

*В. Мерлин, Яд Вашем, Иерусалим,
merlinvster@gmail.com*

СОСУДЫ КАББАЛЫ: АРКАН И ПРОСТЫНЯ

Резюме: В статье делается попытка обосновать плодотворность «включенного» подход к изучению каббалы, соединяющего исследователя с изучаемым предметом. Каббала рассматривается как интертерриториальный проект, соединяющий онтологические регионы посредством интертекстуального захвата или семантического отбора. «Безграничный компаративизм», представленный в Зоар сопоставляется с ностратическими и кросскультурными исследованиями. Дерево сфирот рассматривается как семантическое погружение в слово «Каббала» и как его интертекстуальное раскрытие.

Ключевые слова: Каббала, интертекстуальный подход, кросскультурные исследования

Valery Merlin, Yad Vashem, Jerusalem

THE TWO KABBALISTIC VESSELS: THE LASSO AND THE VEIL

Abstract: In contrast to “uninvolved” approach, this study is a joint venture, as it aims to co-relate the scholar with the studied subject, the Kabbalah being considered an interterritorial enterprise connecting the ontological domains through intertextual capture or through semantic screening. “Comparativism with no limits” as displayed in the Zohar is paralleled to nostratic and cross-cultural studies, and the Sefirotic tree is represented both as a semantic immersion into the word *kabbalah* and as its intertextual deployment.

Keywords: Kabbalah, intertextual approach, cross-cultural studies

В 1988 году в академической иудаике произошло событие, которое было позже обозначено как «революция» и «коперниканский переворот» — была опубликована книга Моше Иделя *Каббала: новые перспективы*. «Абстрактному» подходу Гершома Шолема Идель противопоставил исследования Леви-Стросса, Мирче Илиаде, Поля Рикера. В его намерения не входила реализация этих перспектив: свою задачу Идель видел в изучении культурных практик, стоящих за каббалистическими текстами. Главный упрек Шолему заключался в том, что он видел в каббале «еврейскую мистику» и увлекался теософскими схемами в ущерб экстатической и теургической практикам. Исследователь каббалы не должен быть каббалистом, утверждал Идель. То есть не должен быть «мистиком»¹. Но вместе с мистикой была выброшена за борт философия каббалы: Иделя интересуют только этология — «характерологические» моменты каббалистических концепций.

Это была не коперниканская, а птолемеява революция: гелиоцентрическую систему сменило множество «эпициклов». Идель начинает с подхода к предмету, конструирующего сам этот предмет. Он перечисляет восемь подходов (approaches) к изучению религий, начиная с философского и кончая когнитивным — переходя от абстрактно-теоретического уровня к действенно-человеческому.² В этой ступенчатой схеме нетрудно увидеть дерево сфирот. Свой собственный метод Идель называет «эклетицистическим»: это Мальхут, сосуд сосудов. Если добавить сюда неназванную герменевтику — интерпретацию как таковую, соответствующую сфират Бина, то обнаруживается полная схема из десяти сфирот. Невовлеченный интерпретатор каббалы впадает в каббалистику, или же сама каббала проявляет себя как предмет, который включает в себя свои интерпретации — даже те, которые отрицают этот предмет.

Идель — крупнейший знаток каббалы: было бы странно утверждать что-либо другое. Но его научная цель — инструментальное объяснение знания, заведомо менее богатое, чем само знание. Каббалу Идель объясняет с помощью *подходов* и *методов*. У меня более скромная задача — научиться методу, усвоить подход к предмету из самого предмета. Все мы пользуемся каким-то инструментом и принадлежим к какой-то территории. Моя территория — филология. Я имею дело с текстами и не

¹ Idel, M. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press, 1988. P.26. Ср. утверждение о том, что употребление термина «мистицизм» в трудах израильских ученых — результат империалистического экспорта христианской традиции (Huss, B. *The Mystification of the Kabbalah and the Modern Construction of Jewish Mysticism* Ben Gurion University Review, Summer 2008: http://w3.bgu.ac.il/heksherim/review/pages/articles.aspx?article_num=28).

² Idel, M. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest 2005. p. 4–8.

претендую на обладание глубинами. Но как филолог я хотел бы заметить, что слово *каббала* означает «получение», и если каббала это сосуд, то этот сосуд вмещает *некаббалистическое* содержание. Не исключено, что занимаясь историей и филологией, мы практикуем каббалу, хотя именно об этом и не знаем.

«Каббала и астрофизика», «Каббала и генетика», «Каббала и правильное питание». Заглавия этого типа бесчисленны. Никто не знает, что такое каббала, но с помощью каббалы объясняют все что угодно. Но может быть каббала применима к любому предмету именно потому, что это способ понимания предметов. Каббалу можно и нужно сравнивать с генетикой, астрофизикой и с правильным питанием (поскольку питание это метафора понимания), чтобы понять, что такое *сама* каббала.

«Kabbalah and criticism» — название книги Харолда Блума, вышедшей еще в «дореволюционный» период. Блум связывает каббалу с интерпретацией, в том числе с интерпретацией каббалы. В дереве сфирот он видит модель текстуальной узурпации. Подобно тому как низшая сфира принимает свет высшей и «одевает» этот свет, интерпретатор подменяет свой предмет тем *как* он его интерпретирует.³ С этой интерпретацией нельзя согласиться именно вследствие узурпации предмета. Блум не учитывает, что диалектика света и сосудов разыгрывается внутри каждой сферы. 'Ein `or bli kli: (Sefer Sha'arei Leshem 1:13) нет света без сосуда. Не существует чистого света, который можно замутнить или исказить. И это не значит, что свет «всегда уже» замутнен. Если свет светит, значит, существует понимание света: свет-в-себе не отличается от тьмы. Но свет, освещающий все, кроме самого себя, это и есть понимание — свет, *вмещающий* сосуд.

