрецы, находясь в пути, изучают Тору, и присоединяется (אָמץ — другое значение: “совокупляться”) к ним<sup>239</sup>. Нечто подобное утверждается и в отношении прочих мудрецов: в “Зохаре” есть рассказ о встрече путешествующих мудрецов, где подробно объясняется, что они называются “ликом *Шехины*”<sup>240</sup> и представляют собой как бы внешнюю сторону *Шехины*, которая через них проявляется в нашем мире.

Следовательно, эротические устремления могут быть определенным образом сублимированы и выражены в совместных (אִתְּהוּבָה) занятиях Торой. Выше<sup>241</sup> мы видели, что изучение Торы и всякое новое толкование сами по себе носят эротический характер, но совместные обсуждение и размышление над словами Торы еще более эротичны и представляют собой своего рода альтернативу сексуальной связи с женой. В этом случае эрос обращен к партнерам мужского пола, ибо, как известно, в средние века лишь они были носителями культуры (вместе с тем необходимо подчеркнуть, что в “Зохаре” нет речи о гомосексуальной связи, а лишь об эросе в самом широком смысле)<sup>242</sup>.

По-видимому, можно утверждать, что существуют альтернативы обычной гетеросексуальной связи. Такую позицию “Зохар” занимает, например, когда подчеркивает, что соитие Моисея с *Шехиной* требовало разрыва его отношений с женой<sup>243</sup>. Вместе с тем, похоже, что эта позиция не совсем устраивает “Зохар”, в котором как нигде возвышаются и освящаются сексуальные отношения между мужчиной и женщиной. Это напряжение особенно ярко проявляется в словах “Зохара”, оспаривающих соображение, согласно которому человеку якобы лучше отправиться в путь и соединиться с *Шехиной*, чем оставаться дома с женой<sup>244</sup>. “Зохар” с горячностью отвергает это предположение и, помимо всего прочего, утверждает, что оставаться дома лучше, поскольку в дороге человека ожидает одна *Шехина*, а дома — две женщины: жена и *Шехина*, воплощенная в образе матери. И это в дополнение к прочувствованным славословиям, которыми в данном контексте “Зохар” осыпает женщину из плоти и крови, заявляя, что только благодаря ей мужчина удостоивается соития с *Шехиной*<sup>245</sup>.

В упомянутых выше высказываниях “ликом *Шехины*” названы мудрецы вообще. Однако иногда это выражение используется

в более узком смысле — в качестве прозвища р. Шимона б. Йохая. Например, в толковании “Зохара”, ставшем впоследствии предметом критики и негодования нескольких видных еврейских авторитетов<sup>246</sup>: “«Три раза в год пусть является каждый мужчина из твоей среды пред ликом Владыки Господа»<sup>247</sup>. Что значит «лик Владыки Господа»? Это р. Шимон б. Йохай, ибо каждый, кто является мужчиной среди мужчин, должен явиться пред ликом его»<sup>248</sup>. Как мне кажется, в словах, подчеркивающих мужское начало тех, кто должен явиться перед р. Шимоном б. Йохаем — он же *Шехина*, — выражается эротический характер происходящего. Особенно если принять во внимание сказанное в другом месте “Зохара”<sup>249</sup>: прежде чем все мужчины явятся пред ликом *Шехины*, мать (*сефират Бина*) одалживает дочери (*Шехине*) свои одежды и украшения, притом, что эти украшения мужские, поскольку мать ассоциируется как раз с “мужским миром”!<sup>250</sup>

В другом эпизоде “Зохара”<sup>251</sup>, вслед за теоретическим каббалистическим толкованием понятия “уста Бога” (после того как р. Шимон б. Йохай доказывает, что “уста Бога” — это наименование *Шехины*), один из мудрецов целует р. Шимона в уста со словами: “Поцеловал я уста Бога”, а в другом месте<sup>252</sup> — “удостоился я поцеловать *Шехину*”. Таким образом, р. Шимон б. Йохай в определенной степени отождествляется с устами Бога. Эта идентификация связана с обсуждавшейся выше идеей о сходстве между Богом и каббалистом в создании мира словом или дыханием уст<sup>253</sup>. Ведь образ р. Шимона б. Йохая, в уста которого вкладываются наиболее глубокие толкования “Зохара”, как нельзя лучше соответствует этой идее. Но этим смысл сопоставления не исчерпывается. Р. Шимон б. Йохай, как и Бог, рисуется в качестве объекта страстного влечения, подобного той страсти, что испытывает мистик к Богу. Другими словами, отношение мудрецов к р. Шимону б. Йохаю носит мистико-эротический характер и символически выражается в поцелуе.

(Отождествление р. Шимона б. Йохая с устами Бога придает дополнительную окраску постоянному прозвищу р. Шимона в “Зохаре” — *буцина кадиша* (בוצינא קדישא), что в принципе означает “священное светило”<sup>254</sup>. Однако в нескольких местах слово *буцина* (בוצינא) или *бусита* (בוסיטא) встречается в значении “уста” и даже “поцелуй”. Легко обнаруживается этимология этих значений в испанском языке<sup>255</sup>, и такое истолкование приводит р. Менахем Лонзано<sup>256</sup>. Если так, то *буцина кадиша* (בוצינא קדישא) означает также “святые уста”, и, действительно, это прозвище р. Шимо-

на б. Йохая можно обнаружить в более поздних каббалистических произведениях<sup>257</sup>, причем вовсе не в том значении, которое имеет это выражение в Талмуде<sup>258</sup>, а именно в качестве перевода зохарического прозвища р. Шимона — *בוזיגא קדישא*.)

В образе р. Шимона б. Йохая «сияние» (зохар) и эрос достигают своего наиболее полного выражения. Р. Шимон б. Йохай отождествляется с *Шехиной*, но вместе с тем он ассоциируется со *сефират Йесод* — *membrum virile caelestis*, и в конце раздела *Идра зута* он отходит в мир иной в момент соития с *Шехиной*<sup>259</sup>. Однако главное проявление стихии эроса — это новые толкования Торы. Именно р. Шимону б. Йохая принадлежат наиболее глубокие и неожиданные высказывания, это он творит дыханием уст удивительный мир «Зохара». Именно благодаря личности и вдохновенности р. Шимона б. Йохая его современники достигают столь высокого уровня<sup>260</sup>, что чувствуют себя вправе дать свободу воображению и творческим силам и открыто высказывать свои мысли. Подтверждение этому можно не раз найти в «Зохаре»<sup>261</sup>. Например<sup>262</sup>: «Пока был жив р. Шимон б. Йохай, один человек говорил другому: «Отвори уста, и пусть слова твои дадут свет» (так подбадривает себя и *саба де-мишпатим*)<sup>263</sup>, когда же умер р. Шимон б. Йохай, то стали говорить так: «Не давай устам своим совратить плоть»<sup>264</sup>. Там же «Зохар» повествует о том, как один мудрец из окружения р. Шимона б. Йохая пытался говорить загадками, сочинив притчу о птице, откладывающей яйца и т.д. и т.п. Этого мудреца жестко отчитали за то, что он превращает святое в будничное, то есть превращает слова Торы в тайны и тем самым наносит ущерб святости р. Шимона б. Йохая, ибо пока тот жив, слова Торы должны быть открыты. Более того, этот грех стоил сочинителю притч жизни в противоположность известному рассказу об Ицхаке Лурии, который был наказан смертью как раз за раскрытие тайн Торы<sup>265</sup>. В другом месте «Зохара»<sup>266</sup> рассказывается о мудрецах, которые не раскрыли тайн Торы и тем самым «лишили блага своего Владыку»<sup>267</sup>. Небесный суд приговорил их за это к изгнанию из Святой Земли. Это наказание в данном эпизоде не случайно: мудрецы, которые не хотели раскрывать тайн Торы, изгоняются в Вавилон, где действительно запрещено раскрывать эти тайны, ибо их раскрытие возможно только в кругу р. Шимона б. Йохая, жившего в Земле Израиля<sup>268</sup>.

Ярким выражением указанных качеств р. Шимона б. Йохая являются следующие слова «Зохара»: «Благо тебе, страна, чей царь — свободный...»<sup>269</sup>. Что значит «свободный»? Это тот, кто ре-

шается раскрыть и истолковать свои слова и не боится (в другом месте<sup>270</sup> поясняется: не боится ни человека, ни Бога), и безбоязненно говорит все, что захочет. Что значит «царь»? Это р. Шимон б. Йохай<sup>271</sup>, владыка Торы и владыка мудрости<sup>272</sup>.

В этом видится отрицание духа средневековья, с его пристрастием к тайнам и аллегориям, и возвращение к талмудическому подходу, который, с моей точки зрения, отличается почти примитивной прямоотой (хотя «простота» «Зохара», благодаря самому осознанию этого, уже не вполне проста). И не зря слова «Зохара» вложены в уста мудрецов Талмуда. Во всяком случае, с точки зрения «самосознания», «Зохар» вовсе не говорит загадками и не сложен для понимания. После почти двадцатилетнего преподавания «Зохара» я могу засвидетельствовать: трудность понимания того, что кажется глубокими тайнами «Зохара», на самом деле является трудностью принять простой смысл написанного. Это связано с непривычным для нас духом свободы «Зохара». Человеку, получившему традиционное образование, трудно поверить в то, что в книге «Зохар» действительно написано то, что написано, ибо то, что р. Шимон б. Йохай не боялся сказать, мы страшимся даже прочесть.

Р. Шимон б. Йохай, являясь самым выдающимся среди мудрецов, тем не менее принадлежит своему кругу: как прочие мудрецы зависят от него, так и он зависит от них<sup>273</sup>. Сияние (зохар) и эрос охватывают р. Шимона б. Йохая, лишь когда то же самое происходит с его товарищами, в частности, когда между р. Шимоном и прочими мудрецами воцаряется любовь. Подтверждение этого можно обнаружить, сравнив деятельность р. Шимона б. Йохая в качестве праведника, защищающего все поколение, с аналогичной деятельностью праведников в талмудической литературе. В «Зохаре» рассказывается<sup>274</sup>, что во время засухи сотоварищи пришли просить р. Шимона б. Йохая вызвать дождь. Однако в отличие от Хони ха-Меагеля (Хони, Чертящего Круг), который с готовностью взялся исполнять просьбу и, бросая небесам вызов, использовал даже элементы магии (что вызвало резкую критику со стороны лидера «официального» иудаизма)<sup>275</sup>, р. Шимон б. Йохай отказывается бороться с засухой, или, как это квалифицирует «Зохар», — взяться за исправление разрыва, возникшего между божественными мужским и женским началами, что и является причиной засухи<sup>276</sup>. Р. Шимон б. Йохай заявляет, что он готов заниматься только земными делами, а именно — совместным изучением Торы, что вроде бы никак не связано с космической полон-

кой. Однако в дальнейшем выясняется, что совместное изучение Торы приводит к необходимому исправлению, происходящему благодаря воцарившейся между изучающими Тору любви — той любви, которая в данном случае также являлась и предметом изучения: р. Шимон б. Йохай и его товарищи занимались толкованием стиха “Вот как хорошо и как приятно сидеть братьям вместе”<sup>277</sup>. Эти действия р. Шимона б. Йохая напоминают не столько Хони, Чертящего Круг, сколько мидрашистский рассказ о р. Танхума<sup>278</sup>, который во время засухи сказал своим ученикам: “Преисполнитесь милости друг к другу, и тогда Святой, благословен Он, преисполнится милости к вам” (далее р. Танхума, обращаясь к Всевышнему, приводит в пример человека, который одарил женщину, с которой развелся, и Бог посылает дождь). Действия р. Шимона б. Йохая более спонтанны. Любовь между изучающими Тору возникает сама собой благодаря эросу, который свойствен совместному учению. По-видимому, так понимал это и Ицхак Лурия, последователь р. Шимона б. Йохая, живший в XVI в.: пока совместное изучение Торы в кругу Ицхака Лурии проходило в атмосфере любви, с ним ничего не могло произойти, хотя на небесах уже был вынесен приговор о его смерти; но стоило возникнуть спору, как Ицхак Лурия умер<sup>279</sup>.

Изучение Торы, влекущее установление космической гармонии между мужским и женским началами, разумеется, и само носит эротический характер. Мы уже имели возможность убедиться, что эрос — основа зохарического творчества. Ниже мы увидим, что творчество, в основе которого лежит эрос, является коллективным переживанием: только в процессе общения учителя с учениками или общения учеников друг с другом возникают новые толкования, создаются удивительные миры. В этой позиции “Зохара” как раз нет ничего нового: уже в талмудической литературе можно встретиться с тем, что в совместном изучении Торы присутствует эрос<sup>280</sup> и оно сопровождается эротическими, на грани сексуальности, отношениями<sup>281</sup>. Ярким примером тому служит талмудический рассказ об отношениях р. Йоханана и Реш-Лакиша<sup>282</sup>. Изучение Торы в этом рассказе выступает как сублимация гомосексуальных тенденций. Сам же процесс изучения Торы, а может быть даже сватовство, описывается там как установление отношений с *Шехиной*.

Р. Шимон б. Йохай дает в “Зохаре” теоретико-каббалистическое обоснование изучению Торы, носящему эротический характер, — тому способу изучения, к которому он призывал своих товарищей, — и связывает его с эросом, содержащимся в самой

Торе: “Во времена р. Шимона б. Йохая между изучающими Тору была великая любовь, и потому во времена р. Шимона б. Йохая все было открыто. Ибо р. Шимон б. Йохай имел обычай говорить: «Те из изучающих Тору, кто не испытывает любви друг к другу... наносят ущерб Торе, ибо Тора заключает в себе любовь, и братство, и истину: Авраам любит Исаака, Исаак любит Авраама, обнимают они друг друга, и оба держат Иакова любовно и по-братски, и даруют дыхание друг другу [намек на поцелуй]». Изучающие Тору нуждаются в этом примере, чтобы не нанести ущерба [Торе]”<sup>283</sup>. Этот фрагмент истолковывается в другом месте “Зохара”<sup>284</sup> и в комментариях к этому месту в лурианской каббале: соединенные вместе души Авраама, Исаака и Иакова перевоплотились или оказались связанными с душами р. Шимона б. Йохая, его сына р. Эльазара и р. Йосе, а затем вновь — с душами Ицхака Лурии и приближенных к нему мудрецов. Как я постарался продемонстрировать в другой своей работе<sup>285</sup>, именно это триединство, по мнению каббалистов, обеспечивает постижение наиболее глубоких тайн Торы и их творческое развитие из поколения в поколение.

