

Глава 4 Авраам Абулафия и учение профетической каббалы

Возникновение каббалы – Типы каббалистов – Тайный характер каббалы и цензура – Видения и экстаз – Концепция двейкута – еврейская форма мистического единства – Жизнь и творчество Авраама Абулафии – Его теория экстатического познания – «Учение о комбинациях» – Музыка чистой мысли – Мистическая природа пророчества – Профетическая каббала – Мистическое преображение как сущность экстаза – Мистический прагматизм – Практическая каббала и магия – Последующее развитие доктрин Абулафии – Перевод автобиографии, написанной учеником Абулафии

1

Приблизительно с 1200 года каббалисты начинают выступать в качестве обособленной группы мистиков, которая, несмотря на свою малочисленность, приобрела значительное влияние во многих областях Южной Франции и Италии. Главные тенденции в новом движении чётко очерчены, и современный исследователь может без труда проследить ход его развития от ранних стадий, начиная с 1200 года, до золотого века каббалы в Испании на рубеже XIII и XIV веков. Обширная литература донесла до нас основные идеи и образы ведущих представителей этой новой мистики, которой на протяжении пяти или шести поколений суждено было оказывать возрастающее влияние на еврейскую жизнь. Хотя мы имеем очень смутное и поверхностное представление о некоторых выдающихся мыслителях и не располагаем достаточными данными чтобы прийти к определённом мнению обо всех них, исследования, проведённые в последние десятилетия, принесли поразительное обилие показательных фактов. Не следует забывать и того, что каждая из этих ведущих личностей обладала своей собственной характерной духовной физиономией, которую благодаря её определённости нельзя было спутать ни с какой другой. Не менее чёткая граница разделяет и тенденции, каждая из которых отличается характерной терминологией и своеобразным оттенком мистической мысли.

Необходимость в таком разграничении вызывается ростом мистической традиции. Правилom было обучение посредством устного слова, посредством намёков, а не утверждений. Косвенные указания, в изобилии встречающиеся в этом жанре литературы, как-то: «Больше я сказать не вправе», «Я уже объяснил вам это устно», «Это только для посвящённых в тайную премудрость» – не просто риторические обороты. Эта намеренная неопределённость является также причиной того, что многие отрывки остались непонятыми по сей день. Во многих случаях шёпот, облачённый в эзотерическую символику, был единственным средством передачи мыслей. Поэтому неудивительно, что такие методы вели к новшествам, подчас поразительным, и что возникло разграничение между различными направлениями. Даже перед верным учеником, строго придерживающимся традиции своего учителя, если он обнаруживал склонность к тому, открывалось широкое поле для комментирования и дополнений. Не следует забывать и того, что источник такой традиции не всегда был земным. Сверхъестественное озарение также играло свою роль в истории каббалы, и новшества не только заключались в новом толковании старых представлений, но и были результатом нового вдохновения или откровения или даже сновидения. Высказывание Ицхака га-Когена из Сории (1270 год) характеризует оба источника, признаваемые каббалистами авторитетными: «В нашем поколении встречаются лишь немногие люди, там и сям, перенявшие традицию от древних... или сподобившиеся милости Божественного вдохновения». Традиция и интуиция переплетаются, и этим объясняется, почему каббала совмещала в себе глубокий консерватизм с крайней революционностью. Даже «традиционалисты» не боялись новшеств, подчас очень смелых, которые уверенно преподносились в качестве толкования

древних авторитетов или раскрытия тайны, которую Провидение сочло целесообразным скрыть от предыдущих поколений.

Эта двойственность окрашивает каббалистическую литературу на протяжении последующих лет. Некоторые учёные-каббалисты являются закоренелыми консерваторами, не желающими говорить ничего такого, что не было бы им передано их учителями, да и то с загадочной лаконичностью. Другие открыто упиваются новшествами, основанными на новом толковании, и однажды у Яакова бен Шешета из Героны вырвалось признание:

Когда бы не в душе своей я их сыскал,
Я бы решил, что Моисей с Синая их мне передал.

Третья группа излагала свои взгляды лаконично или подробно, не ссылаясь на чей-либо авторитет, тогда как четвёртая, к которой принадлежали Яаков га-Коген и Авраам Абулафия, явно опирается на Божественное откровение. Не удивительно, однако, что такое множество каббалистов – как тех, кто удостоился озарения свыше, так и комментаторов – проявляют сдержанность, качество, сыгравшее роль одного из факторов, непосредственно приведших к возрождению псевдоэпиграфических форм в каббалистической литературе. Своим возникновением псевдоэпиграфика, на мой взгляд, обязана двум импульсам: психологическому и историческому. Психологический стимул проистекает из скромности и из сознания того, что каббалист, наделённый даром вдохновения, должен избегать похвалы. Напротив, исторический импульс был связан с желанием автора оказать влияние на своих современников. Этим вызваны поиски исторической преемственности и освящения авторитетом и стремление украсить каббалистическую литературу блеском какого-либо великого имени из Библии или Талмуда. Зогар, или «Книга Сияния», самый известный, но отнюдь не единственный образец такой псевдоэпиграфики. Но не все каббалисты, к счастью для нас, предпочитали анонимность, и благодаря им мы можем установить время и исторические условия написания некоторых псевдоэпиграфических произведений. Я полагаю уместным обобщить вклад, внесённый испанской каббалой в сокровищницу еврейской мистики, охарактеризовав наиболее ярких представителей её важнейших течений, тех, кто откровенно черпал из источника озарения и экстаза и, с другой стороны, мастеров псевдоэпиграфики.