Речь идет о первом и безусловном Начале, и это начало двойственно: свет со-в-местим с сосудом. Гуссерль начинает построение теории с первого шага — с усмотрения первоочевидности. Каббала начинает с Начала — с того момента, в котором построение теории и сама теория еще не различаются. Начало каббалистической практики — *кавана*, направленность сознания на то, что ему открывается. В точке начала еще нет ни Бога, ни субъекта. Начало *дано*: то, что дано неотделимо от того *как* оно дано: акт дарения это и есть сосуд данности.

В «Зоаре» имя первой познаваемой сферы Хохма интерпретируется как *коах ма*, сила «что». Сотворение мира начинается с вопроса «что это», подразумевающего что нечто существует. В этом вопросе теория не отделена от практики: каббалистическая теория действительна, а практика концептуальна. В *коахма* присутствует *коах ми*, сила «кто»: в данности объекта открывается дающее себя Дарение. Коментатор «Зоара»

³ Bloom, H. Kabbalah and Criticism. New York: Seabury Press, 1975. Ср. дерридианское истолкование этого тезиса, из которого выводится дерридианство самой каббалы: Кильхер, А. Б. Языковой миф каббалы и эстетический модернизм // Немецкое филологическое литературоведение наших дней. СПб., 2001, с. 445–474.

связывает Откровение с тем моментом, когда сам познающий приобретает мужскую силу⁴: сознание направлено на то, что открывается в объекте, и открывает себя в этой направленности. Поскольку Откровение не дано, а открывается, вопрошающая сила это не только интенциональный, но и герменевтический акт.

На первый взгляд совмещение света и сосудов — разновидность «корреляционизма», т. е. утверждение: то, что мы знаем о мире — это то, что *мы* о нем знаем. Но сильный корреляционизм, как показал Мейассу, содержит в себе свое отрицание. Если мы знаем только то, что мы знаем, то в нашем знании присутствует некий остаток — Непознаваемое. Этот остаток содержится в самом нашем знании: феномен со-вмещен с вещью в себе. Лурианская каббала репрезентирует вопрошающую силу как *цим-цум*, самосокращение: бесконечный свет отступает, создавая в своем центре место пустоты. Выше сфират Хохма — сфират Кетер, бесконечность, о которой мы не можем ничего сказать: высшая мудрость это знание о неизвестном. Экстатический сосуд не узурпирует свет, а позиционирует его — возвращает на его собственное место. Сосуд не вмещает, а размещает: это не сосуд, а территория.

«Зоар» — книга комментариев: «двое мудрецов встречаются над страницами Торы»⁵. Мудрецы встречаются в пути — *по ходу* комментария или в пещере — погружаясь в комментируемый текст. Способ погружения — выход в интертекст, сближение параллельных фрагментов на основе лексического совпадения. Встреча комментаторов обусловлена встречаей цитат: диалог возникает в момент со-в-падения.

Иделю принадлежит термин *арканизация* (от лат. *arcanus* ‘тайна, секрет’). Речь идет о «сознательных или бессознательных попытках ввести тайну в канонический текст»⁶ За рамками определения остается тот факт, что средство арканизации — интертекст: ключом к тайне текста признается другой текст. Идель противопоставляет интертекстуальности интеркорпоративность, имея в виду «скрытые соответствия между исторически и концептуально различными корпусами».⁷ Но интертекст это и есть та сила и средство, которая сближает тексты «поверх барьеров». С помощью интертекста каббалист *заарканивает* Тайну: паронимическая игра это и есть аркан каббалиста.

Сила аркана в том, что «странные» и «случайные» сближения выявляют глубинные семантические связи. Русское слово *аркан* — заимствование из тюркского, восходящее к протоалт. *erka> евроаз. *rVkv ‘вязать, привязывать’. Соответствующий индоевропейский корень — *(o)reg’[a]-

⁴ Rabbi Moshe Mordekhai Zakut. Perush Zohar: Ba-Midbar, 782.

⁵ Либес, Й. Зоар и эрос // Вестник Еврейского университета, № 4 (2000). С. 224.

⁶ Idel, M. Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. Yale University Press, 2002, p. 167.

⁷ Ibid, p. 252.

имеет значение «выпрямлять, вытягивать вперед, направлять; цепочка следов, линия». Сюда же относится греч. ἀράχνη ‘паутина’, иврит. ‘arig’a ‘плетение’.

Танахический термин *raḳi’a* ‘небесный свод, firmament’ (< rk’ ‘рассти- лать’) восходит к той же корневой группе: «И создал Бог *raḳi’a* и отделил воды, которые под *raḳi’a*, от вод, которые над *raḳi’a*» (Быт 1:7). Вполне адекватным был бы другой перевод этого термина — интертекст, переплетение. Граница между территориями не принадлежит ни одной из территорий: это план совместности, место со-протяжения: «и дух Божий носился над водами».

Метод «Зоара» — компаративизм без берегов, интертекстуальность как таковая — без условий и компромиссов. Все начинается с «априорного синтеза» — с акта совпадения⁸. Совпадение конструирует пространство совместности, т. е. мир: в этом смысле интертекст предшествует тексту. Интертекстуальность ахронична: «в Торе нет раньше и позже», но не антиисторична, поскольку сама история это поле совпадений: мессианский процесс разыгрывается на самых разных текстуальных площадках.

Компаративизм без берегов не имеет ничего общего ни с эпистемологическим анархизмом, ни с альтернативными логиками и соотносится с ними лишь постольку, поскольку принадлежит пространству методологической рефлексии. Скорее это методологический минимализм — компаративный метод в рамках самого метода (предполагающий возможность сравнения *методов*). Минималистом был В. Иллич-Свитыч, использовавший метод сравнительно-исторического языкознания, но отказавшийся от его территориальных ограничений: в этом смысле ностратика — это индоевропеистика без берегов.