Идею о том, что эротически окрашенные отношения между изучающими Тору являются основой их интерпретаторского творчества, можно найти и в других произведениях авторов, непосредственно связанных с созданием книги “Зохар”. Так, например, Йосеф Гикатила явно выразил эту мысль в книге, которая не является каббалистической<sup>286</sup>, но, как читатель сможет убедиться из приводимого ниже фрагмента и примечаний к нему, полна аллюзий и параллелей к “Зохару”.

Чему подобен учитель в глазах учеников? — Свече<sup>287</sup>. Объяснение: как свеча просветляет глаза человека в том, что касается осязаемого, так учитель просветляет глаза учеников в том, что касается умопостижаемого<sup>288</sup>; и как свеча, от которой можно зажечь множество других свечей, при том что пламя ее не уменьшится, а увеличится, так и мудрец, обучающий множество учеников, ничего не теряет<sup>289</sup>, но мудрость его увеличивается, поскольку он обсуждает с учениками вопросы, которые они задают ему, он должен дать им ответ, и потому приобретает он благодаря их вопросам премудрость великую<sup>290</sup>.

Чему подобны ученики в глазах учителя? — Малой хворостине, от которой загорается большая<sup>291</sup>...

Чему подобен изучающий премудрость<sup>292</sup> в одиночестве? — Отдельно горящей хворостине. Объяснение: как

пламя охватывает отдельную хворостину с трудом и лишь если помахать ею и перевернуть раз-другой-третий, так и премудрость<sup>293</sup> удерживается в том, кто постигает ее в одиночестве, с трудом и после многих мытарств<sup>294</sup>; ибо премудрость<sup>295</sup> постигается в процессе совместных обсуждений<sup>296</sup>, после разного рода вопросов и ответов, и уточнений, и поставленных мудрецами друг перед другом вопросов и их решений, что в одиночестве проделать невозможно.

Чему подобно множество сотоварищей<sup>297</sup>, изучающих премудрость<sup>298</sup>? — Куче горящего хвороста. Объяснение: как куча хвороста разгорается все сильнее и сильнее, поскольку от этой хворостины пламя перебрасывается на ту, а от той — на другую, так и в группе сотоварищей<sup>299</sup>, изучающих премудрость<sup>300</sup>, этот спрашивает того, тот отвечает этому, этот ставит вопрос, а тот находит решение, так что все вместе становятся они подобны костру, где все хворостины воспламеняются одна от другой, и так достигают они премудрости<sup>301</sup> великой.

Описанный здесь эрос совместного творчества есть и в “Зохаре”. У нас была возможность убедиться, что “Зохар” и теоретически обосновывает важность совместного изучения Торы, и описывает его практическую реализацию, и создает на его основе удивительные миры. Именно это наблюдение в свое время привело меня к мысли о том, что “Зохар” — коллективное произведение. Этот вывод в дальнейшем я подкрепил детальной филологической аргументацией в статье “Как была создана книга «Зохар»”<sup>302</sup>. По-моему, книга, в которой столь настойчиво подчеркивается важность совместного изучения, содержащего элементы эроса — творческого начала, порождающего сам “Зохар”, — не может быть плодом труда одного человека<sup>303</sup>. Мне кажется, что различие между моим мнением и мнением Г. Шолема, считавшего, что у “Зохара” был один автор, соответствует различию наших подходов к определению основного содержания книги: что перед нами — “учение” или “сияние” (зохар).

### *Идра и “Пир”*

Чтобы прояснить характера эроса в “Зохаре”, следует сравнить его с греческим понятием эроса. Я имею в виду не абстрактное сопоставление, а точное текстологическое сравнение одного из самых глубоких разделов “Зохара” *Идра рабба*<sup>304</sup> с классическим греческим текстом, в котором отчетливо прослеживается тема

эроса, — платоновским “Пиром”. Перечислим основные черты сходства, обеспечивающие правомерность этого сравнения. Как *Идра*, так и “Пир” не являются чисто теоретическими сочинениями, в них описывается группа сотоварищей, собравшихся для обсуждения определенной темы, причем каждый из них делится своими соображениями. В обоих сочинениях отношения взаимной любви и дружбы лежат в основе и самого форума, и высказываний собравшихся, как говорит в начале *Идры* р. Шимон б. Йохай: “У нас все дело в дружелюбии”<sup>305</sup>. В обоих сочинениях образ Бога играет важную роль в речах собравшихся: в “Пире” это образ Эроса, бога любви, а в *Идре* говорится о каббалистических божественных ликах (*парцуфим*) и особенно о лике *רַחֵם רַחֵם* (“долготерпеливый”), который характеризуется присущим ему аспектом любви (именно это имел в виду р. Шимон б. Йохай в приведенном выше высказывании). Однако главным в проводимой параллели между *Идрой* и “Пиром” является характер речей собравшихся: в обоих произведениях речами творят или, по крайней мере, заново формируют образ Божества, используя в качестве материала мотивы, почерпнутые из традиционной литературы.

Имеет смысл сравнить глаголы, которые используются в *Идре* и “Пире” для обозначения указанного действия. В *Идре* мудрецы “выправляют” (*מְרַמְּתֵם*) высшие лики<sup>306</sup>. Глагол *רָמַת* имеет в арамейском несколько значений, среди них “украшать” (*רַמְּתָא* — “женское украшение”), а также “устанавливать, совершенствовать”. Но в “Зохаре” все эти действия совершаются исключительно речениями, поэтому глагол *רָמַת* получает также значение каббалистического толкования. У этого глагола есть точный аналог в греческом — *kosmein*, производимый от существительного *kosmos*, первоначальное значение которого “женское украшение”, откуда происходят “порядок” и “усовершенствование” (а также и “мир”, поскольку, с точки зрения греков, наш мир самый красивый и совершенный). В дальнейшем этот глагол приобретает дополнительное значение — “украшать и очищать статую бога”, а затем и переносное — “восхваление бога”, “украшение” бога словами<sup>307</sup>. Именно в таком смысле этот глагол используется в “Пире”. Так, в преддверии речей собравшихся один из них, Эриксимах, говорит: “...нам, собравшимся здесь сегодня, подобает, по-моему, почитать этого бога [Эроса] (*kosmesai ton theon*)”<sup>308</sup>. Переводчик произведений Платона на иврит, мой отец и учитель Йосеф Г. Либес, да будет благословенна его память, переводит глагол *kosmein* ивритским *רָמַת* (“украшать, восхвалять, почитать”). Однако если переводить эту фразу на язык “Зохара”, то следовало бы предпо-



честь глаголу כחלל арамейский глагол קלל. Можно сравнить приведенную фразу со словами р. Шимона б. Йохая, приглашающего своего сына к толкованию, в *Идра рабба*: “Встань, Эльазар, сын мой, выправь это установление (אליאזר בןי קללך)”<sup>309</sup>.

Глагол *kosmein* в “Пире” так же, как его аналог в “Зохаре”, имеет и значение упорядочивания, приведения в порядок, а отсюда и значение сотворения чего-то нового в соответствии с уровнем держащего речь, “выправляющего” (קללך)<sup>310</sup>. Так, в обоих произведениях “выправляется” высший бог, преисполненный любви, он как бы создается заново согласно желанию говорящих, которые, с одной стороны, “формируют” его, каждый в соответствии со своей индивидуальностью, а с другой — совместно, благодаря царящему среди них духу любви и дружбы, описанному и в “Пире”, и в *Идра рабба*.

Далеко не случайно оба произведения имеют сходную судьбу в истории культуры. *Идра рабба* послужила, как известно, основой для поздней каббалы и в особенности для каббалы Ицхака Лурии, которую можно рассматривать как своего рода комментарий к *Идра рабба*. При этом связь этого раздела “Зохара” с лурианской каббалой не ограничивается лишь “теоретическим содержанием” — чрезвычайно важную роль играют и “обрамляющий нарратив”, и образы героев *Идры*. В текстах агиографического характера, описывающих период пребывания Ицхака Лурии в Цфате<sup>311</sup>, рассказывается, что он собрал своих учеников там, где по его мнению, р. Шимон б. Йохай завершил создание раздела *Идра рабба*. Затем Ицхак Лурия распределил между своими учениками роли мудрецов-персонажей *Идры*, с тем чтобы каждый из учеников истолковывал и развивал сказанное тем мудрецом, роль которого была ему определена. Распределение ролей не было произвольным, Ицхак Лурия основывался на видимых ему связях между душами своих учеников и душами учеников р. Шимона б. Йохая, будь то метампсихоз или своего рода “озарение” одной души другой. По-моему, именно здесь следует искать источник углубленного рассмотрения места собственной души в лурианской каббале<sup>312</sup>, в основе которого лежит развитие учения раздела *Идра рабба*. Аналогичная ситуация неоднократно повторялась в истории каббалы<sup>313</sup>, как, например, во времена р. Моше-Хаима Луццато (Рамхал), который, подобно Ицхаку Лурии, видел себя в роли р. Шимона б. Йохая (а также и самого Ицхака Лурии), своих товарищей — в роли товарищей р. Шимона б. Йохая, а свое учение — как развитие учения раздела *Идра рабба*. Этот взгляд р. Моше-Хаима Луццато проявляется и в его комментарии к *Идра рабба*<sup>314</sup>

(который не столько описывает р. Шимона б. Йохая и окружавших его мудрецов, сколько является источником информации о самом Рамхале и его круге), и в сочиненной им самим *Идре*<sup>315</sup>.

Вместе с тем за сто лет до Ицхака Лурии флорентийский ученый Марсилио Фичино комментирует “Пир” Платона в своем сочинении “О любви”<sup>316</sup>. В начале своего толкования Фичино описывает, как оно создавалось: все началось с того, что несколько друзей собрались на празднество в честь Платона и один из них прочитал перед собравшимися “Пир”. После чего был брошен жребий, определивший каждому из присутствующих его роль в разыгрывании и истолковании текста. Жребий выпал точно: роль врача в платоновском тексте досталась врачу, роль поэта — поэту, и в конце концов каждый получил подходящую ему роль. Затем приступили к толкованию “Пира” — каждый должен был держать речь относительно доставшегося ему фрагмента (таков во всяком случае был первоначальный план, реализованный лишь частично). Число участников в точности соответствовало этому плану: хотя сначала на пиру Фичино было девять человек (девять — число муз), в дальнейшем двое из них покинули собрание, и осталось семеро соответственно числу держащих речь в платоновском “Пире”, или, если угодно, соответственно числу мудрецов в конце раздела *Идра рабба*, в ходе развития сюжета которого трое из собравшихся, охваченные экстатическим порывом, умирают<sup>317</sup>. Учение Фичино было создано в результате воспроизведения “Пира” так же, как учение Ицхака Лурии было создано в результате воспроизведения *Идры*. И это, в сущности, неудивительно, ибо именно новое рождение древнего текста и называется ренессансом, а нечто от духа Ренессанса присутствует не только у Фичино, но и у Ицхака Лурии. По-моему, и сам “Зохар” представляет собой подобный ренессанс древней мидрашистской литературы, а *Идра рабба*, с точки зрения создателей “Зохара”, являлась своего рода возвращением к событию тысячелетней давности — форуму мудрецов в Явне, его воспроизведением и “выправлением”<sup>318</sup>.

По всей видимости, Фичино не был первым, кто подобным образом использовал “Пир” Платона. Сам Фичино утверждает, что он лишь возобновляет древний обычай, который был распространен среди неоплатоников времен Плотина и Порфирия, а затем забыт на 1200 лет. Мы, действительно, находим свидетельства о существовании такого обычая в сочинениях ученика Плотина — Порфирия<sup>319</sup>. Он повествует о том, что в круге его учителя проводились празднества в память о Платоне<sup>320</sup>, в день рождения и смерти Платона (согласно традиции ранних неоплатоников, день

и месяц его рождения и смерти совпадают)<sup>321</sup>. Я не нашел ясных доказательств тому, что в дни этих празднеств неоплатоники разыгрывали "Пир" так, как это делалось в кругу Фичино (возможно, что Фичино и не приписывал этого неоплатоникам периода Плотина, указывая лишь на проведение пира в день Платона), однако не исключено, что такой обычай существовал. Некоторое подтверждение этому можно увидеть в том, что и у Порфирия число участников пира — семь<sup>322</sup>.

Описание Порфирия содержит еще один любопытный момент с точки зрения проблематики эроса и зохара. Порфирий рассказывает<sup>323</sup>, что в ходе праздника он (Порфирий) прочел поэтическое произведение под названием "Священное соитие", или "Священное бракосочетание"<sup>324</sup>. И после этого учитель (Плотин) сказал, что Порфирий теперь находится на уровне hierophantes. Священнодействующее лицо в элевсинских мистериях<sup>325</sup> называется hierophantes (то есть тот, кто представляет святость, точнее, находится в слиянии со святостью)<sup>326</sup>. Главным же в этих мистериях было священное бракосочетание земли и неба, то есть реализация космического эроса. В этом можно видеть естественное развитие платоновского "Пира", который весь пронизан выражениями, напоминающими элевсинские мистерии<sup>327</sup>. Конечно, нельзя считать окончательно доказанным предположение нескольких исследователей о том, что существует древняя связь между иудаизмом и мистическими ритуалами, описываемыми Элевсием<sup>328</sup>. Однако, с моей точки зрения, сходный с элевсинским эротический мотив несомненно присутствует в книге "Зохар"<sup>329</sup>, особенно в конце раздела *Идра зута*: после того как завершается "выправление" мужского и женского божественных ликів, которые представляют также небо и землю, следует кульминационная часть произведения, где небо и земля соединяются в соитии.