В вводной главе я уже указывал на то, что еврейские мистики не любили распространяться о заповедных сферах религиозной жизни, в том числе и о сфере переживаний, обычно определяемых как экстаз, мистическое единение с Богом и т.п. Переживания этого рода положены в основу многих, но, разумеется, не всех каббалистических сочинений. Иногда, однако, автор даже не считает нужным упомянуть это обстоятельство. Например, мне удалось доказать, что фолиант «Эшель Авраам» рабби Мордехая Ашкенази [ССХХХII] написан под впечатлением откровений, явленных ему во сне. Но если бы до нас не дошла одна из записных книжек автора, своего рода мистический дневник, было бы невозможно прийти к такому выводу, ибо тщетно ищем мы хотя бы одну ссылку на источник его идей [ССХХХIII]. Изложение носит сугубо безличный характер. Другие каббалисты много занимаются проблемой отношения индивидуума к мистическому знанию, ни разу не ссылаясь на свой собственный опыт. Но даже произведения этого рода, если они служат действительным руководством к практике и методике более высоких ступеней мистического знания, публиковались редко. К этой категории принадлежит, в частности, «Кунтрес га-гитпаалут» (приблизительный перевод – «Исследование экстаза»),

[ССХХХII] [ССХХХII] Эгиль Авраам (1701).

[ССХХХIII] [ССХХХIII] См. мою книгу Халомотав шель га-шабтай рабби Морде хай Ашкенази («Сатурнианские сны р. Мордехая Ашкенази») [1938], гл. 4.

сочинение рабби Дов-Бера, умершего в 1827 году, сына знаменитого рабби Шнеура Залмана из Ляд, основоположника течения хаблад в хасидизме. В этой книге даётся глубокий анализ различных форм и стадий мистического вдохновения и экстаза [ССХХХIV]. Или приведём пример знаменитого каббалиста рабби Хаима Виталья Калабрезе (1543-1620), виднейшего последователя рабби Ицхака Лурии и одного из ведущих представителей поздней каббалы. Этот прославленный мистик был автором сочинения под названием «Шаарей кдуш» («Врата святости»), содержащего краткое и общепонятное руководство к мистическому образу жизни. Оно начинается с описания некоторых качеств, обладание которыми обязательно для того, кто готовится к святой жизни, и завершается целым компендиумом¹ каббалистической морали. Первые три главы этой небольшой книги неоднократно переиздавались, и они читаются с захватывающим интересом. Но Виталь добавил ещё одну, четвёртую главу, в которой он обстоятельно описывает различные способы того, как проникнуться святым духом и пророческой мудростью, и которая благодаря обилию цитат из старинных авторов превращается в подлинную антологию высказываний его предшественников о методах достижения экстаза. Эта глава, однако, не была включена ни в одно из печатных изданий, о чём сообщается в следующих выражениях: «Книгопечатник сообщает: четвёртая часть не будет напечатана, ибо она состоит из одних святых имён и тайн, обнародовать которые было бы святотатством». И действительно, эта чрезвычайно интересная глава сохранилась лишь в нескольких рукописных копиях [ССХХХV]. Так же или почти так обстоит дело и с другими сочинениями, которые описывают экстатические переживания или путь подготовки к ним.

Ещё более знаменателен тот факт, что, обращаясь даже к неопубликованным сочинениям еврейских мистиков, мы находим, что, вопреки нашим ожиданиям, мистическому опыту не отводится в них важного места. Правда, несколько иная картина наблюдается в сочинениях мистиков периода, предшествующего развитию собственно каббалы, чьи идеи были рассмотрены в общих чертах во второй главе. Вместо обычной теории мистики в этих документах еврейского гностицизма нас потчуют восторженными описаниями восхождения души к Небесному престолу и увиденными ею в этой сфере картинами. Помимо этого, в них обстоятельно описываются способы вызывания такого состояния духа. В позднейшей каббалистической литературе эти аспекты всё больше и больше отступают на задний план. Разумеется, тема восхождения души не исчезает совершенно. Снова и снова прорывается визионерский элемент мистики, который соответствует определённому душевному состоянию. Но в целом каббалистическая медитация и созерцание принимают более спиритуализированный характер. Если даже пренебречь различием между ранними и позднейшими документами еврейской мистики, лишь в необычайно редких случаях экстаз означает действительное единение с Богом, в котором совершенная отрешённость мистика от своей индивидуальности претворяется в восторг полнейшего погружения в поток Божественного. Даже в этом экстатическом направлении мистик почти неизменно сохраняет чувство дистанции между Творцом и Его творением. Творение приобщается к Творцу, и пункт их встречи представляет величайший интерес для мистика, но он не усматривает в этом приобщении полного тождества Творца и творения.

Я не думаю, что можно полнее выразить это чувство расстояния между Богом и человеком, чем посредством еврейского термина, заменяющего обычно в нашей литературе

[ССХХХIV] [ССХХХIV] Впервые опубликована в 1831 году. Лучшее издание этой интереснейшей книги появилось в Варшаве в 1868 году под названием Сефер ликутей биурим («Собрание разъяснений»).