В современных типологических исследованиях языковое родство понимается как лингвистическое расстояние. Этот показатель вычисляется на основе самих компаративных процедур и не совпадает с ареальной близостью: фактически любая макросемья имеет родственников на других континентах. На фоне регулярных соответствий *выскакивают* (по выражению С. А. Старостина) посторонние этимологии, но именно эти закадровые случаи и создают отношение внесемейного родства, подобно тому как в ядерной физике *странные частицы* несут энергию *сильных взаимодействий*. Ссылки на «миграцию» не объясняют тех случаев, когда родственные языки разделены во времени⁹, и поскольку случаи соответствия устанавливаются самим лингвистом, точнее было бы говорить о миграции метода.

⁸ Субстанциональную теорию совпадений в контексте каббалы и спекулятивного реализма разрабатывает Йозель Регев (см. его книгу *Коинциденология. Краткий трактат о методе*. М.: «Транслит» (в печати)).

⁹ Ср. соответствия между баскским и шумерским языками, разделенными промежуток в три тысячелетия: Babaev, K. Once Again on the Comparison of Personal Pronouns in Proto-Languages // Вопросы языкового родства, № 1, 2009. С. 45.

В наиболее простом, буквальном смысле каббала — это игра с буквами. Прежде чем объяснять этот «культурный феномен», необходимо понять его функцию: комбинаторика, не ограниченная пространством текста, строит неограниченную территорию. Территория не предшествует игре — ни как «трансцендентное единство апперцепции», ни как «тело без органов». Игра и территория симультанны, но территория игры превышает игровое поле.

Территорию нельзя построить, находясь на той же территории. Территория замыкается только на другой территории: чтобы замкнуть территорию, ее надо разомкнуть. План совместности проецируется в «опыт» и в «теорию» — в представление представления, которое уже не является представлением букв. Территория погружается в территорию, сосуд одевается в сосуд: пространство априорного синтеза — это пространство синтеза пространств.

Техника создания Голема, восходящая к «Сефер Йецира», заключается в том, что каждая буква алфавита комбинируется со всеми остальными буквами, а затем с каждой буквой Божественного Имени, и эта процедура распространяется на семьдесят языков мира¹⁰. Каждое расширение комбинации повышает уровень обобщения, выходя в конце концов на полную территорию, включающую самого практикующего субъекта. При этом уже минимальная комбинация, поскольку она не имеет априорного «места», строит полную территорию: игра означающих охватывает *все*. Голем — это самореализующая тотальность языка, и поскольку дополнения к тотальности не существует, язык не может высказаться — Голем нем.

Каббалистическую комбинаторику часто сравнивают с генетическим кодом, объясняя это тем, что «генетическая информация хранится не в клетке». Между тем сущность аналогии заключается в том, что генетический код также имеет несколько уровней. Пара хромосом закручена в двойную спираль: цепочки перекрещиваются, образуя интертекстуальную структуру. Спираль обладает сверхскрученностью, что увеличивает число сцеплений: на пересечения первого порядка накладываются дополнительные перехлесты: известно, что чем дальше гены находятся друг от друга в хромосоме, тем чаще между ними происходит кроссинговер. Сверхскрученность спирали может означать, что спираль закручена в четвертом измерении, но поскольку эту закрутку мы не видим, мы понимаем дополнительные пересечения как «странные сближения» — необъяснимые рекомбинации хромосом. Это не значит, что генетический код хранится *где-то в другом месте*. Наоборот, четвертое измерение — это собственное пространство кода, интертекст.

¹⁰ Idel, M. Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: State University of New York Press, 1990. p. 11; Idel, M. Kabbalah and Interpretation. P. 266.

«Бывают странные сближения», говорил Пушкин, но у самого Пушкина сближения бывают только странными¹¹. Бывают и другие термины — «культурно-историческая телепатия» (Бахтин), «резонансное пространство литературы» (В. Н. Топоров). Странное вводится в берега, но остается странным: терминология не объясняет как резонируют и диалогизируют тексты (поскольку бахтинский диалог — та же телепатия: полемика с голосом другого в отсутствие самого другого). За странностью далеко ходить не надо: в «диалоге» диалогизирует сам Бахтин, противопоставляющий диалогизм монологизму, а тексты литературы резонируют не где-нибудь, а в тексте филолога, провоцирующего резонанс и замыкающего его контур своим текстом.

С. Бочаров, ссылаясь на Бахтина и Топорова, предлагает свой термин — *генетическая память литературы*, имея в виду в виду, что генотип не совпадает с фенотипом — интертекстуальность не покрывается цитатностью. Но интертекст в принципе лежит вне оси времени. Комбинации текстов имеют не больше ограничений, чем комбинации букв. Бочаров отмечает, что генотип полнее выражают не более раннее, а более поздние тексты. Наследство переходит не от отца к сыну, а от сына к отцу, но это только доказывает, что интертекст не имеет ничего общего с наследованием. Нестранных сближений не бывает: родственников ищут за пределами семьи, и может быть само родство — это перевернутое мессианство.

Безбрежность компаративизма не означает сравнимость всего со всем. Сочетаемость текстов имеет границы, но они зависят только от того, сочетаются тексты или не сочетаются. Берега — это скорее территориальные ограничения. Территории, т. е. соображения совместимости/несовместимости, «выносятся за скобки». Сравнение *сближает* объекты создавая третью (или скорее первую) территорию — пространство самой конфигурации¹². Это значит, что сравнимы только несовместимые объекты: сближение обусловлено конфигурацией, а не территорией. Разумному совету не путать божий дар с яичницей противостоит каббалистический принцип «что наверху, то и внизу». С точки зрения каббалы сравнение божьего дара с яичницей — это хорошее сравнение именно потому что

¹¹ А. Жолковский определяет инвариант Пушкина как «объективный интерес к действительности, осмысляемой как поле взаимодействия амбивалентно оцениваемых начал» (Инварианты Пушкина // Труды по знаковым системам, вып. 11: Семиотика текста. Тарту, 1979. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 467). с. 3–25.

¹² В Талмуде аналогичную функцию выполняют пограничные и парадоксальные объекты (сумерки как совмещение дня и ночи, находка как совмещение кражи и легальной собственности). Совмещая несовместимое, «еврейская логика» обостряет закон противоречия и в этом смысле не отличается от аристотелевской логики (ср. Schumann, A (2011) «Preface» // History and Philosophy of Logic (Special Issue: Modern Review of Judaic Logic), 32.1, 1–8.