В конце раздела *Идра зута* во время описания космического соития отлетает душа р. Шимона б. Йохая<sup>330</sup>. Параллель этому мы также находим у неоплатоников: согласно одному из биографов Платона<sup>331</sup> последний умер во время свадебного пира. Причем эта биографическая подробность имела большое значение для учеников Платона, как это следует из надписи на его надгробном камне<sup>332</sup>: "Со свадебного пира он отправился в город, который построил для себя в уделе Зевса" (то есть на небесах). Фичино также подчеркивает в начале своего комментария к "Пиру", что Платон умер во время пира.

Эротический элемент присутствует не только в учении Платона, сама личность Платона и его метод преподавания имеют эро-

тическую окраску. Так же, как Элкивиад в "Пире"<sup>333</sup> рисует своего учителя Сократа в образе Эроса, так и ученики Платона используют при описании учителя тот же образ. Например, после смерти Платона один из его учеников воздвиг жертвенник, названный "Платоновой дружбой"<sup>334</sup>. Стоит отметить в этом контексте, что члены академии назывались *philoi*, то есть любящими друзьями [Платона]<sup>335</sup>. Здесь напрашивается сравнение с понятием דרבה ("дружба"), обозначающим в "Зохаре" членов круга р. Шимона б. Йохая.

Подводя итог, можно сказать, что и "Пир", и *Идра рабба* — произведения ярко выраженного эротического характера, причем с точки зрения не только содержания, но и способа их создания, стиля и отношений между учителем и учениками. Эти составляющие стимулировали возрождение обоих произведений эротическими содружествами, каковыми являлись круг Ицхака Лурии и круг Марсилио Фичино.

Несмотря на сходство между двумя указанными произведениями мы пока ничего не можем сказать об исторически-текстуальной связи между ними. (Хотя уже доказано, что некоторые заимствования из "Пира" имеют место в сочинениях каббалиста, близкого к создателям "Зохара", р. Ицхака из Акко<sup>336</sup>, и это вдобавок к тому общему ощущению, что платоновский эрос является одним из важных компонентов в средневековой арабской и еврейской поэзии, повлиявшим на возникновение в ней мотива любви между мужчинами<sup>337</sup>.) Однако я полагаю, что обнаруживаемое сходство само по себе может помочь правильному пониманию обоих произведений и особенно пониманию природы эротического начала, лежащего в их основе. Эрос, как известно, лежал в основе учения Платона, которое представляло собой не столько последовательную теорию, сколько проявление эроса и страсти, "любовь к мудрости" — "философию" в первоначальном значении слова. Поэтому сочинения Платона отмечены любовью к человеку, исполнены юмора и иронии. Я пытался показать, что сходным образом обстоит дело и с "Зохаром".

---

Статья напечатана впервые на иврите в журнале "Alpaim". 1994. №9. С.67-118.

Примечания приведены с некоторыми сокращениями.

<sup>1</sup> Tishbi Y. Mishnat ha-Zohar (Учение Зохара). Иерусалим. 1961. Т. 1, 2.

<sup>2</sup> Liebes Y. Kiwunim hadashim be-heqer qabbala (Новые направления в исследованиях каббалы) // Peamim 50, 1992. S. 150-170. В этой статье я кратко сформулировал разработанный в предыдущих работах подход к проблеме создания книги "Зохар", к пониманию ее содержания и взаимосвязи этих двух аспектов. См. также: Idel M. Qabbala: hebetim hadashim. Иерусалим, 1993.

<sup>3</sup> Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. N.Y., 1961. P. 203-243 (Sixth Lecture: "The Theosophic Doctrine of Zohar"). Впрочем, и предыдущая глава посвящена книге "Зохар", но касается в основном датировки и установления авторства книги.

<sup>4</sup> Зохар I, 16 - 2а.

<sup>5</sup> Ис. 40:26. Вот какова теософско-онтологическая интерпретация этого стиха в "Зохаре":  $\text{אֱלֹהִים}$  - это *сефират бина*, которая путем эманации породила  $\text{אֱרֶצָה}$  - *сефирот*, находящиеся ниже.

<sup>6</sup> Исх. 32:4.

<sup>7</sup> На языке "Зохара":  $\text{אֱלֹהִים}$   $\text{מִן$   $\text{הַ$   $\text{אֱרֶצָה}$   $\text{וְ$   $\text{הַ$   $\text{אֱרֶצָה}$   $\text{וְ$   $\text{הַ$   $\text{אֱרֶצָה}$ .

<sup>8</sup> Шолем и Тишби, конечно, также отмечают наличие противоречий в "Зохаре". Но мне хотелось подчеркнуть смысл и значимость этих противоречий. См. прим. 107.

<sup>9</sup> *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (Как составлялась книга "Зохар") // *Sefer ha-Zohar ve-doro* (Книга "Зохар" и ее современники). Иерусалим, 1989. С. 34-37.

<sup>10</sup> См. прим. 143, 164.

<sup>11</sup> См. текст статьи по месту сноска 167-171.

<sup>12</sup> См. разделы "Зохар" и творчество и "Зохар" и многообразие интерпретаций.

<sup>13</sup> См. ниже, текст статьи по месту сноска 96, 109.

<sup>14</sup> В средние века "Зохар" называли по-разному, но, по-видимому, именно это название отражает взгляд самого "Зохара". См. текст статьи по месту сноска 43. Это название появляется уже в "Тиккуне ха-Зохар", в произведениях р. Ицхака из Акко, р. Менахема Риканати, р. Йосефа Ангелино (впрочем, в поздних произведениях этого каббалиста "Зохар" называется "Мидраш олам") и др. С другой стороны, р. Моше де Леон название "Зохар" вообще не использует.

<sup>15</sup> См. прим. 78.

<sup>16</sup> Ср. слова Диотимы, наставницы Сократа в сфере эротики (*Платон*. Пир 201d-212b).

<sup>17</sup> См. в разделе, посвященном *Саба де-мишпатим*.

<sup>18</sup> Три этих понятия можно обнаружить лишь в "Райа мехемна" и в "Тиккуне ха-Зохар".

<sup>19</sup> См., например: *Scholem G. Qabala*. Jerusalem, 1974.

<sup>20</sup> Более того, эти три понятия вовсе не являлись новыми: о *сефирот*, как известно, говорится в "Сефер Йецира" и в мидраше "Бемидбар рабба"; корень  $\text{אֱלֹהִים}$ , от которого происходит понятие *ацулут*, встречается уже в Библии, а в Талмуде слова пророков называются "каббала".

<sup>21</sup> Я сомневаюсь в том, что "Зохар" отождествляет понятие *сефирот* из "Сефер Йецира" и "Сефер ха-Бахир" с десятью *сефирот*, представляющими в "Зохаре" божественный мир. "Зохар" (II, 67a), действительно, опирается на слова "Сефер Йецира" и "Сефер ха-Бахир" о том, что пальцам рук соответствуют десять *сефирот*, но число десять при этом относит к ангелам ( $\text{אֲנָשִׁים וְאַלְוִיִּם}$ ), место которых ниже божественного мира. Примеры различного использования понятия "каббала" см. в тексте статьи по месту сноска 134, а также прим. 288.

<sup>22</sup> М. Идель предложил называть каббалу "Зохара" "обновляющей или творческой". См. его книгу (прим. 2), с. 225. См. также: *Idel M. We Have No Tradition on This* // *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*. Cambridge (Ma) and London,

1983. P. 51-73. См. также прим. 28. Вместе с тем следует заметить, что позиция “Зохара” относительно вопроса о соотношении между возможностью раскрытия смысла и эзотеризмом достаточно амбивалентна. См.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (Мессия “Зохара”) // *Ha-rayon ha-meshihi bi-Israel* (Мессианская идея в Израиле). Иерусалим, 1982. С. 134-157.

<sup>23</sup> Эту точку зрения в последнее время неоднократно высказывал проф. Й. Дан. См., например: “«Ha-hebet he-hadash»: ha-nesiga le-1925” (“Новый аспект, отступление к 1925 году”) в приложении *Tarbut we-sifrut* (Культура и литература) к газете *Ha-arev* (22.10.93).

<sup>24</sup> *Zohar I*, 46-5a. Подробное обсуждение этого фрагмента, а также параллельных ему мест, содержащих идею сотворения с помощью толкования см. в моей статье (прим. 22), с. 182-187. См. также ниже текст статьи по месту сноски 124.

<sup>25</sup> Р. Моше Кордоверо подробно обсуждает этот фрагмент в ключевых своих произведениях как созвучный его собственному опыту. Яркий пример радикального развития этого зохарического высказывания можно обнаружить в книге р. Йеидиы Готлиба б. Авраама-Исраэля “Любовь Господа” (Краков, 1741). А именно: в предисловии (л. 2), а также в гл. 20 (л. 47-49). Р. Йеидиья обнаруживает радикальную идею необходимости индивидуального творчества уже в высказывании мудрецов Талмуда: “Всякий судья, творящий истинный суд по истине его, становится помощником Святого, благословен Он, в сотворении мира” (Шаббат 10a). Р. Йеидиья обращает внимание на слово *תמל* (“по истине его”) и комментирует: судья должен судить согласно не только объективной истине, которую он находит в Талмуде и в книгах галахических установлений, но и “его истине”, его собственной, субъективной истине, и лишь тогда судья становится помощником Святого, благословен Он, в сотворении мира.

<sup>26</sup> *Zohar I*, 1-2.

<sup>27</sup> В оригинале: *מלה בסלע משחק בלחך* (Вавилонский Талмуд, Мегилла 18a).

<sup>28</sup> В оригинале: *מלה בלחך משחק לא כלום* (Зохар хадаш 82). Здесь и далее “Зохар хадаш” цит. по изданию, вышедшему в *Mosad ha-rav Quq*.

<sup>29</sup> В том же фрагменте “Зохара” (I, 5a) описывается, как Бог прикрывает “сенью руки своей” творящего каббалиста, чтобы тот не вызвал зависть ангелов. Возможно, что здесь содержится намек на то, что псевдоэпиграфическая форма “Зохара” была выбрана как покров, предотвращающий людскую зависть. См. текст статьи по месту сноски 89.

<sup>30</sup> См. в моей статье (прим. 22), с. 187-191.

<sup>31</sup> Об этом слове см. ниже текст статьи по месту сноски 309.

<sup>32</sup> *Zohar III*, 148a.

<sup>33</sup> Пс. 119:126.

<sup>34</sup> *לעוץ לה* (там же). В восточноарамейском частица *ל* обычно обозначает каузативность. Подобного рода случаи можно встретить и в иврите: например, *לעוץ לה* (Лев. 19:18). Вопрос о смысле данного толкования р. Шимона подробно рассматривался мной в другой статье (прим. 22), см. там же с. 166-170. Однако сказанное мной нуждается в некоторых уточнениях, ибо, когда писалась та статья, М. Идель еще не опубликовал параллельные этому толкованию фрагменты (см. нижеследующие примечания), и я не осознавал каузативного смысла выражения *לעוץ לה*.

<sup>35</sup> См., например, книгу Иделя (прим. 2), с. 199-203, 383. Идель не заме-

тил, что в “Зохаре” в начале раздела *Идра рабба* подобным же образом истолковывается стих *לֵךְ לְעֹשֶׂתְּךָ לַיהוָה* (“Время делать для Господа”). Впрочем, в прим. 86 Идель ссылается на данное толкование “Зохара”, но удовлетворяется при этом цитатой из статьи (прим. 22) автора этих строк, хотя, как я уже говорил, сказанное там требует поправок. См. также: *Mopsik Ch. Les Grands Textes de la Cabale: Les Rite qui Font Dieu. Verdier* (collection “Les dix Paroles”), 1993. P. 550-598 (titre: “Il est temps de faire Dieu”).

<sup>36</sup> По-моему, в таком духе следует понимать сказанное в Мишне: “...и еще установили, что следует человеку приветствовать ближнего с упоминанием Имени, ибо сказано: «И вот Боаз пришел из Бейт-Лехема и сказал жнецам: Господь [да пребудет] с вами (עֲלֵיכֶם ה')!» (Руфь 2:4)... и еще говорит [Писание]: «Время делать для Господа, преступили Тору Твою» (Пс. 119:126)...” (Мишна, Берахот 9:8). С моей точки зрения, *עֲלֵיכֶם ה'* истолковывается здесь как “делание Господа”. В словах Мишны можно усмотреть указание как на исполнение, так и на нарушение заповеди ради высшей цели. На мой взгляд, обе эти возможности выразил аморай Рава в замечании: “Этот стих можно истолковать от начала к концу и от конца к началу. От начала к концу толкуем так: «Время делать для Господа», ибо «преступили Тору Твою». От конца к началу толкуем так: «Преступили Тору Твою», ибо «Время делать для Господа»” (Вавилонский Талмуд, Берахот 63а). По поводу другого мидраша того же плана (“Сказал святой, благословен Он: «Словно сделали Меня»”) см. в книге Иделя (прим. 2). С. 201.

<sup>37</sup> Притч. 31:23.

<sup>38</sup> Зохар, ч.1, 1036: *בְּעֵלָה דְּרֵאיוֹן קָב"ל דְּרֵאיוֹן אֲתֵדַע וְאֲתֵדַע לִשְׁמֵי מַה דְּמַשְׁכָּן בְּלִבָּהּ כֹּל דָּן*.

<sup>39</sup> Подобный подход характерен, например, для комментария р. Моше Кордоверо, который превращает толкование этого фрагмента в своего рода особое сочинение. В последнее время такой подход нашел выражение в статье Зеева Харви (*Harvey Z. Torat ha-nevua ha-sinestetit shel rabbi Yehuda ha-Lewi we-heara al sefer ha-Zohar // Kolot rabim: Sefer zikaron le-Rivka Shaz-Openheimer. Иерусалим, 1996. Т.1. С.141-155*). Недавно мне довелось услышать рассказанный в качестве анекдота еще один комментарий к этому месту: существование Бога становится явным при взятии футбольных ворот, когда кричат болельщики: “Есть Бог!”

<sup>40</sup> Зохар III, 125а *וְשֵׁנִי מְלָכִין וְשֵׁנִי מְלָכִין וְשֵׁנִי מְלָכִין*.

<sup>41</sup> Слово *מְלָכִין* в вышеприведенной цитате означает как “цари”, так и “мысли” (от *מַלְכָּה*). См. прим. 169.