¹ [118] КОМПЕНДИУМ – КОМПЕНДИЙ [лат. compendium сокращение] сокращённое изложение положений какой л. науки, исследования и т.п.

[ССХХХV] [ССХХХV] MSS British Museum 749, 10-28; Guenzburg 691 (Coronel 129).

то, что в других религиях именуется *unio mystica* (мистическое единство). Я имею в виду слово *двейкут*, означающее «прилепление», «приобщение» к Богу. В *двейкут* видят конечную цель религиозного совершенствования. *Двейкут* может означать экстаз, но его смысл гораздо более объемлющ. Это постоянное пребывание с Богом, внутреннее единение и соответствие человеческой и Божьей воли ². Однако даже восторженные описания этого состояния ума, которыми изобилует позднейшая хасидская литература, сохраняют надлежащее чувство дистанции или, если угодно, несоизмеримости Бога и человека. Многие авторы сознательно ставят *двейкут* выше любой формы экстаза, исходящей из уничтожения мира и собственного Я в результате единения с Богом [ССXXXVI]. Я не собираюсь отрицать наличия и противоположных тенденций ³. Превосходное описание тяготения к чистому пантеизму или скорее к акосмизму ⁴ можно найти в известной повести Ф. Шнеерсона «Хаим Гравицер» [ССXXXVII] (на языке идиш) и, по крайней мере, один из прославленных вождей литовского хасидизма, рабби Аарон Галеви из Староселья, может быть причислен к приверженцам акосмизма. Я, однако, утверждаю, что такие тенденции не характерны для еврейской мистики. Знаменательно, что книга, снискавшая в нашей мистической литературе наибольшую известность и влияние Зогар, не уделяет большого внимания экстазу; и в описательном, и в догматическом разделах этого объёмистого труда экстаз занимает совершенно подчинённое место. Экстаз упоминается в Зогаре ⁵, но очевидно, что другие аспекты мистики гораздо ближе сердцу автора. Необычайный успех, выпавший на долю этой книги, отчасти следует отнести за счёт сдержанности автора, чувства, задевшего родственную струну в еврейском сердце.

2

В свете всех упомянутых обстоятельств не удивительно, что виднейший представитель экстатической каббалы был наименее популярным из всех великих каббалистов. Я имею в виду Авраама Абулафию, рассмотрению теорий и доктрин которого в основном посвящена эта глава. По странному совпадению, – а может быть, это нечто большее, чем совпадение, – основные произведения Абулафии и книга Зогар были написаны почти в одно и то же время. Не будет преувеличением сказать, что и первые, и вторая знаменуют собой кульминацию в развитии двух противоположных направлений в испанской каббале, которые я бы назвал экстатическим и теософским. О теософском

² [119] Появление и развитие в иудаизме идеи *двейкута* ещё ожидает своего исследователя. Ср. Ибн Эзра к Пс. 1:3; Рамбан к Втор. 11: 22 и к Иов 31:7; а также Эзра бен Шломо (текст, опубликованный в моей книге *Китвей яд бе-каббала* [1930], с. 197 и далее). Эзра приводит от имени своего учителя Ицхака Слепого следующее изречение: «Сущность служения просвещённых, помышляющих об имени Его: "И к Нему прилепиться" (Втор 13:5)» (Псевдо-Нахманид к Песни Песней [1763], 8d).

[ССXXXVI] [ССXXXVI] См. статьи о *двейкуте* в источниках: Сефер легион хасидим («Книга языка благочестивых») [1876], 15f, и Сефер дерех хасидим («Книга пути благочестивых») [1876], 24.

³ [120] Пинхас из Кореца даёт очень поучительную парафразу этого понятия. Он переводит на идиш ивритскую фразу «Человек должен прилепиться к Богу», как «Он должен проникнуть (уйти, раствориться) в Бога»; ср. Аикутей шошаним («Букеты роз») [1876], с. 14.

⁴ [121] Акосмизм, филос., пантеистическ. учение, по кот. мир не имеет самостоят. бытия вне Божества.

[ССXXXVII] [ССXXXVII] Впервые опубликовано в Берлине в 1922 году.

⁵ [122] Такой экстатический характер носит описание переживаний первосвященника при вступлении в Святая Святых в Судный день; ср. Зогар, III, 67 и 102а; Зогар хадаш (1885), 19а и 21а.

направлении речь пойдёт в дальнейшем. При всех своих различиях они образуют некое единство, и только в результате анализа их обоих можно составить всестороннее представление об испанской каббале.

К сожалению, ни один из многочисленных и часто многотомных трактатов Абулафии не был опубликован каббалистами, тогда как книга Зогар циркулирует в семидесяти или восьмидесяти изданиях. Ни один из трактатов Абулафии не вышел в свет, пока Йеллинек, один из немногих еврейских учёных XIX века, стремившихся к глубокому пониманию еврейской мистики, не опубликовал три не самых значительных его сочинения и несколько извлечений из других трудов [ССXXXVIII]. Это тем более достопримечательно, что Абулафия был очень плодовитым писателем, который однажды заметил о себе, что он автор двадцати шести каббалистических и двадцати двух профетических произведений [ССXXXIX]. Из первых многие сохранились и некоторые из них пользуются большой славой у каббалистов по сей день ⁶.