эти две вещи нельзя спутать. Божий дар — это сочетание Отца и Матери (zivug 'ab'a ve-'ima'), производящее новые души — проекция небесного плана в земной. Формула яичницы — сочетание двух яиц в плане сковородки. Фигура сравнения — слияние двух фигур в конфигурацию и двух текстов в интертекст: чтобы слияние произошло, необходимо *разбить сосуды*.

Интертекст — это только орудие захвата, *point de caption*. Само же событие интерпретации заключается в «слиянии горизонтов», которое требует *размыкания* горизонта — разгерметизации герменевтики. Средство размыкания — вопрошающая сила, исходящая от текста: «Содержание предания, которое к нам обращается... само задает нам вопрос и тем самым выводит наши мнения в сферы открытого»¹³. В терминах Лакана это *анаморфоз* — трансформация обратной перспективы: Орудие анаморфоза — Фаллос-Означающее: поскольку означающее принадлежит Другому, точка захвата совпадает с точкой поворота. Фаллос символизирует третья буква Божественного имени ו (вав) — «продолжение вниз» первой буквы этого имени ו (йуд). Строительство территорий начинается с минимального означающего — точки, которая не имеет измерений и поэтому принадлежит всем измерениям. В этом, вероятно, главная интуиция каббалы: промежуток — это не связка двух мест, а выход в другие связности.

Вначале была территория. Мир, Бытие, cogito — это разные способы обозначения первичной совместности, но совместность не может быть редуцирована к чему-то одному. Противопоставляя территорию земле, Делез обозначает *линию бегства*: территорию образует движение детерриториализации. Именно поэтому с делезовской территории невозможно убежать: тело без органов — это тюрьма. Но территория — это не тело, а размыкание тела в нетотализируемую полноту.

В «интертекстуальных исследованиях» интертекст понимается как «подтекст» или «цитатный фонд эпохи» — нечто имманентное тексту и эпохе. Филологический интертекст *интерриториален*, но речь должна идти об *интерритории*. Чтобы освободить интертекст, нужно детерриторизировать филологию, и здесь адекватной тактикой будет не линия бегства, а прыжок зайца — «немонотонная интервенция» (Негарестани) прерывание цитатности цитатой (*citare* — толкать).

Аверинцев определяет филологию как двуполярную науку: «На одном полюсе — скромнейшая служба «при косте», не допускающая отхода от его конкретности, на другом — универсальность, пределы которой невозможно очертить заранее»¹⁴. В лурианской каббале этому соответ-

¹³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М, 1988, с. 439.

¹⁴ Аверинцев С. С. Филология // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. с. 544.

ствуует *вторая беременность* (ibur bet): возвращаясь в утробу матери, сын провоцирует зивуг отца и матери. Углубляясь в текст, редуцируя его до слова и до буквы, каббалист расширяет его границы: чем больше редукции, тем больше территориальности. Буквальность и универсальность — это не два полюса, а два конца одного аркана.

Главное в определении Аверинцева — его беспредельность. Если территорию филологии нельзя определить заранее, то имеет ли филология *свою* территорию? Не требуется ли повторить определение, применив его к нему самому: собственное место филология находит на чужой территории, ее скромнейшая служба — территориальная интервенция?

«Разительные совпадения» традиций и культур отмечают представители московской семиотической (теперь — антропологической) школы¹⁵. При этом речь не идет о «типологии»: совмещение несовместимого предполагает неизвестный фактор или невидимое измерение. Невидимкой может быть и сам кросс-культурный метод, поскольку именно на территории метода невидимое к одному сводится вместе. То же касается «модальной методологии» Д. Зильбермана, цель которой «заполнить разрыв между западным и индийскими мирами философствования, ... «сстыковать» два альтернативных способа достижения контакта между этими двумя мирами».¹⁶ При этом автор доказывает, что индийское философствование — это и есть стыковка философий: модальная методология отражает саму себя.

В сущности здесь воспроизводится центральная ситуация «Зоара»: свидетель и участник совпадения совпадают, они завязаны в один узел. «Когда светит мысль и неизвестно, от кого она светит, тогда она одевается и скрывается внутри распознавания, и светит тому, кому светит и одно входит в другое, пока все не сольется воедино»¹⁷.

¹⁵ Цитирую «навскидку» тексты Вяч. Вс. Иванова в *Сети*: «Этот же *разительный пример* двойного образа привлек внимание Хлебникова... *разительное сходство* мифов и ритуалов Индии, Египта, древней Америки, касающихся «глаза бога» и ежегодного его обновления ... Вся программа развития семиотики, изложенная в этой статье, *разительным образом* напоминает ту, которая за 40 лет до этого была изложена в книге С. Morris...» Ср.: Николаева, Т. М. Поразительные совпадения двух текстов: загадка или нет? // О чем рассказывают нам тексты? М., 2012. С. 37–52.

¹⁶ Зильберман, Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998. С. 119–120.

¹⁷ Цит. по: Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар. Перев. и комм. М. А. Кравцова. М., 1994. с. 103. Ср. *дело диалога* И. Дворкина, которое состоит в том, чтобы «внешний и внутренний взгляд на бытие соединились в одно целое. В диалоге мы видим вещи и своим собственным зрением, и в перспективе другого лица» (Дворкин, И. Философия диалога в поисках пути. — *Філософські діалоги*. Киев, 2013. С. 116).