<sup>42</sup> Слово *зохар* в значении “творческая энергия” встречается уже в комментарии р. Шабтая Донноло к “Сефер Йецира”. См.: *Sefer Yezira. Иерусалим, 1965. С. 67*.

<sup>43</sup> Дан. 12:3. Особенно важное место занимают толкования этого стиха в начале книг и разделов зохарической литературы: в начале комментария “Зохара” к книгам Бытие и Исход, в начале “Тиккуне ха-Зохар”, а также в начале раздела, посвященного “Тиккуне ха-Зохар” в “Зохар хадаш” (часть этих толкований формально относится к более позднему пласту зохарической литературы, однако по стилю они ближе к самому “Зохару”; другая часть толкований занимает промежуточное положение между двумя корпусами текстов). О талмудических источниках толкования этого стиха см. прим. 52.

<sup>44</sup> *Scholem G. Ursprung und Anfängender Kabbala. Berlin, 1962. S. 172, 197, 221, 226, 247, 266, 356*.

<sup>45</sup> См., например, цитату, приводимую Шоломом (прим. 3), с. 396, прим.

151. Вот что пишет р. Моше де Леон: "И все это предмет неясный, известный лишь разумеющим, посвященным и понимающим в науках" (*Tishbi Y. Mehqare qabbala we-shluhotcha*, v. 1. Иерусалим, 1982. С. 9). См. также приводимую ниже цитату из ответов р. Моше де Леона.

<sup>46</sup> Зохар хадаш, 105а. То, что этот фрагмент относится к корпусу "Тиккуне ха-Зохар", вызывает сомнение (автор склонен отнести этот фрагмент к более раннему пласту зохарической литературы. — *Прим. перев.*).

<sup>47</sup> Аналог этого греческого понятия можно обнаружить в арабской средневековой мистике — *рыкз*.

<sup>48</sup> Зохар III, 1116-112а.

<sup>49</sup> О крайне радикальном развитии этого мотива в произведениях р. Нахмана из Брашова (где сын уже обучает своего отца, который и есть Святой, благословен Он) см.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav veyahaso le-shabtaut* (Понятие общего *тиккуна* у р. Нахмана из Брашова и его отношение к саббатизму) // *Zion*, 1980. N 45. С. 214. Примеры свободного толкования читатель найдет в главе, посвященной разделу *Саба де-мишпатим*.

<sup>50</sup> Ответы р. Моше де Леона // *Tishbi Y. Op. cit.* С. 54-55. В предыдущих строках речь шла о 70 старцах поколения Моисея, которые сравниваются в "Зохаре" с учениками р. Шимона б. Йохая (см. прим. 289). 70 старцев и их ученики также сравниваются с семью планетами, и мы невольно вспоминаем стих "А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес, и оправдывающие многих — как звезды, вовеки веков". Как уже было сказано (прим. 45), Моше де Леон называет "разумеющими" каббалистов своего поколения.

<sup>51</sup> Зохар II, 190б.

<sup>52</sup> См., например, Зохар I, 16а-17б. Источником приведенного там толкования и вообще использования указанного стиха из книги Даниила, а также понятий "разумеющие" и "сияние" (*зохар*) в "Зохаре" является следующий мидраш: "...и что за небо создал Он во второй день?... небо, что над головами живых существ... «словно страшный лед» (Иез. 1:26), который, подобно драгоценным камням и жемчугу, освещает все небеса, как светильник в доме или как полуденное солнце, что светит во всю мощь свою, ведь сказано: «...и свет обитает с Ним» (Дан. 2:22). И так же в будущем будут светить праведники, ибо сказано: «А разумеющие будут сиять подобно сиянию небес» (там же, 12:3) (Пирке де рабби Элиэзер, 4). Ср. со словами р. Шимона б. Йохая в *Сифре Деварим* (разд. Деварим, 10). Стоит заметить, что "небо над головами живых существ" — это то самое небо, которое, согласно Гемаре (Хагига 13а), запрещено созерцать, толковать и о котором нельзя говорить.

<sup>53</sup> Зохар I, 16а.

<sup>54</sup> О человеке как равном Богу в способности творить, а также о связанной с этим идеей создания голема см.: *Liebes Y. Golem be-gimatria — hokhma* (По гематрии слово "голем" эквивалентно слову "мудрость") // *Qiryat sefer*. 1990-1991. N. 63. С. 1305-1322.

<sup>55</sup> Например, Зохар I, 16а-б; 100а-б (с некоторыми изменениями — Зохар хадаш, 104); II, 1а.

<sup>56</sup> См. об этом в тексте статьи по месту сносок 167-171.

<sup>57</sup> Зохар I, 16б: "А разумеющие будут сиять, подобно сиянию небес. Сияние (*зохар*) — мотив, что напевают *таамим* (кантиляционные знаки), и за их напевом следуют буквы и огласовки". (Такова версия этого фрагмента в изда-



нии "Зохара", сопоставляемом комментарием "Ор йакар" р. Моше Кордоверо. Иерусалим, 1962. Т.1. С. 128. В стандартном издании "Зохара" приводится ошибочная версия, отчего связь между "сиянием" и напевом остается непроявленной.) Многочисленные толкования на эту тему имеют место в "Зохар хадаш" (с. 104-106). Лишь часть из них очевидно относится к корпусу "Тиккуне ха-Зохар".

<sup>58</sup> Тиккуне ха-Зохар 1а; Зохар хадаш 93 (4).

<sup>59</sup> Такой взгляд можно обнаружить в "Тиккуне ха-Зохар". См., например: Зохар хадаш 103 (4) и далее. Центральный столб (*מזרח ומערב*), то есть *сефират миферет*, называется "книгой" (*ספר*) и подпитывается от *сефират бина*, называемой "сиянием" (*אור*).

<sup>60</sup> В смысле "согласия небес" на его творчество (см. текст статьи по месту сноски 58). См. также в "Тиккуне ха-Зохар" с комментарием "Ор йакар" р. Моше Кордоверо. Кроме того, см.: *Zak B. Yahaso shel rabbi Moshe Kordovero le-sifrut ha-Zohar u-le-rabbi Shimon bar Yohai we-havurato*. (Отношение р. Моше Кордоверо к зохарической литературе и к р. Шимону б. Йохаю и его кругу) // *Sefer zikaron le-Efraim Talmage*. Хайфск. ун-т, 1993. Т.1. С. 63-83. См. также прим. 25 и прим. 309-310.

<sup>61</sup> "Голос небес", или "зов" - мистический посредник, часто упоминаемый в талмудической литературе. По уровню он ниже "духа святости" (*רוח הקודש*) - Йома 9б. В "Зохаре" высший "зов" часто отождествляется с ангелом Гавриэлем, называемым петухом высших миров. Этот мистический посредник особенно часто упоминается в разделах "Зохара" *Матнитин* и *Тосефта* (см. последующие прим.). Об этих разделах см.: *Gottlieb E. Mehqarim be-sifrut ha-qabala*. Тель-Авив, 1976. С. 163-214.

<sup>62</sup> См. первоначальное обращение "голоса небес" в начале раздела *Матнитин*: "Стремящиеся к истине, ищущие верную тайну, прилепившиеся надежной связью, знающие пути высшего Царя, приблизьтесь и слушайте" (Зохар II, 126). Ср. в разделе *Тосефта*: «Сказал р. Эльазар: «Написано: «Слушайте Меня, стремящиеся к справедливости, ищущие Господа» (Ис. 51:1). [То есть] ищущие верную тайну, прилепившиеся надежной связью, знающие пути высшего Царя»» (Зохар I, 1516). Слова *Бат коль* безусловно являются парафразой стиха из Исайи. Ср. также Зохар I, 151а; I, 1076; I, 147а; II, 2036.

<sup>63</sup> Зохар III, 576-58а. Там приводится от имени р. Шимона порицание людской глухоты, которое по своему стилю чрезвычайно похоже на слова *Бат коль* в разделе *Тосефта* (Зохар I, 121а) или на слова, обращенные к самому р. Шимону (там же, I, 4а). Кстати, р. Шимон в продолжение своего назидания ссылается на *керуз* и на зов души и Торы. Нечто подобное мы находим в словах р. Шимона в начале раздела *Идра рабба* (там же, III, 127б).

<sup>64</sup> Зохар II, 176-179. Литература *Идрот* (а позже и лурианская каббала) во многом опирается на *Сифра ди-цениута* и толкует фрагменты этого сочинения. О связи *Идрот* с *Сифра ди-цениута* см.: *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 15-19.

<sup>65</sup> См. в книге Шолема (прим. 3), с. 160. См. также: *Liebes Y. Op. cit.* С. 15-16. Прим. 53.

<sup>66</sup> См.: *Moshe Ibn Ezra*. Kitab al-Muhadara wa al-Mudhakara (Книга изучений и рассуждений). Иерусалим, 1975. С. 22. Моше Ибн Эзра пишет: *קריאת המילים באוזן ודבר אלמסמך בלשון* (ремесло создания стихов - то, что по-гречески называется поэтика). Ср. с названием книги Абу Хилыля ал-Аскари -

מלכות אלהים (Kitab al-Sina'atayn al-Kitaba wa I-Shi'r - Книга ремесла создания книг и стихов). Уже в древнем иврите мы находим некую параллель между корнями *נזח* и *לש*, что возможно свидетельствует о том, что использование корня *נזח* в данном контексте имеет древнее происхождение. См. кн. Иисуса, сына Сирахова (16:25): *אברהם במשך דחך, ובהצנע חקק דע*.

<sup>67</sup> Платон. Пир. 205 с.

<sup>68</sup> Более подробно я предполагаю рассмотреть этот вопрос в своем исследовании о *Сефер Йецира*, над которым работаю в настоящее время.

<sup>69</sup> *Liebes Y. Na-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 198-203.

<sup>70</sup> Р. Моше де Леон в предисловии к своей книге "Ха-нефеш ха-хахама" (Мудрая душа) пишет, что она называется также "Сефер ха-мишкаль". Слова р. Моше де Леоны в этом месте не вполне понятны, и мне не ясен смысл второго названия книги. По всей видимости, оно появилось под влиянием начала *Сифра ди-цениута*, хотя, возможно, р. Моше де Леон в точности уже не знал, что значит "книга, выверенная отвесом". В книге "Ха-нефеш ха-хахама" стихотворный размер отсутствует, но она состоит, как и *Сифра ди-цениута*, из пяти частей.

<sup>71</sup> См. текст статьи по месту сноски 169.

<sup>72</sup> Зохар III, 2926 (*Идра зута*).

<sup>73</sup> Вышеупомянутое сочинение Моше Ибн Эзры (прим. 66). На с. 26 читаем: *אלנות ר' ותאמר אלשרר ומלכות וברא ברא מלכות מי אלהים* ("Проза исчезнет, как исчезают искры, а стихи останутся, будто высеченные на камне").

<sup>74</sup> Мишна, Йадаим 3:5. "Сказал р. Акива:.. все писания святы, а Песнь Песней - святая святых".

<sup>75</sup> Зохар хадаш 61 (4) - 62 (1).

<sup>76</sup> Там же, 60 (3).

<sup>77</sup> Зохар II, 1466.

<sup>78</sup> Платон. Пир. 204-212.

<sup>79</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto. Adir ba-marom* (Могучий в высотах). Варшава, 1886. С. 5а: "Буквы... блещут от аспекта *йесод* и связывают сияние (*קוץ*) и блеск (*קוץ*), как мы уже сказали".

<sup>80</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto u-bene doro: osef igrot ve-teudot* (Р. Моше-Хаим Луцатто и его современники: собрание писем и документов) / Под ред. Ш. Гинцбурга. Тель-Авив, 1937. С. 37. В данном контекста р. Моше-Хаим Луцатто описывает эротико-мессианский уровень р. Шимона б. Йохая, сравнивая его с уровнем Ицхака Лурии и своим собственным. (На этот текст обратила мое внимание д-р Хавив Падья.)

<sup>81</sup> См. прим. 43.

<sup>82</sup> См. слова р. Менахсма де Лонзано, которые приводит р. Хаим-Йосеф-Давид Азулаи в своих примечаниях "Ницуце орот" (Искры света) к "Зохару" (I, 16а). (Примечания р. Азулаи опубликованы в большинстве изданий "Зохара".) "Кувшин-мерило (этими словами "Зохар" описывает то, как действует *буцина де-кардинута*), - *йесод*, который называется локтем и в особенности нуждается в силе (*гевура*), чтобы пускать стрелы [распространенный эвфемизм эякуляции. - Прим. перев.]. О других толкованиях де Лонзано см. прим. 84, 256. Отметим, что р. Менахем де Лонзано жестко критиковал поэта Исраэля Наджару за использование эротических образов. Однако у самого де Лонзано элемент эротики представлен чрезвычайно ярко. См., например, его стихотворение *Шабха де-матронита* (Восхваление матроны).

<sup>83</sup> *Liebes Y. Petaqim be-milon sefer ha-Zohar* (Главы словаря книги “Зохар”). Иерусалим, 1982. С. 145-150.

<sup>84</sup> В его словаре *Маарих*, статья קרדינות (кардинута). Эта статья частично цитируется р. Азулаи в упомянутом выше комментарии (прим. 82). Р. Азулаи добавляет: “...и еще в своих примечаниях к «Зохару» [де Лонзано] переводит - светильник радости”.

<sup>85</sup> От греч. καρδιά “сердце”.

<sup>86</sup> Авода зара 36; Пирке де-рабби Элиэзер 9; и согласно Пс. 104:26.

<sup>87</sup> Зохар III, 58а; 60а и др.

<sup>88</sup> Этот миф развит в “Зохаре” на основе отдельных фрагментов библейской литературы премудрости и талмудических мидрашей на эти фрагменты. Наиболее полно он представлен в сочинениях р. Моше Кордоверо и в лурианской каббале “версии Саруга”. См.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabalato shel baal Emek ha-melekh* (О личности, сочинениях и каббале автора “Долины царя”) // *Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel* (Иерусалимские исследования по еврейской мысли). 1993. N 11. С. 117-120. См., например, в начале книги р. Исраэля Саруга “Лимуде ацилут” (Изучение эманации). Мукачево, 1897. С. 3: “Когда Святой, благословен Он, забавлялся с самим собой, то есть радовался и забавлялся, и словно бы человек, так Святой, благословен Он, в радости (в этом тайный смысл слов стиха - Пс. 104:31 - «возрадуется Господь делам своим») сотворил Тору”. См. также в книге Нафтали Бахараха “Эмек ха-мелех” (Долина царя). Амстердам, 1648. С. 2: “И великой радостью, с которой Он думал о праведниках, забавлялся и наслаждался [мыслью о том], как будет у Него святой народ... И то самое движение называется забавой, и от той забавы... родилась... Тора”.