Несмотря на то, что некоторые ортодоксальные каббалисты, как рабби Йегуда Хайят (1500 год), яростно обрушивались на Абулафию, предостерегая своих читателей против его книг [ССXL], их критика нашла лишь слабый отклик ⁷. Во всяком случае, Абулафия в качестве проводника мистических идей продолжал пользоваться очень большим влиянием. Он обязан этим тому, что для его произведений характерно замечательное сочетание логичности, прозрачности языка, глубокого проникновения в предмет и бросающегося в глаза глубокомыслия. Будучи уверенным – в этом нам ещё предстоит убедиться – в том, что он нашёл путь к пророческому вдохновению и посредством него – к истинному познанию Божественного, он старался изо всех сил писать простым и ясным языком, чтобы слова его дошли до сердца каждого внимательного читателя. Он даже составил несколько пособий, которые не только излагали его теории, но и служили практическим руководством. Эти пособия отличались большей доступностью, чем это отвечало его намерениям. Его указания были выполнимы не только для ортодоксально верующего, каковым всегда оставался он сам, но практически для любого, кто пожелал бы этого. Вероятно, это одна из причин того, что каббалисты воздерживались от их обнародования. По всей видимости, они опасались того, что когда методика медитации, вызывавшая большой интерес, станет известна широкой публике, к ней обратятся не только избранные. Разумеется, всегда существовала опасность того, что подспудное противоречие между откровением, явленным мистиком, и Откровением, дарованным на горе Синай, выльется в открытый конфликт. Успех, каким пользовались произведения Абулафии, делал эту возможность более реальной, чем когда бы то ни было ранее. Таким образом, всё направление практической каббалы продолжало существовать подпольно. Утаивая произведения Абулафии от публики, каббалисты пытались избежать того, чтобы люди без надлежащей подготовки

[ССXXXVIII] [ССXXXVIII] См. библиографию в конце книги.

[ССXXXIX] [ССXXXIX] Jellinek, Philosophie und Kabbala, p. 23.

⁶ [123] Я знаю некоторых каббалистов в Иерусалиме, которые самолично занимались копированием рукописей наиболее сложных книг Абулафии, не для продажи, но в целях изучения их.

[ССXL] [ССXL] Йегуда Хайят в предисловии к своему комментарию Мимхат Йегуда («Жертвоприношение Йегуды») к книге Маарехет га-Элокут («Божественная иерархия») [Мантуя 1558].

⁷ [124] В качестве высшего авторитета на Абулафию часто ссылаются даже Моше Кордоверо и Хаим Виталь, не говоря уже о менее значительных каббалистах. Элизер Эйленбург, немецкий каббалист (приблизительно 1555 год), отзываясь об Имрей шефер («Изыщные изречения») Абулафии в рифмованной прозе: «Всяк, кто Имрей шефер отвергает, глубину в поверхности взыскает, глупость или ересь совершает» (MS New York JThS 891, 101a).

пускались в экстатические авантюры и предъявляли опасные претензии на обладание даром мистического видения.

Как правило, мистики-профаны – люди, учившиеся самостоятельно и не прошедшие школы раввинизма – всегда могли стать носителями еретических взглядов. Еврейские мистики пытались предотвратить эту опасность, выдвигая одно принципиальное требование: в тайны мистической теории и практики должны были посвящаться только раввины-учёные⁸. Однако в действительности не было недостатка в каббалистах, либо вообще необразованных, либо не имевших раввинистической подготовки. Оказавшись по этой причине в состоянии бросить на иудаизм свежий взгляд, эти люди часто выдвигали в высшей степени важные и интересные идеи. В результате, наряду с учёной каббалой раввинов, выросла новая отрасль пророческой и визионерской мистики. Благодаря своему стихийному энтузиазму экстатикам⁹ этого раннего периода нередко удавалось преодолеть гнетущее давление раввинистической схоластики, и при всей их готовности к компромиссу, они подчас вступали с ней в конфликт. Следует также подчеркнуть, что в период расцвета каббалы, завершающегося в 1300 году, в отличие от позднейших периодов, её представители, как правило, не были в глазах своих современников выдающимися законоучителями. Великие каббалисты, которые внесли свою лепту и в развитие строго раввинистической литературы, такие мыслители, как Моше Нахманид или Шломо бен Адрет, встречались редко¹⁰. Однако в своём подавляющем большинстве каббалисты обладали раввинистическим образованием. Абулафия является исключением, ибо Талмуд не входил в круг его интересов. Этот недостаток возмещался, однако, обширнейшими познаниями в современной ему философии, и его сочинения, в особенности систематизирующего характера, свидетельствуют о том, что он был, по критериям того времени, высокообразованным человеком.

3

Почти исключительным источником сведений о жизни и личности Абулафии служат его собственные сочинения¹¹. Авраам бен Шмуэль Абулафия родился в Сарагосе в 1240 году и провёл годы молодости в Туделе, в королевстве Наварра. Под руководством отца он изучал Библию с комментариями к ней, а также грамматику иврита и познакомился с основами Мишны и Талмуда. Ему было восемнадцать лет, когда умер его отец. Два года спустя он покинул Испанию и отправился на Ближний Восток, чтобы, как он писал позже, найти легендарную реку Самбатсион, за которой, как предполагалось, обитали десять потерянных колен. Столкновения между франками и сарацинами в Сирии и Эрец-Исраэль

⁸ [125] Каббалисты имели обыкновение цитировать всевозможные варианты речения Маймонида: «Только тот, кто насытил своё тело хлебом или мясом, достоин отправиться путешествовать в пардес (рай мистической спекуляции)», ср. Мишней Тора, Гилхот йесодей га-Тора («Законы основных постулатов Торы»), IV, 13.