«Стыковка», т. е. зивуг — главная операция каббалы. Стыкуются когнитивный и сексуальный акт; третье совпадающее — само место совпадения, интертекст. Тема одного из фрагментов «Зоара» — воскрешение сына сонамитянки (4Цар 33–34). «Зоар» спрашивает: каким образом женщина узнала, что Элиша (пророк Елисей) — человек святой:

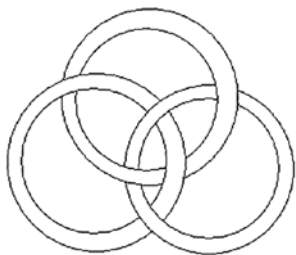
Знала только она, и не кто другой, потому что она стелила ему постель, когда он ложился, и убирала ее утром. Она постилала ему белую простыню, и поэтому знала — ведь пути мира таковы, что когда человек встает с постели, простыня на которой он спал, испускает запах падали. Но когда она убирала его простыню, она испускала аромат Эдема. (2:44а)

Запах падали (*reikha me-newala*) намекает на то, что в доме есть покойник, но тело святого источает не запах падали, а райский аромат: чудо преображения совершается на сцене письма. Воскрешая сына сонамитянки, Элиша ложится на мертвое тело своим телом, но поскольку тело святого — проводник верхнего влияния, он покрывает умершего небесным покровом — совмещает земную территорию с небесной.

Постилая простыню, сонамитянка забрасывает аркан в пространство святости. Воскрешая мертвое тело, Элиша притягивает улетевшую душу. Сближая «далековатые» тексты, каббалист тоже закидывает аркан, однако это орудие достигает дальше, чем входит в намерения интерпретатора.

Запах обладает реминисцентной силой. *Глетворный дух* — интертекстуальный сигнал. Русского читателя он ведет к Достоевскому — к *провонявшему* старцу Зосиме и к смерти Илюшечки «воскрешенного» в конце романа Алешей. Мы не можем игнорировать этот сигнал, потому что с ним связана третья параллель — воскрешение Лазаря: «Господи! Уже смердит, ибо четыре дня как он во гробе» (Иоан 11:39). Сестра Лазаря Мария помазала Господа миром и отерла его ноги своими волосами: она тоже вступила в интимную связь с божественным телом и и *заземлила* верхнее влияние. Мы не знаем, каким образом Евангелие отразилось в «Зоаре», но если бы знали, это ничего бы не прибавило к отражению. Простыня — экран, а волосы аркан Следа. На экране отражается арканизация — пересечение параллельных территорий. С равным правом можно предположить, что в евангельском эпизоде отразился каббалистический смысл, и что автор «Зоара» испытал влияние Достоевского, поскольку у Достоевского этот смысл выражен *сильнее*.

Бродский в одном из стихотворений загадывает загадку: *Только дверной проем знает: двое, войдя сюда, вышли назад втроем* («Раньше здесь щебетал щегол...»). Разгадка — арест, но можно расшифровать ее по-другому:



Аркан — расширенный узел. Узел — затянутый аркан. Связывая два конца, узел захватывает добычу:

«Двое — они же один, и один — он же трое» (Zohar 2:95a). «Когда двое занимаются изучением Торы, с ними пребывает Шхина» (Abboth 3:2). Два элемента образуют минимальную территорию, три — минимальную конфигурацию. Из трех петель состоит борромеев узел.

Правило аркана — третий не лишний. Компаративизм не имеет берегов, потому что он ограничен не двумя, а минимум тремя параллелями: конфигурацию замыкает третий. Кто этот замыкающий, мы не знаем, потому что нам неизвестна его территория. Получается, что именно третий ловит нас на аркан интертекста, выманивая в свое измерение. Отсюда другой парадоксальный вывод: понимание приходит после интерпретации. «Буква производит в человеке истину», говорит Лакан. Но скорее всего бросок аркана — это уже понимание или предпонимание — знание в каком направлении бросать аркан.

Другая формулировка того же правила — *женщина не беременеет с первого раза* (Midrash rabah. Bere'shit 60:9). Речь идет о стадиях исправления сосуда: первый зивуг открывает сосуд, второй его заполняет. Аналогичная ситуация разрабатывается в русском романе. В. Шкловский описал ее в терминах коннозаводства, противопоставив *производителю* — *пробника*: «Русская интеллигенция сыграла в русской истории роль пробников... Писатели тщательно рассказывали, каким именно образом их герои не получали того, к чему они стремились»¹⁸. Неудачная проба имеет когнитивную функцию: интеллигенция пробуждает интуицию. Татьяна, не получив того, к чему она стремилась, *начинает понимать* Онегина. Проба заключается в том, что героиня взламывает мужской сосуд — провоцирует верхнее влияние, чтобы оно *пролилось словами*, поскольку слова ее пробуждают.

Сонамитянка тоже пробует Элишу: «она расстилала белую простыню, и ни разу не видела на ней случайного» (2:44a). Ночная

¹⁸ Шкловский, В. Гамбургский счет. М., 1990. С. 186.

поллюция — проявление нечистоты по галахе, но в каббале случайная капля (טיפת קרר) — образ верхнего влияния. Души, возникшие из случайной капли, признаются более высокими по сравнению с душами, рожденными в супружеском союзе — они происходят непосредственно от Отца. Аромат Эдема, оставленный гостем на простыне, это и есть эквивалент случайной капли.

«Знала только она, и никто другой»: хозяйка приходила стелить постель и приходила одна: она спровоцировала Источник и подменила сосуд — вместо себя подстелила мертвого сына. В подмене участвует фонетика: shonamit ‘сонамитянка’, shosifa ‘простыня’, shoshabina ‘подруга невесты, приводящая ее к жениху’. Сонамитянка — сводня: она низводит верхнее влияние в сосуды, сближает праведника и падаль. К эпизоду воскрешения «Зоар» добавляет только простыню, но именно это добавление превращает библейское чудо в каббалистическое шоу: Отец и Мать сочетаются, чтобы воскресить мертвого сына, но сцена их семейного сочетания — простыня.

Йегуда Либес говорит о юморе каббалы¹⁹, но точнее назвать это качество странностью: простыня — это не только низкая, но и боковая сцена; она сдвигает канонический текст в неканоническое измерение, превращает раввинистический комментарий в каббалистический трактат. Принято читать «Зоар» как эзотерическую шифровку, но простыня — это не шифр, а шифт.