<sup>89</sup> См. прим. 29.

<sup>90</sup> Еккл. 1:2.

<sup>91</sup> Зохар I, 1466.

<sup>92</sup> מלכ המלך (там же, III, 2916 - *Идра зута*).

<sup>93</sup> См. также текст статьи по месту сносок 147-156.

<sup>94</sup> Зохар I, 38-45; II, 243-269.

<sup>95</sup> См. прим. 109.

<sup>96</sup> Зохар I, 148. Связь последней аналогии с описанием посещения Царя, по-видимому, обусловлена псалмом 132, первые восемь стихов которого описывают, как царь Давид приготовил “место отдыха” Всевышнему, прежде чем собственную постель (см. прим. 227). А в девятом стихе “Зохар” обнаруживает передачу роли левитов кохенам и праведникам: “Кохены Твои облекутся справедливостью, и праведники будут петь”.

<sup>97</sup> Сам. II 6:14-23.

<sup>98</sup> Зохар II, 107а. Этот фрагмент относится к разделу *Саба де-мишпатим*, который будет подробно обсуждаться ниже.

<sup>99</sup> На эту и другие параллели между “Зохаром” и “Райа мекхемана”, с одной стороны, и текстами францисканских монахов, с другой, указывал еще И. Бер: *Toldot ha-yehudim bi-sefarad ha-nozerit* (История евреев в христианской Испании). Тель-Авив, 1945. С. 178.

<sup>100</sup> *Тишби*. (прим. 1) Т.1. С. 285-307.

<sup>101</sup> *Тишби*. Там же. С. 290-292, 342. В таком же точно контексте слово “взятка” (תָּבִיב) встречается уже в мидраше “Пирке де рабби Элиэзер” (49): “Дают ему [Самаэлю] взятку в Йом Киппур... ибо сказано: «...а жребий другой - к Азаэлю» (Лев 16:8)”.

102 Зохар I, 147-148: "Поскольку поднялся Иаков в надежное место, был должен он вознести приношение (קָרָבָה) тому самому миру (עוֹלָם קָרָבָה)". Эта версия, возможно, связана с описанием приношения (קָרָבָה), которое Иаков послал Исаву (Быт. 32:19-22). Однако эта версия содержит и определенную концептуальную трудность, особенно в свете знаменитого повествования (хотя и более позднего, чем "Зохар") о р. Йосефе делла Рейна, тяжкий грех которого состоял в том, что он совершил приношение (קָרָבָה) миру зла (קָרָבָה עוֹלָם). В комментарии "Ор йакар" р. Моше Кордоверо (Иерусалим, 1970. Т.5. С. 160, 161) вместо "приношение" (קָרָבָה) написано "умилостивить" (קָרָבָה לְעוֹלָם). Версия Кордоверо не вызывает трудностей и соответствует зохарической интерпретации бегства Иакова в Харан (см. текст статьи по месту сноска 212-217). И все же, возможно, следует предпочесть первую версию, понимая "приношение" как lectio difficilior. Она есть во всех печатных изданиях "Зохара" и, навряд ли, с ней работал комментатор XVI в. р. Шимон Лави, который, объясняя, что значит "приношение миру зла", добавляет: "И сегодня в этом ужасном изгнании иноверцы успокаиваются (и перестают преследовать евреев. — Прим. перев.), получая налоги, пошлины и подарки" (Ketem paz / Чистое золото [слово-сочетание из Песни Песней 5:11. — Прим. перев.]. Джерба. 1939. С. 301a).

103 Пример такого рода амбивалентности см.: Зохар II, 184a. Там мудрый старец, объясняя, почему он живет в пустыне, приводит два аргумента, которые, с его точки зрения, связаны один с другим. Во-первых, пустыня - это место, где властвует зло, с которым необходимо столкнуться и преодолеть его, чтобы достигнуть святости, ибо "добро всегда вызревает из зла". Во-вторых, пустыня - место покоя и красоты, и лишь в таком месте "усваиваются слова Торы".

104 Иов 1:1. В пятом стихе той же главы говорится о том, что Иов возносил всесожжения, то есть вид жертвоприношения, от которого, согласно "Зохару", миру зла ничего не остается.

105 Зохар II, 32-35. См. подробнее: Lieber Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar (прим.22). С. 123-126. В указанной статье я привел дополнительные свидетельства того, что подобного рода связь с קָרָבָה עוֹלָם была характерна и для круга создателей "Зохара".

106 См. текст статьи по месту сноски 220. На самом деле в стандартной версии фрагмента, который мы имеем в виду (Зохар I, 49a), сказано: "Доброе начало - это радость". Однако она несомненно ошибочна, и ей следует предпочесть версию кременского издания и других источников: "Злое начало - это радость".

107 См. книгу Тишби (прим. 1). Т.1. С. 285-307. Мне хочется упомянуть здесь весьма поучительный спор, происходивший на конгрессе израильской Академии наук "Книга «Зохар» и ее современники", состоявшемся в 1988 г. Д-р Дорит Кохен Элоро, в противоположность мнению проф. Йешаху Тишби, утверждала, что для "Зохара" характерна не позиция сдержанного дуализма, а сдержанный монизм. В этой статье я хочу оспорить исходное предположение, общее для обоих исследователей, согласно которому "Зохар" содержит "учение". Иногда сам небесный суд отождествляется в "Зохаре" со злом в противоположность всякой теории. Так, например, стих "Боже, пришли народы в удел Твой" (Пс. 79:1) толкуется в смысле влияния божественного суда на Шехину! (Зохар I, 147b).

108 Зохар I, 103b.

109 В другом месте (Зохар III, 54a) Исаак сравнивается с вином, которое

вначале дарит смех, а в конце приносит страдание пьяным. В этой связи стоит упомянуть элемент паясничания, связанный с образом сатаны, в христианских средневековых пьесах.

<sup>110</sup> Зохар I, 1196.

<sup>111</sup> И все же есть некоторое сходство между описанием жертвоприношения Исаака у Кьеркегора и в "Зохаре". У Кьеркегора, конечно, в этой истории нет ничего от шутки, но Авраам, "рыцарь веры", заранее уверен, что ему не придется принести в жертву сына. В то же время Авраам "Зохара" - это "рыцарь уступки", тот, кто являет собой воплощенную милость (תנח).

<sup>112</sup> Нечто в этом духе, возможно, присутствует уже в мидраше (Берешит рабба 56, 8). Согласно ему в конце истории жертвоприношения Исаака Бог с деланой наивностью замечает Аврааму, что Он не приказывал ему зарезать сына, а лишь "вознести" Исаака. Теперь же - продолжает Господь - после того как ты вознес сына на жертвенник, сними его оттуда. (На этот мидраш мне указала Мелила Хелнер-Эшед.)

<sup>113</sup> См. книгу Иделя (прим. 1), с. 156, 235-246.

<sup>114</sup> Зохар I, 1476.

<sup>115</sup> В таком значении это слово встречается у Тиббонидов и как перевод арабского *هفك*.

<sup>116</sup> Не исключено, что тончайший намек на это можно обнаружить и в другом месте "Зохара" (I, 166).

<sup>117</sup> См., например, Тиккун ха-Зохар I, 1: "Разумеющие" (Дан. 12:3) - это р. Шимон и его сотоварищи. "Будут сиять" (там же) - то есть собрались вместе, чтобы создать это произведение (*הפאן*). Не так давно значение этого слова обсуждалось Амосом Гольдрайхом, который показал, что автор "Тиккун ха-Зохар" использует слово *תנח*, встречающееся в "Зохаре" в значении "ушиб, синяк" (в этом нет ничего нового), и с помощью незначительного изменения придает ему новый смысл. См.: Goldraih A. *Beurim bi-reiyato ha-azmit shel baal Tique ha-Zohar* (Выяснение вопроса о самосознании автора "Тиккун ха-Зохар") // Massuot: mehqarim be-sifrut ha-qabala u-ve-mahshevet Israel le-zikhro shel prof. Ephraim Gottlieb. Иерусалим, 1994. С. 486. Прим. 100.

<sup>118</sup> Во фрагменте, отсутствующем в стандартных изданиях, он был опубликован Э. Готтлибом в его книге (прим. 61). С. 154.

<sup>119</sup> Гикатила опирается на Талмуд (Шаббат 886).

<sup>120</sup> Этот фрагмент обсуждался Шолемом и Иделем. См.: Scholem G. *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah* // Diogenes. 1972. N 80. P. 179, 180. Idel M. *Al ha-parshanut ha-qabalit le-sugeya* (О каббалистической интерпретации одного фрагмента) // Sefer ha-yovel la-rav M. Breuer. Иерусалим, 1992. С. 777. Я не уверен в правоте Иделя, который полагает, что Гикатила говорит в этом фрагменте об интерпретационных техниках соединения букв (*הפאן* *הפאן*) и "вертикального" чтения от стиха к стиху. Отметим, что ни Шолем, ни Идель не приводят параллелей из книги "Зохар". См. книгу Иделя (прим. 2). С. 226, 227, а также: Idel M. *Infinites of Torah in Kabbalah* // *Midrash and Literature*. New Haven, 1986. P. 141-147.

<sup>121</sup> См. текст статьи по месту сноска 287-301.

<sup>122</sup> См., например, Ваикра рабба 17, 4. Об этом мотиве в талмудической литературе и о его связи с "Маасс меркава" см.: Liebes Y. *Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiqa ha-talmudit*. Иерусалим, 1990. С. 106-109.

<sup>123</sup> Зохар III, 1346 (*Идра рабба*); III, 2876 (*Идра зута*).

<sup>124</sup> См. текст статьи по месту сноски 24.

<sup>125</sup> Этот вопрос подробно рассматривался мной в другой статье (прим. 22). См. также текст статьи выше, по месту сноски 105 и ниже, по месту сноски 260. О том, кто согласно Талмуду достоин быть мистиком, я подробно писал в своей книге (прим. 122). По поводу этой темы в “Сефер Йецира” я в настоящее время готовлю статью.

<sup>126</sup> Зохар II, 94-114 (разд. *Мишпатим*). Первый лист этого раздела по большей части относится к корпусу “Тиккуне ха-Зохар”, однако несколькими мотивами связан с разделом *Саба де-мишпатим*. Как, например, образ *сабы*, нисходящего с небес, толкование законов о рабе в главе о тайне души, идея о том, что человек в течение жизни приобретает души более высокого уровня (ср. в разд. *Саба де-мишпатим* 98а). См.: *Oron M.* “Simeni ka-hotam al libekha”: iyunim ba-poetika shel baal ha-Zohar be-parashat saba de-mishpatim (“Положи меня печатью на сердце твое”: исследование поэтики автора книги “Зохар” в разделе *Саба де-мишпатим*) // Massuot (прим. 117). С. 1-24. Эта тема должна стать центральной в докторской диссертации Мелилы Хелнер-Эшед, написавшей об этом интересную курсовую работу. Стоит отметить, что в сочинении *Саба де-мишпатим* можно обнаружить несколько элементов, характерных для “Тиккуне ха-Зохар” и отсутствующих в самом “Зохаре”: 1) слово *נפש* в значении “переселение душ”, как и сама идея, распространено в “Тиккуне ха-Зохар” и крайне редко в “Зохаре”, за исключением раздела *Саба де-мишпатим* (см.: *Liebes Y. Peraqim be-milon sefer ha-Zohar*. Иерусалим, 1982. С. 294-326); 2) слово *אדם* (“человек”) указывает в “Зохаре” на святость, при этом иногда явно подчеркивается, что только благодаря святости человек называется человеком, тот же, кто ритуально нечист или преисполнен зла, не может быть назван человеком (ibid. С. 54, 55). Исключением является лишь одно место в “Зохаре”, а именно в разделе *Саба де-мишпатим* (95б), где дважды встречающееся в стихе из Екклесиаста (8:9) слово “человек” толкуется как указание на две стороны человеческой природы – святость и греховность (*אדם קדוש*). Подобного рода идею можно обнаружить в “Тиккуне ха-Зохар”, где очень часто мир зла (*אדם רע*) именуется “греховным человеком” (*אדם רע*) в противоположность человеку святости (ibid. С. 46, 47); 3) в вышеупомянутом фрагменте из раздела *Саба де-мишпатим* (95б) и далее (98б) речь заходит о “древе познания добра и зла” в качестве другого названия для *מזבח* – суда, находящегося ниже *сефирот*, в котором имеются весы, одна чаша которых склоняется к добру, а другая – к злу (*אדם קדוש*) (по поводу понятия *מזבח* см.: ibid. С. 327-335. Добавлю лишь, что, возможно, есть связь между словом *מזבח* и именем одной из мойр, вращающих колесо судьбы, – Клото. См.: *Платон*. Политика. 960 с.). Интересно, что в прочих местах “Зохара” “древо познания добра и зла” является названием *сефират малхут*, и лишь в корпусе текстов “Тиккуне ха-Зохар” речь идет о сущности, находящейся ниже *сефирот* и состоящей из объединения доброго ангела Метатрона и злого, – Самаэля. См.: ibid. С. 107-133. С другой стороны, стиль и литературное построение раздела *Саба де-мишпатим* свидетельствуют о том, что он относится к самому “Зохару”, а не к пласту “Тиккуне ха-Зохар”.

<sup>127</sup> Зохар II, 95а.

<sup>128</sup> Вавилонский Талмуд, Берахот 55б.

<sup>129</sup> Ос. 14:10.

<sup>130</sup> Еккл. 5:2.

<sup>131</sup> Этот фрагмент включен в виде своего рода приложения к мидрашу о 32 правилах толкования Торы (Midrash 32 midot // Midrash ha-gadol le-Bereshit. Иерусалим, 1947. С. 39).