⁹ [126] Это такой психологический тип человека, которому свойственен восторженный, иступлённый, находящийся в состоянии экстаза характер.

¹⁰ [127] О двух видных каббалистах XIII века, братьях Яакове и Ицхаке га-Когенах из Сории мы знаем из надёжнейшего источника, что они не обладали правом преподавать Талмуд. Ср. моё исследование в Тарбиц, т. 3, с. 261.

¹¹ [128] Сведения, которые будут изложены ниже, в основном почерпнуты из отрывка книги Озар Эден гануз («Сокровище сокрытого Рая»), опубликованного Йеллинеком в предисловии к 8-му тому Бейт гамидраш (с. XV). Другие многочисленные подробности можно найти в комментариях Абулафии к собственным пророческим произведениям, см. анализ рукописи MS Munich 285 в Каталоге еврейских рукописей MSS Munich, выполненный Штайншнайдером (1895), с. 142-146.

вскоре побудили его вернуться через Акко в Европу. Десять лет он провёл в Греции и Италии.

В годы своих странствий Абулафия предался изучению философии, в частности философии Маймонида, чьим восторженным поклонником он оставался до конца своих дней. Он не только не видел непримиримого противоречия между мистикой и воззрениями Маймонида, но и свою собственную мистическую теорию расценивал как продолжение «Путеводителя растерянных», к которому написал интересный мистический комментарий. Такое же духовное родство, как свидетельствуют новейшие исследования, существовало и между великим еврейским рационалистом и христианским мистиком Майстером Экхартом¹², на которого тот оказал гораздо большее влияние, чем какой-либо схоласт. В то время как великие схоласты Фома Аквинский и Альберт Великий, хотя они многому научились у Маймонида и многое переняли у него, часто полемизировали с ним, с точки зрения великого христианского мистика, как установил в наше время Иозеф Кох [CCXLI], авторитет Маймонида уступал только авторитету св. Августина. Точно так же Абулафия стремился установить логическую связь между своими теориями и теориями Маймонида [CCXLII]. Он полагал, что только «Путеводитель» в сочетании с «Сефер йецира» составляют истинную теорию каббалы [CCXLIII].

Одновременно с этими исследованиями он, видимо, глубоко занимался каббалистическими учениями своего века, хотя они и не оказали на него очень большого влияния. В 1270 году он вернулся в Испанию и прожил здесь три или четыре года, уйдя с головой в изучение мистики. В Барселоне он начал изучать «Сефер йецира» и двенадцать комментариев к ней, обнаруживая тяготение одновременно к философским и

¹² [129] Майстер Экхарт, известный также как *Иоганн Экхарт (Johannes Eckhart)* и *Экхарт из Хоххайма (Eckhart von Hochheim)*; нём. *Meister Eckhart*; ок. 1260 – ок. 1328) – знаменитый средневековый немецкий теолог и философ, один из крупнейших христианских мистиков, учивший о присутствии Бога во всём существующем.

Титул «Meister», означающий по-немецки «мастер, учитель», указывает на академическое звание магистра теологии (Magister in theologia), полученное в Париже.

Родился в знатной семье в Хохгайме около 1260 года. Вступив в доминиканский орден, обучался в доминиканских школах и стал магистром теологии в 1302. Учился в Парижском университете. В 1303-1311 годах – провинциальный приор ордена в Саксонии. С 1311 года – профессор в Париже, с 1313 года – в Страсбурге и с 1320 года – учитель чтения в Кёльне.

Автор проповедей и трактатов, которые сохранились в основном в записях учеников. Главная тема его размышлений: Божество – безличный абсолют, стоящий за Богом. Божество непостижимо и невыразимо, оно есть «полная чистота божественной сущности», где нет никакого движения. Через своё самопознание Божество становится Богом. Бог есть вечное бытие и вечная жизнь. По концепции Экхарта, человек способен познать Бога, поскольку в человеческой душе есть «божественная искорка», частица Божества. Человек, приглушив свою волю, должен пассивно предаться Богу. Тогда душа, отрешённая от всего, вознесётся до Божества и в мистическом экстазе, порывая с земным, сольётся с божественным. Блаженство зависит от внутренней самодеятельности человека. Католическое учение не могло принять концепцию Экхарта. В 1329 году папская булла Иоанна XXII объявила 28 положений его учения ложными. Экхарт дал определённый импульс развитию немецкой христианской мистики, предвосхитил идеалистическую диалектику Гегеля, сыграл большую роль в становлении литературного немецкого языка. Он – учитель И. Таулера и Г. Сузо. Ему многим обязан Лютер. В XX веке в Ватикане был поднят вопрос о реабилитации Экхарта.

[CCXLI] [CCXLI] Koch, Meister Eckhart und die Juedische Religionsphilosophie des Mittelalters, Ahresbericht der Schlesischen Gessellschaft fuer vaterlaendisehe Kultur (1928), p. 15.