В русской поэзии XX века простыня — это аркан, на который ловится сама поэзия: *там простыни не смяты, там поэзия, так сказать, не ночевала* (Мандельштам, Разговор о Данте), как ловится на нее и «тлетворный дух»: *Запах тленья обморочно сладкий Веет от прозрачной простыни* (Ахматова). У Пастернака слово *простыня* употребляется 10 раз (возможно, в силу созвучия *Пастернак — простыня*). В «Детстве Люверс» *эти места на простыне* — это одновременно стыдная и высокая тайна²⁰. В «Докторе Живаго» 7 раз упоминается *белье*, в том числе сушка белья: «рубашки с тяжелыми, набрякшими рукавами, ... плохо выжатые простыни». Полотно, протянутое между небом и землей, насыщено смыслом. Белье необходимо выжать, как это умеет делать поэт: «а утром тебя я, поэзия, выжму во здравие жадной бумаги» — той же простыни.

Поэтическая простыня — экран каббалистического принципа «что наверху, то и внизу». Согласно обычаю Судного дня, в момент жертвоприношения между священником и народом опускали тонкую простыню (parshu sadin shel buts — Sefer khemdat yamim: Yom ha-kippurim, 7). Простыня, очевидно, была полупрозрачной: она разделяла сакральную

¹⁹ Либес, Й. Зохар и эрос // Вестник Еврейского университета, № 4 (2000). С. 224.

²⁰ В «Симптомологии русского тела» (М., 2006) я анализировал этот эпизод в свете «менструального комплекса» Пастернака, но существует и другая возможность — прочитать симптом матери как провокацию отца (aliyat mayin nukvin).

и профанную территорию и одновременно служила экраном/арканом сакрального. В «Зоаре» простираение простыни (parshu) отображается как истолкование (perush): открывая Тору посвященному, Всевышний в то же время набрасывает на нее тонкий покров, shoshifa zakik (2:99a). Здесь shoshifa — уже не простыня, а скорее вуаль невесты, предназначенной жениху. Поскольку вуаль проницаема, это не вуаль, а аркан. Под покровом вуали — третья территория, *taki'a*, место совмещения несовместимого.

3

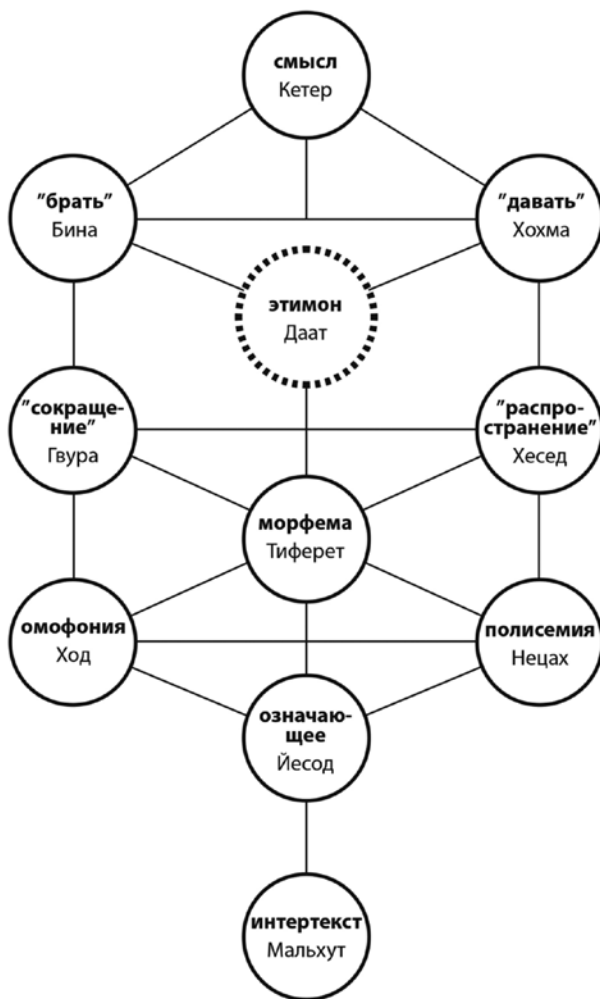
Самая устойчивая теоретическая схема каббалы — дерево сфирот. Не поняв строение этой схемы, нельзя понять *что* такое каббала. Сфирот обладают *коах ма*, силой «что»: это сосуды интерпретации. Вместе с тем это *сфирот бли ма*, сосуды без «что». Каббала — сосуд самой себя. Содержанием интерпретации является сама интерпретация: можно предположить, что это интерпретация *слова* «каббала».

Дерево сфирот — проекция человеческого тела, а человеческое тело — проекция дерева, растущего ветвями вниз: тело растет из корня головы. Тем самым подразумевается третья проекция: источник смысла — корень слова, интерпретация начинается с этимологии.

Из корня растут две ветви: правая символизирует принцип Милости, левая — Строгости (ограничения). Этому соответствуют энантосемия (совмещение противоположных значений) ностратического корня *КАР, означающего одновременно *давать* и *брать*. Ср. индоевропейские и афроазиатские рефлексy этого корня: и.е. *kap-, *ghab- 'to take, to seize, to give' лат. *habere*, русск. *ханать*, нем. *Gabe*; зап.-сем. *whb < афраз. *wahab- ~ *hVwab- 'to bring, give, take'; верхне-вост.-куш. ab 'to bring' сахо-афар. ab-it- 'to take for oneself'. Ядерным значением является, по-видимому, 'рука' (ивр. *kaf* 'palm', санскр. *gābhasti-* 'arm, hand'): ладонь руки может сжиматься и раскрываться, держать и нести, брать и давать. Этимология — объект реконструкции: она соответствует «невидимой» одиннадцатой сфире — *Даат*.