<sup>132</sup> Liberman S. Yavanit ve-yavanut be-erez Israel (Греческий язык и эллинизм в Земле Израиля). Иерусалим, 1963. С. 202-212. Либерман приводит мидраш, упомянутый в предыдущем примечании, но не указывает на его параллель в "Зохаре".

<sup>133</sup> Niehof. A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read // JJS, 1992. N 43. P.58-84.

<sup>134</sup> См. прим. 22.

<sup>135</sup> Зохар II, 986.

<sup>136</sup> См. текст статьи по месту сносок 17-23.

<sup>137</sup> Mat D. Matnita dilan: tekhnika shel hidush be-sefer ha-Zohar ("Наша мишна": техника инновации в книге "Зохар") // Sefer ha-Zohar ve-doro (Книга "Зохар" и ее современники). Иерусалим, 1989. С. 123-145.

<sup>138</sup> Зохар II, 98а. По-видимому, существует связь между упомянутыми здесь коронами и идеей создания каббалистом *сефирот*, или совершения *тиккуна*. См. текст статьи по месту сноски 24.

<sup>139</sup> Еще один пример см. ниже, прим. 263.

<sup>140</sup> Зохар II, 1006.

<sup>141</sup> Там же. 98а.

<sup>142</sup> Там же. 986.

<sup>143</sup> Р. Хийа, занимающий достаточно высокое положение среди мудрецов круга р. Шимона б. Йохая, изначально относится к *сабе* более серьезно, чем р. Йосе. Об этой встрече см. прим. 236.

<sup>144</sup> В сочинении под названием *Йанука* ("Дитя"). Об этом зохарическом произведении см.: Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Ari (Миф versus символ в книге "Зохар" и в лурианской каббале) // Ha-mitos ba-mahshava ha-uchudit (Миф в еврейской мысли) / Под ред. Х. Падья. Изд. Ун-та им. Бен Гуриона. Беер-Шева, 1996. В очень тонкой, на первый взгляд неприметной форме тот же мотив можно обнаружить в другом зохарическом фрагменте (I, 148-150). Там рассказывается, как один из мудрецов круга р. Шимона б. Йохая, р. Ицхак, встречает некоего человека и двух его сыновей. Эти люди изучают Тору (тема: значимость брака), и их высказывания кажутся загадками или даже бессмыслицей. Р. Ицхак сопровождает их до тех пор, пока они сами не выражают желания расстаться с ним, поскольку идут на свадьбу. Они не приглашают р. Ицхака с собой и в дальнейшем (149а) объясняют это тремя причинами, все три как бы во благо р. Ицхаку: во-первых, они не были знакомы с р. Ицхаком и опасались, что их приглашение оскорбит его достоинство; во-вторых, они опасались, что для него важнее продолжить свой путь; в-третьих, они боялись, что ему будет неловко на свадьбе, поскольку у него нет подарка для молодоженов. Эти аргументы, казалось бы, исполнены вежливости, которую все трое, надо полагать, почерпнули у своего учителя р. Цадока, обучавшего правилам поведения согласно таинствам Торы. Однако при более внимательном рассмотрении эта вежливость выглядит иронической. Это становится явным в третьем аргументе. Ведь свадебный подарок, который обычно преподносили мудрецы, - это толкование Торы. Отсюда следует, что истинной причиной того, что р. Ицхак не был приглашен на свадьбу, являлось сомнение в его мудрости. Кажется, и сам р. Ицхак понял иронию, заключенную в приведенных оправданиях. Об этом можно догадаться по его ответу: "Да судит тебя Святой, благословен Он, во благо".

<sup>145</sup> См. статью М. Орон (прим. 126).

<sup>146</sup> Сходный мотив мы находим у р. Нахмана из Браслава. Об одном из его учений рассказывается, что оно возникло из ничего (רַק מִכֵּן). Р. Нахман находился в меланхолии и говорил, что не может толковать Тору, ибо ничего не знает. И тогда из проникновения в смысл своего уровня “ничего-не-знания” он развил новое учение. См.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav ve-yahaso la-shabtaut* (прим. 49). С. 207-209.

<sup>147</sup> Зохар II, 95a.

<sup>148</sup> *Liebes Y. Hashpaot nozriyot be-sefer ha-Zohar // Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*, 1983. N 2. С. 43-74.

<sup>149</sup> Зохар II, 100a. Решение загадки связано с количеством духов, поселяющихся в утробе женщины, вступившей в левиратный брак.

<sup>150</sup> Подробнее эта тема будет обсуждаться ниже.

<sup>151</sup> Еккл. 4:12.

<sup>152</sup> *Liebes Y. “Tarin urzilin de-ayalta” — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato* (“Два олененка” — тайное предсмертное толкование Ицхака Лурин) // *Qabalat ha-Ari* (Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel. N 10). Иерусалим, 1992. С. 113-169.

<sup>153</sup> Зохар I, 6a.

<sup>154</sup> Обязанности, о которых говорит здесь р. Хамнуна, истолковываются за несколько страниц до этого (I, 3a) в довольно длинном отрывке, приводимом по словам “Зохара” из книги р. Хамнуны-сабы.

<sup>155</sup> Так (по-моему, совершенно верно) пишет р. Шимон Лави в своем комментарии “Кетем паз” (см. прим. 102).

<sup>156</sup> Однако р. Йосе называет слова *сабы* מִלֵּי מִלֵּי רָקָה רָקָה, используя слово מִלֵּי, а не מִלֵּי из словосочетания מִלֵּי מִלֵּי (Быт. 1:2).

<sup>157</sup> См. текст статьи по месту сноски 91.

<sup>158</sup> Мф. 5:22. Об отголосках Нового Завета в “Зохаре” я писал в других своих работах.

<sup>159</sup> Ивритское слово передано здесь греческими буквами. Возможно, именно такое произношение лежит в основе талмудического мидраша, приводимого ниже (см. прим. 162).

<sup>160</sup> Подобно слову *raka* греческое *more* служило в качестве бранного в иврите времен Талмуда. См.: *Pesiqta de rav Kahana* / Изд. Мендельбаума. N.Y., 1962. С. 246, 247: “О царе, что отдал своего сына педагогу. Сказал ему [педагогу]: не называй моего сына *more*... греки кричат дурачку — *морос*... сказал им Моисей: слушайте же *морим*” (мн. ч. от *more* — “быть непокорным”, мидраш играет на омонимии. — *Прим. перев.*).

<sup>161</sup> Песн. 6:7.

<sup>162</sup> Возможно, что распространенный мидрашистский прием “читай не так-то, а так-то” в данном случае является излишним (см. прим. 159; мидраш может быть основан просто на омонимии: *ракатех* означает и “твой висок” и, если использовать *raka*, “твой пустой человек”. — *Прим. перев.*). И действительно, в нескольких параллельных местах эта фраза отсутствует (см., например, Вавилонский Талмуд, Санхедрин 37a).

<sup>163</sup> Вавилонский Талмуд, Эрувин 19a и параллельные места. Ср. со словами р. Хийи в “Зохаре” (II, 95a): “Иногда в этих пустословах можно обнаружить золотые колокола”. Ср. со словами *сабы*. “Даже такой старец, как я, иногда бурчит, бурчит, а прочитать не может” (там же, II, 99a).



<sup>164</sup> См., например, Зохар III, 60а, гдe p. Элизер бен p. Шимон истолковывает грех сынов Аарона, которые торопили свой час и искали собственного величия при жизни отца. Главная цель его толкования объяснить, почему он должен воздерживаться от толкований в присутствии своего отца p. Шимона б. Йохая. И действительно, вслед за этим сам p. Шимон даст гораздо более глубокое толкование, в котором речь заходит о мифо-демонологическом видении, связанном с образом *Шехины* в ночные часы.

<sup>165</sup> Несколько толкований такого рода сосредоточены на листах 95-97 второй части Зохара. Толкование о "царе народов" (Иер. 10:7), собственно, имеет целью предотвратить возможное понимание этого словосочетания в качестве лестного для народов. И когда p. Хийа подкрепляет общепринятое толкование, приводя другой стих, *саба* упрекает его. Более того, *саба* трактует в отрицательном для народов смысле и этот второй стих (Зохар II, 96а).

<sup>166</sup> Которые были высказаны на с. 95б.

<sup>167</sup> Зохар II, 98.

<sup>168</sup> Категория суда выражена здесь словом *תמא* ("очень"), взятом из контекста первого стиха 104-го псалма и в соответствии с талмудическим толкованием: "И вот весьма (*תמא*) хорошо" (Быт. 1:31) - и вот смерть (*תמא*) хороша" (Берешит рабба 9, 5). Интересно, что в другом месте "Зохара" (II, 68б) это же талмудическое толкование используется в противоположном смысле: то, что категория суда выражена словом *תמא*, подчеркивает как раз гармонию, царящую в мире, а также позитивную роль силы зла (*קטקא קטוב*) и народов, которые должны признать Бога и тем самым возвеличить Его. Это толкование диаметрально противоположно мнению *сабы* после его отказа от своих прежних слов.

<sup>169</sup> Мир, символизируемый "царями Эдома" (*מלכא דעדם*). Толкователь находит связь между этим понятием и сожалением о сделанном, с "передумыванием" (*חמאלхут*). См. прим. 41.

<sup>170</sup> О деталях этого мифа и его источниках см.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 194-199, 219-221. А также: *Idem. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 46-56, 66-68. Этот миф видоизменяется и приобретает различные оттенки в зависимости от толкуемых источников, среди которых, кроме 104-го псалма и 36-й главы книги Бытия (фрагмент об эдомских царях), можно упомянуть также две версии сотворения мира первой и второй глав книги Бытия (описание первой главы истолковывается как описание сотворения прежнего мира, который затем был разрушен) и талмудический рассказ о десяти мудрецах, подвергнутых пыткам и жестоко казненных римлянами. В луринской каббале этот миф сливается с мифом о "разрушении сосудов" (*שברים*).

<sup>171</sup> Например, в трактате "Хагига" (126) Гемара противопоставляет два стиха Писания: согласно первому источник бурь и штормов - на небесах, а согласно второму - на земле. Проблема решается следующим образом: <Давид просил о них [о буре, шторме и т.д.] милости и низвел их на землю. Сказал Святому, благословен Он: "Владыка мира, Ибо не Бог, желающий беззакония, Ты, не водворишь у Тебя зло" (Пс. 5:5) (то есть источникам бедствий и зла не место на небесах. — Прим. перев.)>. Еще один пример можно найти чуть ниже (там же, 136). Гемара противопоставляет два стиха, описывающие видение колесницы Иезекииля. В одном из них (Иез. 1:10) среди четырех животных упоминается бык, а в другом (там же, 10:14) место быка занимает херувим. И снова похожее решение: "Иезекииль просил о нем [о быке] милости и превратил его в херувима. Сказал Святому, благословен Он: «Владыка мира! Как обвинитель [бык,

напоминающий о грехе поклонения золотому тельцу] может быть защитником?!». Сходная идея содержится в словах, приводимых от имени одного из хасидских *цадди́ков*. Как-то раз его спросили: как совместить тот факт, что Талмуд достаточно часто говорит о бесах, с мнением Маймонида, согласно которому бесов не существует? *Цаддик* ответил: во времена Талмуда бесы существовали, но после того как Маймонид вынес галахическое постановление о том, что бесов не существует, они исчезли.

<sup>172</sup> Зохар II, 98-99.

<sup>173</sup> Там же, II, 99.

<sup>174</sup> Впрочем, можно обнаружить некоторое сходство между одеяниями Моисея и "душой пришельца" в качестве облачения души. См. текст статьи по месту сноски 181.

<sup>175</sup> Анализ фрагмента о восхождении Моисея, указание на эротические элементы этого восхождения, а также детальное сравнение образа *сабы* (возлюбленный в притче о красавице) с образом Моисея см. в книге Иделя (прим. 2). С. 239-242.

<sup>176</sup> Ср. "гимн о происхождении святого слова" в Ригведе (10.71, 4): "Смотрящий не видит слова, и внимающий не слышит его. Оно открывается человеку подобно тому как любящая женщина, облаченная в красивые одежды, обнажает свое тело перед возлюбленным".

<sup>177</sup> וְכִן שֵׁשׁ דָּרָק כְּמֵד דְּאִתּוֹ דְּלָא לְאוֹרָא וְלָא לְמַגֵּד אִילּוּ אִם קִדְּ

<sup>178</sup> См., например, коммент. Авраама Ибн Ээры к Втор. 5:5.

<sup>179</sup> Исх. 23:9.

<sup>180</sup> Бава меция 59б. См.: Зохар II, 98б (*Саба де мишпатим*).

<sup>181</sup> Например, וְכִן שֵׁשׁ דָּרָק כְּמֵד דְּאִתּוֹ דְּלָא לְאוֹרָא וְלָא לְמַגֵּד אִילּוּ אִם קִדְּ (Быт. 6:9).

<sup>182</sup> Поэтому я вынужден не согласиться с Э. Вольфсоном, который понимает выражение *פֶּשֶׁת לֹא לֵה עַיִן* ("нет у нее глаз") как указание на то, что у Торы нет своего собственного смысла, что она подобна глине в руках комментатора и возможно любое ее толкование. Эта точка зрения противоречит и притче о красавице, и предыдущим словам *сабы* (текст статьи по месту сноски 127 и ниже). См.: *Wolfson Eliot R. Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics // The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History. State University of New York Press, 1993. P. 186.*

<sup>183</sup> וְכִשְׁבִּי קָרָא דְּבִנָּה דְּאִתְלַבֵּשׁ מִדֵּי לֹא הָיָה מֵאֵן דְּאִשְׁתָּה בָּהּ. Ср. со словами р. Моше Кордоверо в его комментарии "Ор якар" к "Тиккуне ха-Зохар" (Иерусалим, 1972. Т. 1. С. 16): "Поскольку стихи Торы действительно объясняют свои тайны с их помощью". Р. Моше Кордоверо пишет о р. Шимоне б. Йохас и его соотаваришах, но, по-видимому, он полагал, что то же самое верно и относительно его самого и его круга. Это становится ясно из его автобиографической книги "Сефер герушин" (Иерусалим, 1962. С. 3, 4): "И слова Торы светились в нас, и все сказывалось само собой". Впрочем, это описание больше подходит к ассоциативным, "автоматическим", толкованиям "Тиккуне ха-Зохар", чем к толкованиям самого "Зохара" и *Саба де-мишпатим*, носящим творческий, созидательный, эротический характер.