[CCXLII] [CCXLII] Абулафия дважды писал комментарии на «Путеводитель растерянных», которые доступны в следующих источниках: 1) Хаей га-нефеш («Жизнь души»), MS Munich 408; Erlanger Memorial Collection 96 (JThS New York); 2) Ситрей Тора («Тайны Торы»), сохранившийся в 25 рукописях. Некоторые части этого источника без указания имени автора опубликованы в сборнике Аикутей шихеха ве-пеа («Горсти зерен, [оставляемые в поле для бедных]») [Ferrara 1556], 23-31.

[CCXLIII] [CCXLIII] Согласно Оцар Эден гануз, MS Oxford 1580, 17a.

каббалистическим вопросам [CCXLIV]. Здесь же он, видимо, установил контакт с неким кружком, члены которого полагали, что могут проникнуть в сокровеннейшие тайны мистической космологии и теологии «с помощью трёх методов каббалы, кои суть: гематрия, нотарикон и тмура». Абулафия особо отмечает некоего Баруха Тогарми, кантора, который был его наставником и посвятил его в истинный смысл «Сефер йецира». Сохранился трактат этого каббалиста «Ключи к каббале» – о тайнах «Сефер йецира» [CCXLV]. По его словам, он не чувствовал себя вправе не только публиковать большую часть этих тайн, но даже записывать их. «Я хочу записать их, но это не позволено мне, я не хочу записывать их и совершенно не могу воздержаться. Поэтому я пишу и делаю перерыв и ссылаюсь на написанное в новых записях. В этом и состоит мой метод»¹³.

Абулафия и сам иногда писал в такой манере, столь характерной для мистической литературы. Погрузившись в методику вызывания экстаза, разработанную его учителем, Абулафия нашёл свой собственный путь. Когда он достиг тридцати одного года и жил в Барселоне, на него снизошёл дух пророчества. Он познал истинное имя Бога и имел видения, о коих он сам, однако, пишет в 1285 году, что некоторые из них были посланы демонами, чтобы сбить его с толку, так что он «пробирался ощупью, словно слепой в полдень, в продолжение пятнадцати лет с дьяволом одесную». Тем не менее, он был совершенно убеждён в истинности своего пророческого знания. Он странствовал некоторое время по Испании, пропагандируя своё новое учение, но в 1274 году покинул родину во второй и последний раз и с тех пор скитался по Италии и Греции. Ещё будучи в Испании, он оказал большое влияние на юного Йосефа Джикатилу, ставшего впоследствии одним из виднейших испанских каббалистов. В разных городах Италии он также приобрёл учеников, которых обучал своему новому методу, отчасти основываясь на философии Маймонида. Кратковременное увлечение, мгновенный восторг, внушаемый ими, столь же быстро сменялись разочарованием, и он горько сетовал на своих недостойных учеников из Капуи¹⁴.

Он написал несколько профетических произведений, в которых он предпочитает называть себя именами с тем же численным значением, что и его настоящее имя «Авраам», например, Разиэлем и Зехарией. Лишь по прошествии восьми лет с тех пор, как ему стали являться пророческие видения, он начал, по его собственным словам [CCXLVI], сочинять истинно профетические произведения, хотя ранее он писал трактаты на различные учёные темы, в частности о тайнах каббалы [CCXLVII]. В 1280 году, вдохновлённый своим

[CCXLIV] [CCXLIV] Список этих комментариев опубликован в Бейт га-мидраш, т. 8, с. 47.

[CCXLV] [CCXLV] Мафтехот га-каббала («Ключи каббалы»), MSS Paris 770, JThS 835; см. мою статью об этом авторе и его книге в Ej, vol. 3, col. 1105.

¹³ [130] «Я чувствую, что должен записать, и нет у меня права на это, и чувствую, что не должен писать, и не могу совсем отложить это. Поэтому я пишу, и прерываюсь, и вновь возвращаюсь к тому же в другом месте, и таков мой метод» (Шодем приводит точную цитату из первоисточника. прим. перев).

¹⁴ [131] В 1279 году он полон похвал своим ученикам, см. отрывок из Йеллинека, Гитей хохмат га-каббала («Тайники каббалистической мудрости»), немецкая часть, с. 17, прим. 4. К 1282 году он уже довольно прохладно отзывался о них (Сефер га-хаим [«Книга жизни»], MS Munich 285, 21b), в 1285 году Абулафия горько замечает: «Встали они на пути злые, ибо составляли молодое племя неразумное, и покинул я их» (Бейт га-мидраш, т. 3, с. 41).

[CCXLVI] [CCXLVI] MGWJ, vol. 36, p. 558.

[CCXLVII] [CCXLVII] Фрагменты этих ранних произведений Сефер мафтехот район («Книга ключей к идеям») доступны в рукописи MS Vatican 291, книги Гет га-нешамот («Разводное письмо душ») в MS Oxford 1658.

призванием, он предпринял необычайно рискованную и непонятную миссию: отправился в Рим, чтобы встретиться с папой и вести с ним переговоры «от имени еврейства». По-видимому, в это время он вынашивал мысли о своей мессианской избранности. О таком посланничестве мессии к папе он мог прочесть в одной очень популярной в то время книжке [CCXLVIII]. В ней описывался диспут, состоявшийся в 1263 году между знаменитым каббалистом Моше бен Нахманом и вероотступником Пабло Кристиани. На диспуте Нахманид заявил: «Когда наступит конец дней, мессия по Божьему повелению явится к папе и попросит его освободить свой народ, и только тогда, но никак не раньше, поверят в его пришествие».