Семантика сокращения-распространения характерна для морфологических вариаций ивритского корня (*gabiah* 'сосуд' и *gav* 'спина, несущая поверхность' (т. е. территория), *kippel* 'складывать пополам' и *kefel* 'удвоение, умножение', *kibbets* 'сжимать' и *kafats* 'прыгать, распрямляться' (о пружине), *gvura* 'мужество' (название одной из сфирот) и *gvul* 'граница'). Та же семантика проявляется в названиях огласовок — *patach* 'открытая' и *katats* 'сжатая'. Слово פָּתַח содержит обе эти огласовки: глубинная семантика слова выходит в метаязыковой план.

Означающее обладает устойчивостью (Нецах) и богатством (Ход) — омофонией и полисемией (ср. лакановские *insistence* и *persis-*



tense). Оба этих качества проявляются в контексте, т.е. в сосуде интертекста. Самоуглублению интерпретации соответствует рекуррентная структура дерева — борромеев узел, завязанный в трех измерениях, плюс четвертое измерение — аркан (средняя линия).

С концепцией 10 сфирот связан, по-видимому, мидраш о четверых вошедших в Пардес, хронологически близкий *Сефер Йецира*:

Четверо вошли в Пардес: Бен-Азай, Бен-Зома, Ахер и рабби Акива.

Сказал им рабби Акива: «Когда вы достигаете плит чистого мрамора, не говорите: „Вода! Вода!“ — потому что сказано: „рассказывающий

небылицы долго не устоит пред Моими глазами» (Теилим, 101:7). Бен-Азай глянул — и умер; о нем Писание говорит: «Дорога в глазах Господа смерть тех, кто предан Ему» (Теилим, 116:15). Бен-Зома глянул — и повредился (в уме), и о нем Писание говорит: «Мед нашел ты — ешь в меру, а то пресытишься им и его изрыгнешь» (Мишлей, 25:16). Ахер — порубил насаждения; рабби Акива вошел в мире и вышел в мире» (В. Hagigah 14b).

Слово *пардес* означает «фруктовый сад». Центральный каббалистический трактат, посвященный дереву сфирот, озаглавлен *Пардес римо-ним*, «гранатовый сад». *ПАРДЕС* обозначает также четыре способа истолкования Торы. Первым трем способом мидраш придает негативный смысл: *Перуш* — простое, буквальное истолкование, неспособное *проникнуть внутрь* — Бен-Азай умирает на пороге текста; *Ремез* — «намек»: восприятие Торы как шифровки и кода — прямая дорога к сумасшествию; *Драш* — насильственная аллегория, уничтожающая ростки смысла. Адекватным признается только последнее — «тайное» истолкование, *Сод*. Рабби Акива вошел в мире и вышел в мире: тайну текста раскрывает интертекст — проникновение внутрь текста, раскрывающее его вовне. По крайней мере именно этот способ использует сам мидраш, включая в текст фрагменты других текстов.

Смысл текста — произрастание ростков смысла, т.е. дерево сфирот. Смысл перерастает себя, поскольку предполагает проекцию текста в другие измерения. Чистый мрамор похож на воду, но это уже не вода. Когда обнажится чистый שׁוּׁשׁ не говори מִים מִים : не продолжайте говорить *смысл, смысл!*, когда обнажится смысл смысла. Рефлексивная интерпретация выявляет структуру интерпретации, но эта структура лежит уже за пределами вербального. Структура — перегородка двух смыслов: *raki'a* отделяет верхние воды от нижних — воду от воды. Чтобы структура обнажилась, нужно повторить слово «вода» — удвоить означающее. Смысл смысла — число.

Два элемента объединяет третий. Буква мем символизирует нижние воды (מִים), буква шин — верхние (שׁמִים). Слово *мир*, שְׁלוֹם связывает мем и шин арканом буквы ламед.

Три матери: שׁ, מ, א (алеф, мем, шин) — в мироздании: ветер, и вода, и огонь. Небеса (שׁמַיִם) сотворены первоначально из огня (שׁוֹר), а земля сотворена из воды (מִים), а воздух (אֵוִיר) сотворен из ветра и устанавливает равновесие между ними (Sefer Yetsira 3:10)

В словах מִים и שׁוּׁשׁ между мем и шин стоит йуд, в Сефер Йецира между מִים и שׁמִים вторгается אֵוִיר . Йуд имеет числовое значение 10, и то же число имплицитно нарративная схема мидраша: четверо вошли в Пардес, трое вошли и не вышли, дважды прошел через ворота только один. $4 + 3 + 2 + 1 = 10$.

Десять сфирот группируются как $3 \times 3 + 1$, чему соответствует трое неудачливых интерпретаторов плюс Раби Акива²¹. Перед нами чистая каббала, хотя принято относить этот текст к другому корпусу. Принцип рефлексивной интерпретации выражает *число числа* — теория множеств. Именно числа объединяют бытие и мышление: с этой точки зрения с каббалой может быть сопоставлен «математический платонизм» Бадью.²²

Полное множество не полно без дополнения. Где двое, там и трое, а за третьим следует четвертый: (1) *Я рожден в ночь с второго на третье*; (2) *Меня преследуют две-три случайных фразы*; (3) *Когда после двух или трех, А то четырех задыханий, Придет выпрямительный вдох*; (4) *Три черта было. Ты — четвертый, Последний чудный черт в цвету*.

Третий-он-же-четвертый — Мандельштам. Серийная интервенция открывает перспективу, несводимую ни к чему одному — в том числе к Мандельштаму и каббале, но Мандельштам и каббала вписаны в эту перспективу и сосчитаны в этом ряду. Речь пойдет о множествах — не о разительных совпадениях, а о многоплановых конфигурациях.

Чтобы заметить приращение, достаточно расширить приведенные цитаты.

(1) *Января в девяносто одном Ненадежном году — и столетья Окружают меня огнем*. Поэт рожден на рубеже 90-х и 900-х — на пороге столетья, завершающего тысячелетье. Последовательность единиц — *со второго на третье* — переходит в последовательность сотен и тысяч, т. е. обозначает количество нулей в десятичных регистрах. Математическая сущность XX века — обнуление: *Сквозь эфир десятично-означенный Свет размолотых в луч скоростей Начинает число, опрозраченный Светлой болью и молью нулей*.