<sup>184</sup> См.: текст статьи по месту сноски 127.

<sup>185</sup> Я собираюсь подробно остановиться на этом в своей работе о *Сефер Йецира*.

<sup>186</sup> Прит. 9:4. Это слова мудрости, с которыми совпадают слова блудницы (там же, 9:16).

<sup>187</sup> См.: *Liebes Y. Keizad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9). С. 30.

188 Чис. 12:8.

189 См., например, Зохар I, 2366. См. также прим. 48.

190 См., например, Вавилонский Талмуд, в начале трактата "Йома".

191 Втор. 33:1; Пс. 90:1. См. замечания Шолема в его книге (прим. 3).

С. 396. Об эротических отношениях Моисея со сферой божественного см.: *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabbalat ha-Ari* (прим. 144). Кстати, согласно "Тиккуне ха-Зохар" лишь Моисею, с которым идентифицирует себя автор книги, удастся попасть к обитающей в башне "дочери царя", в то время как попытка р. Хамнуны-сабы оказывается неудачной. См. об этом подробно в статье Гольдрайха (прим. 117). С. 484-491. Мне кажется, что автор "Тиккуне ха-Зохар" полемизирует с рассматриваемыми словами *сабы*, который также идентифицирует себя с Моисеем и с возлюбленным Торы. В талмудической литературе и в "Зохаре" невестой Моисея иногда является Тора, а иногда - *Шехина*. Поэтому в лурианской каббале "дочь царя" из рассматриваемого нами фрагмента отождествляется с *Шехиной*. Недавно Э. Вольфсон (см. прим. 182) выдвинул предположение, что это отождествление существует и в самом "Зохаре".

192 Вавилонский Талмуд, Эрувин 54б.

193 Прит. 5:19.

194 Об этом талмудическом толковании и его использовании в каббале см.: *Liebes Y. "Tarin urzilin de-ayalta" — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato* (прим. 152). С. 137-144, 166-169.

195 Мишне Тора V, 1, 22:20-21.

196 Вавилонский Талмуд, Песахим 49б.

197 Втор. 33:4.

198 Вавилонский Талмуд, Моэд катан 16.

199 Песн. 7:2.

200 В своей книге (см. прим. 83), в словарной статье *гм* ("тело"), я отметил несколько десятков словосочетаний и указал сотни мест, в которых это слово используется для обозначения Божества.

201 Там же. С. 234, 235.

202 В вышеупомянутой книге, в словарной статье *гм* я отметил несколько десятков словосочетаний и указал сотни мест, в которых Божество называется *гм*.

203 В соответствии со стихом "Мужчиной и женщиной сотворил их и благословил их, и нарек им имя человек (*гм*) в день их сотворения" (Быт. 5:2) и его талмудическим толкованием (Йсвамот 63а).

204 О сексе в "Зохаре" см. в кн. Шолема (прим. 3), с. 225-228; в кн. Тишби (прим. 1). Ч.2. С. 607-627; *Biale D. Eros and the Jews. N.- Y., 1992. P. 109-113.*

205 Быт. 28:17.

206 Зохар I, 150б.

207 Это один из примеров того, какую пользу можно извлечь из нового факсимильного издания экземпляра "Зохара", принадлежавшего Шолему и содержащего его примечания. Оно было издано с предисловием автора этих строк в Иерусалиме в 1992 г.

208 Эта антикаббалистическая книга являлась важной частью развернувшийся в Йемене полемики с каббалой.

209 Зохар I, 150.

210 *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22). С. 1-143, 200-205.

211 Зохар I, 147, 148.

212 Этот тяжкий грех - одна из основных тем сочинения *Саба де-мишна-*

тим. Еще один грех из сексуальной сферы - это грех Омана. Этот грех, с определенной точки зрения, является еще более тяжким, чем грех безбрачия. Об этом грехе в "Зохаре" и каббале я подробно писал в другом месте (см. ст. в прим. 49).

<sup>213</sup> Это описание легло в основу образа Лилит в книге Ариэлы Даям "На этот раз" (Иерусалим, 1986. С. 15). (Книга вышла под редакцией автора этих строк после смерти писательницы.)

<sup>214</sup> *Yalon H. Pirke lashon* (главы о языке). Иерусалим, 1971. С. 292-304. Йалон не приводит примеры из "Зохара" и не обсуждает словосочетание *מלך המלכות*. Это словосочетание (смысл которого - "мир греха" или "сфера сатаны") обычно переводится как "другая сторона" (в противоположность стороне святости) без сексуальной коннотации, которая присутствует, как мне кажется, только в обсуждаемом нами фрагменте "Зохара". Оно не встречается в текстах, предшествующих "Зохару", но "Зохар" использует его как устоявшееся понятие, отсюда — употребление множественного числа *מלכים* - для обозначения бесов и злых духов (см., например, Зохар II, 676; удивительно, что в продолжении этого фрагмента возникает необходимость объяснить это словосочетание: *העולם הזה הוא מלך המלכות*, букв. "другая сторона - это не то, что сторона святости"). Кстати, р. Моше де Леон переводит *מלך המלכות* как "другая причина" (см. фрагмент, цитируемый Элиотом Гинзбургом в его статье *Tiqse havdala ba-qabala ha-zoharit // Sefer ha-Zohar ve-doro* (прим. 9). С. 205.) Этот перевод свидетельствует о том, что р. Моше де Леон не вполне понимал некоторые моменты в "Зохаре" и, следовательно, не мог быть единственным автором "Зохара". См.: *Liebess Y. Kezad nithaber sefer ha-Zohar* (прим. 9).

<sup>215</sup> Ср.: "И обручу тебя верностью" (Ос. 2:22). См. также следующее прим.

<sup>216</sup> Зохар I, 148a. Ср. интерпретацию слова *רל* как мира чувств у Филона (*De Migratione Abrahami*).

<sup>217</sup> Зохар I, 147b. В этом же фрагменте описывается, как каждый из праотцев был вынужден пройти этот этап, пройти это место (*מלך המלכות* в сексуальном значении этого словосочетания) на пути к совершенствованию своих качеств. В отличие от праотцев народа Израиля Адам и Ной не выдержали этого испытания. О переходе Иакова см. также прим. 102.

<sup>218</sup> Быт. 32:25-33. Согласно мидрашу (и Раши) этот человек был ангелом-хранителем Исава.

<sup>219</sup> См.: Берешит рабба 70, 12: "Почему заплакал [Иаков, когда поцеловал Рахиль]? Потому, что увидел, как люди шепчутся друг с другом и говорят: «Зачем явился этот обучать нас сраму?»".

<sup>220</sup> Зохар I, 49b.

<sup>221</sup> После описания греха Евы и его связи со злым началом спрашивает р. Элиэзер: "Если так, где же его место на небесах, этого злого начала, что охватывает женщину?" И ему отвечает (по-видимому, отец, р. Шимон б. Йохай), что и в высших мирах, как у земного мужчины, злое начало находится слева (ср. Вавилонский Талмуд, Берахот 61a: "Две почки есть у человека, одна склоняет к добру, другая - ко злу. Очевидно, что добро - справа, а зло - слева. Ибо написано: «Сердце мудрого склоняется вправо, а сердце глупца - влево», (Еккл. 10:2)". — *Прим. перев.*). Иногда в талмудической литературе говорится о злом начале Святого, благословен Он (см. Вавилонский Талмуд, Йома 69b). См. также текст по месту сноски 106.

<sup>222</sup> Быт. 2:23-24.

<sup>223</sup> Из библейских стихов о первом человеке "Зохар" учит: "Тот, кто со-

единяется с женой своей, должен упрашивать и улаживать (קוּבַל) ее словами". קוּבַל в "Зохаре" обычно означает "смягчить наказание", но в данном случае это значит также "умилостивить", и, возможно, даже "рассмешить" согласно значению этого корня в арабском (كَبَلَ - "улыбка").

<sup>224</sup> См. прим. 204.

<sup>225</sup> *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Ari* (прим. 144).

<sup>226</sup> Одной из тем, которая до сих пор не обсуждалась исследователями (в том числе и автором этих строк в вышеуказанной статье), является вопрос об осознанности символичности символа в "Зохаре". Чрезвычайно поучительным в этом смысле является фрагмент: I, 153-154.

<sup>227</sup> Вавилонский Талмуд, Шаббат 55б и комментарий Раши. См. также прим. 96.

<sup>228</sup> Зохар I, 154.

<sup>229</sup> Быт. 29:31.

<sup>230</sup> מִחְמָה דְּסָאֵנִי בְּרַ נֶשׁ עֲרִיזָה דְּאִמְיָה.

<sup>231</sup> Быт. 29:18-26.

<sup>232</sup> Вавилонский Талмуд, Берахот 57а.

<sup>233</sup> Быт. 24:61.

<sup>234</sup> Зохар I, 50а (см. также I, 133а). Согласно Берешит рабба (60, 16): "Пока была жива Сара, пребывало облако над ее шатром... и горел светильник... когда же умерла она, не стало ни того, ни другого, когда же пришла Ребекка, все вновь стало как прежде". Облако и светильник - ярко выраженные символы *Шехины*.

<sup>235</sup> Вавилонский Талмуд, Киддушин 31б.

<sup>236</sup> Так, например, в рассказе, о котором речь шла выше (II, 94б; см. текст статьи по месту сноски 143), когда р. Йосе после своей беседы с *сабой* встретил р. Хийю, он воскликнул: "Насколько я счастлив, что узрел лик *Шехины*".

<sup>237</sup> Эти слова произносит р. Ицхак, встретив р. Йехуду (Зохар I, 135б).

<sup>238</sup> Мишна, Авот 3:2; Вавилонский Талмуд, Берахот 6а. В этих источниках явление *Шехины* истолковывается как вознаграждение за изучение Торы, а пребывания *Шехины* (хотя на более низком уровне) удостоивается и занимающийся Торой в одиночестве. Тем самым, безусловно, приуменьшается мифическая значимость *Шехины* и земной аспект ее проявления.

<sup>239</sup> Зохар III, 186б. Об этом я подробно писал в других своих статьях, указанных в прим. 152 (см. с. 152-154) и в прим. 144.

<sup>240</sup> Зохар II, 163б.

<sup>241</sup> При обсуждении раздела *Саба де-мишпатим* (см. текст статьи по месту сноска 186-199).

<sup>242</sup> В этом контексте, возможно, более понятными становятся слова "Зоха-ра" (I, 50а) о том, что человеку следует быть более осторожным, когда он находится в пути, ибо, пока он в своем селении, его охраняет жена, а за пределами селения — *Шехина*. Возможно, здесь идет речь о предупреждении половой распущенности, более частой, когда мужчина находится без присмотра жены.

<sup>243</sup> См. прим. 225.

<sup>244</sup> Зохар I, 50а.

<sup>245</sup> Ср. Вавилонский Талмуд, Сота 17а: "Мужчина и женщина удостоились - *Шехина* [пребывает] между ними".

<sup>246</sup> *Rabbi Jacob Emden*. Mitpahat sefarim. Алтона. 1768. С. 9а. Р. Яков Эмден пытается “спасти” это высказывание с помощью изменения версии и натянутого комментария. Однако, по его словам, он вообще-то не воспринимает свою попытку всерьез. О божественных качествах, приписываемых людям вообще и р. Шимону б. Йохою в частности, см.: *Liebes Y. Mitos leumat semel ba-Zohar u-ve-qabalat ha-Ari* (прим. 144).

<sup>247</sup> Исх. 23:17; 34:23.

<sup>248</sup> Зохар II, 38а.

<sup>249</sup> Там же, I, 2а.

<sup>250</sup> Этот парадокс упоминается в “Зохаре” несколько раз (например, I, 96а). “Зохар” приводит и его объяснение (Зохар I, 246). *Сефират Бина* заключает в себе *сефирот*, находящиеся ниже нее и представляющие мужское тело. Последняя из этих *сефирот* - *сефират Йесод* - *metburgum virile*. А название всему дается согласно тому, что является последним (поэтому *сефират Бина*, включающая в себя нижние *сефирот*, и называется “мужским миром”).

<sup>251</sup> Зохар III, 201б.

<sup>252</sup> Там же, III, 596.

<sup>253</sup> См. в разделе Зохар и творчество. В третьей части (291б) р. Шимон б. Йохай восхваляет свои уста, говоря, что они подобны бьющему кпочу (ср. Мишна, Авот 2:8), а также относит к себе стих “...и река выходит из Эдена” (Быт. 2:10) - один из стихов, наиболее часто используемых “Зохаром” для описания божественной эманации. О божественных устах см.: Зохар III, 123а. В сочинениях Ицхака Лурии (*Shaar ruah ha-qodesh* (Врата духа святости). Иерусалим, 1912. 44а; *Shaar ha-yihudim* (Врата средств единения с Богом). Лемберг, 1856. С. 8 (4) можно найти “средство единения” (тип), с помощью которого каббалист выправляет (תקן) божественные уста. А согласно описанию р. Хаима Виталия в его автобиографии (*Sefer ha-hezyonot* (Книга видений). Иерусалим, 1954. С. 170) это “средство единения” использовалось также и для “выправления” уст человека, что приводило к возможности высказывать высшие тайны.

<sup>254</sup> См. об этом в моей книге (прим. 83), а также прим. 289.

<sup>255</sup> Указания источников, этимологические замечания, а также установление языковых связей между словами “уста” (פה) и “поцелуй” (קִּיּוּץ) см. в моей книге (прим. 83). С. 135, 137.

<sup>256</sup> См. словарь *Маарих* р. Менахема де Лонзано, статья קִּיּוּץ: “В “Зохаре” (гл. Цав, с. 54) видно, что так называются уста, и мне кажется, что происходит это слово от арабского “поцелуй”. По-видимому, р. Менахем имеет в виду глагол קָצַץ, который в разговорном арабском (и в персидском) означает “поцеловать”. См. также слова р. Менахема в словарной статье קִּיּוּץ. “В «Зохаре» так называют иногда קִּיּוּץ קָצַץ” (букв. “основание женщины”; очевидно, имеются в виду половые органы). И вот что сказано в главе “Ущерб” [Вавилонский Талмуд, Гиттин 58а]: “...а некоторые говорят, что [Иерусалим был разрушен] из-за двух фитилей в одном святильнике [символ разврата]”.