Сам Абулафия рассказывает, что папа распорядился «арестовать Разиэля, когда тот прибудет в Рим для ведения переговоров от имени еврейства, и ни под каким видом не допускать к нему, но вывести за черту города и сжечь» [CCXLIX]. Проведав об этом, Абулафия, по его словам, нисколько не смутился и занялся медитацией и мистическими приготовлениями. Основываясь на своих видениях, он написал труд, названный им впоследствии «Книгой свидетельства» в память о своём чудесном спасении. Ибо, когда он готовился к встрече с папой, у него выросло, пользуясь его собственным непонятным выражением, «два рта», и когда он вступил в городские ворота, он узнал о том, что папа – это был Николай III – ночью внезапно скончался. Двадцать восемь дней держали Абулафию в Коллегии францисканцев, но затем освободили.

Затем Абулафия в течение нескольких лет странствовал по Италии. Дольше всего он пробыл на Сицилии. Почти все его сохранившиеся сочинения созданы в итальянский период его жизни, в основном между 1279 и 1291 годами. Нам ничего не известно о судьбе Абулафии после 1291 года. Из написанных им пророческих, или боговдохновенных, сочинений уцелел только апокалипсис «Сефер га-от», «Книга знака», необычная и трудная для понимания вещь [CCL]. Напротив, большая часть трактатов, в которых он излагал своё учение, сохранилась, некоторые в значительном числе рукописей.

Его претензия на обладание пророческим вдохновением и некоторые его поступки обратили многих его современников в его врагов, ибо он очень часто сетует на вражду и преследования. Он упоминает о доносах, которые подавали на него евреи христианским властям¹⁵, что, по-видимому, объясняется тем, что он выдавал себя также и перед христианами за пророка. Он пишет о том, что встречал некоторых христиан, превосходивших в крепости своей веры евреев, к которым Бог послал его прежде всего [CCLI]. Абулафия дважды упоминает о своей связи с нееврейскими мистиками [CCLII]. В одном месте он пишет, что, беседуя с ними о трёх методах толкования Торы (буквальном, аллегорическом и мистическом), он заметил, что между ними не было расхождений. Имея

[CCXLVIII] [CCXLVIII] В книге А.Н. Silver, A History of Messianic Speculations in Israel (1927) впервые обращается внимание на эту параллель (p. 146).

[CCXLIX] [CCXLIX] Это опубликовано в MGWJ, vol. 36, p. 558.

[CCL] [CCL] Сефер га-от («Книга буквы») опубликована Йеллинеком в Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof essor Graetz (1887), pp. 65-85.

¹⁵ [132] MGWJ, vol. 36, p. 558. Цинберг в «Истории еврейской литературы», т. 3 (1931), с. 52, приводит стихотворение одного приверженца Абулафии, который горько сетует на эти преследования. Шломо бен Адрет в одном из своих респонсов резко критиковал Абулафию, выступившего на Сицилии в качестве пророка и лжемессии (Шеилот уттиувот га-Рашба [«Респонсы Рашба»], № 548).

[CCLI] [CCLI] Сефер га-от, с. 76.

[CCLII] [CCLII] В его комментарии на книгу Бытие Мафтеах га-хоханот («Ключи мудростей»), MS Parma Derossi 141, 166 и 286.

с ними доверительный разговор, он «увидел, что они принадлежат к "праведникам народов мира" и что не следует остерегаться слов глупцов любого вероисповедания, ибо Тора была передана учителям истинного познания» [CCLIII]. В другом месте он сообщает о диспуте с христианским учёным, с которым он подружился и в чью душу вселил желание познать Имя Божье. «И больше ничего не должно раскрывать об этом» [CCLIV].

Вопреки предположениям некоторых учёных, эти связи Абулафии не свидетельствуют о его особом тяготении к христианским взглядам [CCLV]. Напротив, он был откровенным и убеждённым противником христианства [CCLVI]. Правда, наряду со многими другими ассоциациями, он иногда намеренно пользуется формулами, которые звучат совершенно как формулы триединства, но он незамедлительно придаёт им совершенно другой смысл, ничего общего с первоначальным не имеющий¹⁶. Его склонность к парадоксам, равно как его пророческие претензии, отдалили, однако, от него каббалистов более строго ортодоксального направления. И в самом деле, он подверг жестокой критике взгляды каббалистов своего времени и их символику, поскольку, те не опирались на свой личный мистический опыт [CCLVII]. С другой стороны, некоторые его сочинения посвящены защите его учения от нападков «ортодоксальных» каббалистов [CCLVIII]. «Бедность, изгнание и тюремное заточение» не смогли принудить Абулафию, эту гордую и негибаемую натуру, отказаться от своих убеждений, к которым его привёл личный опыт видения Божественного.