(2) *Как будто я повис на собственных ресницах В толпокрылатом воздухе картин Тех мастеров, что насаждают в лицах Подарок зрения и многолюдства чин*. Ресницы — ряд бесконечно малых величин, однако глаз, вмещающий бесконечное пространство, помещается на кончике ресниц. «Кончики букв наполнены глазами, и ресницы этих букв наполнены глазами» (Tikkunim 126b). Ресницы символизируют дифференциал — бесконечно малую величину, которая меньше всякой конечной

²¹ О «сверхполном числе, следующем за круглым» пишет В. Айрапетян: Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М., 2001. С. 254–260. Структура $3 + 1$ (три мушкетера и Д'Артаньян, трое братьев Карамазовых и Смердяков) рассматривается в книге: Степанов, А. Число и культура. М., 2004. С. 156–212. Здесь не учитывается гиперлинейность этой структуры: последний элемент противопоставляется всем трем элементам: счет идет не на единицы, а на множества. С этой точки зрения композиция двух множеств $3 + 1$ эквивалентна биекции 2×2 , откуда следует формула «Зоара» «Двое — они же один, и один — он же трое»: $1 = \{2\} = \{3\}$.

²² Horowitz, N. Reality in the name of God. N.Y., 2012. P. 59–106.

величины и все же не равна нулю. Речь идет о связи дифференциального и интегрального исчисления: *Неподкупное небо окопное — Небо крупных оптовых смертей; Касаемся крючьями малых, Как лёгкая смерть, величин.*

(3) *И дугами парусных гонок Открытые формы чертя, Играет пространство спросонок — Не знавшее люльки дитя.* Дуга — это разомкнутая окружность, пустой сосуд пустоты и вместе с тем аналитическое представление кривизны пространства, позволяющее наблюдателю одновременно находиться внутри и вовне.

(4) *Играй же на разрыв аорты С кошачьей головой во рту.* Кошачья голова интертекстуально соотносится с щучьей косточкой и кощеевой смертью (спрятанной на кончике иглы), т. е. с минимальным означающим — с хвостиком буквы Щ и ресницей буквы Й. Во рту — буква йуд, «дифференциал», сингулярность, не имеющая семантики. При этом сосуд имеет содержимое. *Кошачья голова во рту* имплицитно *взяв на прикус серебристую мышь*, а *мышь* вместе с *Марией Мнишек* из того же текста — фамилию *Мандельштам*, которую можно перевести как «буква во рту»: Mund — рот, Stamm/Stub — ствол, Buchstube — буква. Во рту — буквы М и Ш, два раза по три ресницы, материнские буквы мем и шин — в гематрии 300 и 600.

Слово *Мандельштам* можно перевести и как «миндальное дерево»: *чертова фамилия поэта (Что за фамилия чертова, Как ее не вывертывай, криво звучит, а не прямо) и черт в цвету* складываются в слово *черемуха*: *На меня нацелилась груша да черемуха — Силою рассыпчатой бьет меня без промаха.* Во рту — гроздь смысла или смысл зажатый в гроздь, т. е. дерево сфирот, поскольку само это дерево — единство концентрации и распространения. Важно не то, что Мандельштам «цитирует» каббалу, а то, что цитата из Мандельштама позволяет понять в каббале. Понять можно то, что 10 сфирот — это скорее гроздь, чем дерево — непрерывно-связное множество, т. е. кластер. И это самоподобное множество, т. е. фрактал. Согласно Кордоверо, каждая сфира содержит все 10 сфирот. Плод граната содержит множество зернышек, каждое из которых может стать плодом. Цветы черемухи — это соцветья: *Кисти вместе с звездами, звезды вместе с кистями, Что за двоевластье там? В чьем соцветьи истина?* Созвездия жирны и растяжимы: *Растяжимых созвездий шатры, Золотые созвездий жиры.*

Отсюда — само число 10. *Заблудился я в небе — что делать? Тот, кому оно близко, — ответь! Легче было вам, Дантовых девять Атлетических дисков, звенеть.* Поскольку Мандельштам к любому множеству прибавляет единицу, можно подозревать, что он имеет в виду не дантовскую девятку, а каббалистическую десятку. 10 — периодическое число. Десять сфирот — это множество всех множеств: сосуд, содержащий сосуды, оболочка, состоящая из оболочек. Сфирот можно считать как

10 × 10 или как 3 × 3, и поскольку множество всех множеств включает само себя, к числу всех множеств всегда можно прибавить единицу — само это множество. Подвести итог невозможно, но извлечь урок можно. Глядя в кристалл Мандельштама, не вспоминайте сырого Пастернака²³. Не гоняйтесь за параллелями, имея в руках гроздь территорий.

Библиография

Idel, M. (1988) *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press.

Huss, B. (2008) The Mystification of the Kabbalah and the Modern Construction of Jewish Mysticism — *Ben Gurion University Review*, Summer 2008: http://w3.bgu.ac.il/heksherim/review/pages/articles.aspx?article_num=28.

Idel, M. (2005) *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest.

Bloom, H. (1975) *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury Press.

Idel, M. (2002) *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. Yale University Press.

Idel, M. (1990) *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany: State University of New York Press.

Schumann, A (2011) “Preface”, *History and Philosophy of Logic* (Special Issue: Modern Review of Judaic Logic), 32.1, 1–8.

Horowitz, N. (2012) *Reality in the name of God*. NY: Punctum Books.

²³ Ср. полемику с Пастернаком в «Разговоре о Данте»: «Выжать что бы то ни было можно только из влажной губки или тряпки. Как бы мы жгутом ни закручивали концепцию, мы не выдавим из нее никакой формы, если она сама по себе уже не есть форма. Другими словами, всякое формообразование в поэзии предполагает ряды, периоды или циклы формозвучаний совершенно так же, как и отдельно произносимая смысловая единица».