<sup>257</sup> Например, в книге *Ган ха-мелех* (Царский сад) — комментарий “Зохара”, написанный р. Нафтали Бахарахом и имеющийся пока лишь в рукописном варианте (см.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabbalato shel baal Emeq ha-melekh* (прим. 88). С. 111. Прим. 82). Иногда это прозвище р. Шимона б. Йохая встречается и в опубликованном сочинении р. Бахараха - *Emeq ha-melekh* (Царская долина). Амстердам, 1648. С. 8 (4) в предисловии (это место мне указал А. Элькаям).

<sup>258</sup> Так называется Реш-Лакиш р. Меира в ситуации, когда Реш-Лакиш удивлен и возмущен: "Святые уста могли произнести такое?!" (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 23а, 24а).

<sup>259</sup> Зохар III, 296. Подробнее об этом см.: *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22).

<sup>260</sup> Зохар III, 61а. Этот фрагмент "Зохара" является одним из источников, повлиявших на формирование понятия *цаддик* в хасидизме.

<sup>261</sup> *Liebes Y. Ha-mashiah shel ha-Zohar* (прим. 22. С. 143, 144).

<sup>262</sup> Зохар III, 69а.

<sup>263</sup> Зохар II, 98б: "Саба, саба, если все это знаешь ты, скажи и не бойся, скажи слова твои, и просят слова в устах твоих". Источник этого изречения - в Талмуде (Берахот 22а).

<sup>264</sup> Еккл. 5:5. Вавилонский Талмуд (Хагига 15а) относит этот стих к Элише б. Авус, образ которого представляет собой прототип неправильно ведущего себя мистика. См.: *Liebes Y. Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiq ha-talmudit* (прим. 122).

<sup>265</sup> Этому рассказу посвящена другая моя статья (прим. 152).

<sup>266</sup> Зохар I, 96б.

<sup>267</sup> Об этом выражении см. прим. 138.

<sup>268</sup> О запрете на раскрытие каббалистических тайн за пределами Земли Израиля, принятом Ицхаком Лурией и его учениками, см.: *Liebes Y. Li-demuto, ketavav ve-qabbalato shel baal Emek ha-melekh* (прим. 88). С. 104-106.

<sup>269</sup> Еккл. 10:17.

<sup>270</sup> Зохар III, 59б.

<sup>271</sup> Однако в другом месте: "«Царь свободный» - это святой, благословен Он" (там же, I, 95б).

<sup>272</sup> Там же, III, 79б. Ср.: Мишна, Авот 6:2 "Свободный - это только тот, кто занимается Торой".

<sup>273</sup> Ср. взаимоотношения р. Нахмана из Браслава со своими хасидами (см.: *Liebes Y. Ha-tiqun ha-kelali shel rabbi Nahman mi-Brazlav ve-yahaso la-shabtaut* (прим. 49). С. 205-207).

<sup>274</sup> Зохар III, 59б.

<sup>275</sup> Мишна, Таанит 3:8.

<sup>276</sup> Дождь воспринимается как соитие не только в древних религиях, но и в талмудической литературе, и в книге "Зохар".

<sup>277</sup> Пс. 133:1.

<sup>278</sup> Берешит рабба 33, 3 (на эту параллель мне указала Мелила Хельнер-Эшед).

<sup>279</sup> *Sefer toldot ha-Ari* (Родословная Ицхака Лурии). Иерусалим, 1967. С. 200-202.

<sup>280</sup> Эротические описания процесса изучения Торы см. прим. 186-199.

<sup>281</sup> Авот де рабби Натан / Изд. Шехтера. Нью-Йорк, 1967. С. 18 (4) (версия А, гл. 8): "«И приобрети себе друга» (Мишна, Авот 1:1). Как это понимать? Это учит нас тому, что стоит человеку приобрести себе друга, с которым он и ел бы, и пил, и читал Писание, и учил Мишну, и спал, и открывал бы ему все свои тайны - и тайны Торы, и тайны обыденной жизни". См.: *Liebes Y. Heto shel Elisha, arbaa she-nikhnesu la-pardes ve-tiva shel ha-mistiq ha-talmudit* (прим. 122). С. 138-141.

<sup>282</sup> Вавилонский Талмуд, Бава мециа 84а.

<sup>283</sup> Зохар II, 190б.

<sup>284</sup> Там же, III, 556.

<sup>285</sup> *Liebes Y.* "Tarin urzilin de-ayalta" — drishato ha-sodit shel ha-Ari lifne mitato (прим. 152). С. 149-164.

<sup>286</sup> *Yosef Gikatila.* Sefer Meshalim (Книга притч). Цфат, 1992. С. 16-18.

<sup>287</sup> Ср. מוֹרֵה בְּרַיָּה — постоянное прозвище р. Шимона б. Йохая в "Зохаре".

<sup>288</sup> При этом речь не идет об изучении галахи. См. прим. 290, 293, 295, 298, 300, 301. Даже там, где можно было бы ожидать использования слова "Тора", здесь употребляется слово "мудрость" (см. прим. 292), которое является одним из наиболее частых названий каббалы в "Зохаре" (см. прим. 21).

<sup>289</sup> См.: Сифре Бемидбар, разд. *Бе-хаалотха*; Бемидбар рабба 13, 19; Зохар III, 220. В этих источниках говорится о Моисее (см. ниже), однако в другом месте "Зохара" (II, 866) то же самое относится уже к р. Шимону б. Йохая: "И отделил (זָמַח) от духа, который на нем, и возложил на семьдесят мужей, старейшин" [Чис. 11:25; этот стих лежит также в основе источников, указанных в начале этого примечания, см. также прим. 50] — как светильник, от которого можно зажечь множество других, и от его пламени не убудет, так и р. Шимон б. Йохай... он светит всем, и огонь его не гаснет и не убывает". Ср. со словами р. Аббы — Зохар III, 1446 (*Идра рабба*). Подчеркнем, что только в произведениях Гикатилы свет светильника — мудрость учителя — увеличивается, когда он зажигает других. Стоит отметить, что в "Зохаре" и вообще в каббале образ светильника используется и при описании процесса эманации (פְּלִיטָה): когда более низкие слои действительности получают свет от тех, что находятся над ними (и вышеупомянутый стих, по-видимому, является источником использования корня זָמַח в этом смысле). Проф. Идэль указал мне, что уже сврси, цитируемые Юстином-мучеником (II в.), использовали образ светильника для описания эманации.

<sup>290</sup> См. прим. 288.

<sup>291</sup> См. Вавилонский Талмуд, Таанит 7а; Маймонид. Мишне Тора I, 3, 5:13; Зохар III, 241а.

<sup>292</sup> См. прим. 288. Однако согласно Талмуду (см. прим. 294) изучающий Тору в одиночестве отдает свою мудрость Торе.

<sup>293</sup> См. прим. 288.

<sup>294</sup> Ср.: "Как огонь не горит один, так и слова Торы не сохраняются у одного" (Вавилонский Талмуд, Таанит 7а). В "Зохаре" также упоминается мыкание (III, 166а). Нечто подобное см. также: III, 168а; 188а; 1916. Однако там этот образ является не метафорой совместного изучения Торы, а метафорой тягот и страданий. Им должны подвергнуться некоторые люди, для того чтобы в них просиял свет Торы (например, Авраам или дитя из главы *Балак* в "Зохаре"). Еще в одном месте (I, 187а) тот же образ — метафора левиратного брака. Ввиду всего вышесказанного представляется, что версия Гикатилы, являющаяся прямым развитием талмудической идеи, послужила источником для "Зохара", а не наоборот.

<sup>295</sup> См. прим. 288.

<sup>296</sup> В "Зохаре" ученики р. Шимона б. Йохая называются מְרַבֵּי. См. текст статьи по месту сносок 297, 299.

<sup>297</sup> См. предыдущее прим.

<sup>298</sup> См. прим. 288.

<sup>299</sup> См. прим. 296.



- <sup>300</sup> См. прим. 288.
- <sup>301</sup> См. прим. 288.
- <sup>302</sup> См. прим. 9.
- <sup>303</sup> См. также свидетельства, приведенные в прим. 50.
- <sup>304</sup> Этот раздел (Зохар III, 127-145) подробно рассматривался мною в статьях, указанных в прим. 9 и 22.
- <sup>305</sup> Зохар III, 128а. См. мою статью, указанную в прим. 22. С. 156-165.
- <sup>306</sup> См. мою статью, указанную в прим. 22. С. 182-191.
- <sup>307</sup> См. соответствующую статью в словаре Liddell & Scott.
- <sup>308</sup> Платон. Пир 177.
- <sup>309</sup> Зохар III, 134а.
- <sup>310</sup> *Rosen S. Plato's Symposium*. New Haven and London. P. 36. Ср. использование этого глагола и производных от него существительных в контексте обсуждения заботы о теле и душе в платоновском диалоге "Горгий" (Платон. Горгий 504). Об обсуждении той же темы в "Зохаре" см. мою статью, указанную в прим. 22.
- <sup>311</sup> *Sefer toledot ha-Ari* (прим. 279). С. 179, 180.
- <sup>312</sup> Об этом личном моменте в каббале Ицхака Лурии см. мою статью, указанную в прим. 152.
- <sup>313</sup> О некоторых из этих случаев см. в моей статье (прим. 22). С. 90-118. См. также другую мою статью (прим. 88). С. 120-121. О р. Моше Кордоверо и р. Шимоне б. Йохас см. прим. 60.
- <sup>314</sup> *Rabbi Moshe Haim Luzatto*. *Adir ba-marom* (Могучий в высотах). Варшава, 1886.
- <sup>315</sup> *Idem*. *Tiqunim hadashim* (Новые исправления). Иерусалим, 1958. С. 110-129.
- <sup>316</sup> Marsilio Ficino. In *Convivium Platonis: De Amore*. P., 1956.
- <sup>317</sup> Зохар III, 144а. См. также мою статью, указанную в прим. 22 (с. 174-180).
- <sup>318</sup> См. в статье, указанной в прим. 22. С. 92-94.
- <sup>319</sup> Одно из таких свидетельств можно обнаружить в написанной Порфирием биографии Плотина (*Порфирий*. Жизнь Плотина. Гл. 2). О втором свидетельстве в том же сочинении см. прим. 323. Еще одно свидетельство мы находим в другом произведении Порфирия, во фрагменте, сохранившемся в *Preparatio Evangelica* Евсевия Кесарийского (гл. 10).
- <sup>320</sup> Эти празднества назывались *Ta Platoncia*.
- <sup>321</sup> О такого рода совпадениях в отношении великих мужей (например, Моисея) рассказывается и в еврейской традиции. В отличие от Моисея, прожившего согласно легенде 120 лет, земной путь Платона длился 81 год, то есть количество лет, равное возведенному в квадрат числу муз.
- <sup>322</sup> Так говорится во фрагменте, сохранившемся у Евсевия (прим. 319).
- <sup>323</sup> *Порфирий*. Жизнь Плотина. Гл. 15.
- <sup>324</sup> Греч. *hieros gamos*.
- <sup>325</sup> Подобная роль в талмудической литературе отводится кохенам. "Когда приходили все евреи на праздник [в Храм], поднимали [кохены] перед ними завесу и показывали херувимов, обнимающих друг друга, и говорили: «Смотрите, любовь Вездесущего к вам подобна любви между мужчиной и женщиной»" (Вавилонский Талмуд, Йома 54а).

<sup>326</sup> См. прим. 68 в ивритском издании (*Plotinus. Encadot*. Иерусалим, 1978.

Т. 1.)

<sup>327</sup> *Morgan M. L. Platonic Piety*. New Haven and London, 1990. P. 80-99 (Chapter's title: "Philosophy, Desire, and the Mysteries in the Symposium"). Мопран ничего не говорит о платонической традиции после Платона. В произведениях Платона язык мистерий можно найти в основном в словах Диотимы.

<sup>328</sup> *Wind E. Pagan Mysteries in the Renaissance*. London, 1968. P. 156. См. также след. прим.

<sup>329</sup> Исследовательская литература в поддержку гипотезы наличия связей между древним иуданством и элевсинскими мистериями приведена в книге Вайнда (предыдущее прим.). Сам Вайнд эту гипотезу отвергает, но вместе с тем говорит о сходстве между этими мистериями и каббалой.

<sup>330</sup> См. прим. 259.

<sup>331</sup> В биографии Платона, написанной Диогеном Лаэртским (см. изд. R.D. Hicks, в серии Loeb Classical, 1950. п. 2. С. 276-278).

<sup>332</sup> Этот вариант (вместе с прочими) сохранился в биографии, написанной Диогеном Лаэртским (см. предыдущее прим., п. 45. С. 316).

<sup>333</sup> *Платон*. Пир 212-222.

<sup>334</sup> Греч. *Phileia Platonos*. Об этом мы узнаем из элегии, написанной одним из учеников Платона, Аристотелем. Эта элегия была исследована в книге моего отца Й.Г. Либесса (*Liebes Y.-G. Aplaton haayav ve-ishiyuto* (Платон: жизнь и личность)). Иерусалим и Тель-Авив, 1969. С. 124-127).

<sup>335</sup> *Liebes Y.-G. Op. cit.*

<sup>336</sup> *Idel M. Peraqim ba-qabala ha-nevuit* (Главы пророческой каббалы). Иерусалим, 1990. С. 137. Прим. 102.

<sup>337</sup> *Liebes Y. Sefer Yezira ezeh Shelomo ibn Gevirol u-ferush ha-shir 'ahavtiha'* (Книга Творения в произведениях Соломона ибн Габироля и истолкование его стиха "Я возлюбил ее")// *Reshit ha-mistiq'a ha-yehudit be-Eropa* (У истоков еврейской мистики в Европе) / Под ред. Й. Дана. Иерусалим, 1987. (*Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*. N 6 (3-4)). В особенности с. 99-120.

*Перевод с иврита Ури ГЕРШОВИЧА.*