В предисловии к одному из своих произведений, основная часть которого была утеряна, описывая свою миссию и место, занимаемое им среди современников, он сравнивает себя с пророком Исаией. Он рассказывает, как дважды окликал его голос: «Авраам, Авраам», и продолжает: «Я ответил: вот я! После этого голос наставил меня на истинный путь, пробудил из дрёмы и вдохновил записать нечто новое. Ничего подобного со мной прежде не случалось». Он ясно представлял себе, что его проповедь навлечёт на

[CCLIII] [CCLIII] Там же, 166.

[CCLIV] [CCLIV] Там же, 286.

[CCLV] [CCLV] См. работу Ландауэра в *Literaturblatt des Orients*, vol. 6 (1845), col. 473. Он даже называет Абулафию «рационалистическим христианином» (*ibid.*, 590). Столь же неправильную интерпретацию даёт С. Бернфельд.

[CCLVI] [CCLVI] См. Сефер га-от, с. 71. Рукописи этой книги полны полемических отрывков, в особенности Тан науль («Запертый сад»), MS Munich 58 (4); он частично включён в Сефер гаплия («Книга о чудесном») [1784], 50-56.

¹⁶ [133] Ср. Сефер га-от, с. 71. В одном из своих «профетических» сочинений, Сефер мелиц, он более подробно рассматривает такие представления о триединстве, используя христианскую терминологию (Отец, Сын и Дух Святой) для обозначения трёх аспектов интеллекта, описанных им в других терминах в отрывке, который будет процитирован в прим. 75 143. В Сефер га-хешек («Книга страсти») [MS EneLOW Memorial Collection 858 JThS, 26b] он замечает: «Если тебе кто-нибудь скажет, что Божество триедино, отвечай: "Ложь и обман". Ибо ивритское числительное "три" שלש, имеет то же числовое значение, что и "ложь и обман". שקר ורמה»

[CCLVII] [CCLVII] См. Гинзей хохмат га-каббала, еврейская часть, с. 19; Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, p. 38. Один из трактатов Абулафии (MSS Sassoon 56) Мацреф ле-кесеф бе-кур ла-загав («Тигель для серебра и печь для золота») направлен решительно против «ложных учений одного из его учеников, который верил, что мы можем знать только имена сфирот, не связывая с ними какого-либо предметного представления».

[CCLVIII] [CCLVIII] См. его Иньян га-невуа («Пророческое деяние»), очень впечатляющий отрывок из Сефер хаей га-нефеш («Книга жизни души»), опубликованный Йеллинеком в сборнике, последовавшем за изданием Сефер га-от, с. 86.

него вражду некоторых руководителей еврейства. Тем не менее, он смирился с этим: «И я напряг свою волю и дерзнул выйти за пределы своей познавательной способности. Они называли меня еретиком и безбожником, потому что я решил поклоняться Богу в истине, а не блуждать, как они, в потёмках. Погрузившись в бездну, они и им подобные были бы рады впутать меня в свои суетные и тёмные дела. Но, Боже упаси, чтобы я променял путь истины на путь лжи» [CCLIX].

Однако гордость тем, что он достиг пророческого вдохновения и что ему ведомо великое Имя Божье, уживалась в его душе с кротостью и миролюбием. Йеллинек справедливо отмечает, что он был человеком высокой нравственности. Принимая учеников для изучения своей каббалы, он был чрезвычайно разборчив в требованиях, предъявляемых к их морали и твёрдости характера, и из его сочинений, даже из разделов, посвящённых экстазу, можно заключить, что сам он обладал многими достоинствами, которые считал обязательными для других [CCLX]. «Тот, кто обретает глубочайшее знание об истинной сущности действительности, – так пишет он в одном из своих трудов, – в то же время проникается глубочайшим смирением и скромностью» [CCLXI].

Один из курьёзов, которыми богата история современного исследования каббалы, состоит в том, что Абулафия в определённый период был единственным каббалистом, которому приписывали авторство Зогаара. Эта гипотеза, ещё и поныне находящая приверженцев, была впервые выдвинута М. Ландауэром, который сто лет назад был первым, кто вообще обратил внимание на Абулафию. Он писал: «Я нашёл чудака, чьи писания совпадают в своём содержании с Зогаром вплоть до незначительнейших мелочей. Я обратил на это внимание при чтении первого же его сочинения, которое попало мне в руки. Но после того, как я прочитал многие его произведения, познакомился с его жизнью, убеждениями и характером, у меня нет ни малейшего сомнения в том, что мы, наконец, нашли автора Зогаара» [CCLXII]. С моей точки зрения, это необычайный пример того, как приговор, изречённый с полным убеждением в его непогрешимости, может быть ложен в каждой своей детали. На самом деле нет ничего более различного, чем мировосприятие автора Зогаара и Абулафии.

4

Теперь я попытаюсь изложить кратко и в синтезированной форме, пункт за пунктом, основные положения мистического учения Абулафии, его доктрины о пути достижения экстаза и пророческого вдохновения [CCLXIII]. С теми или иными модификациями все каббалисты, чувствовавшие своё духовное родство с ним, придерживались этих основных

[CCLIX] [CCLIX] MS Enelow Memorial Collection (JThS) 702, 22b. Письмо Абулафии Ве-зот ле-Йегуда («А это о Йегуде...») [опубл. Йеллинеком в *Auswahl Kabbal Mystik*, p. 13-28] реакция на личные нападки на него. В нём он пишет: «Ни один из ортодоксальных каббалистов не смог превзойти меня в искусстве написания сочинений по двум отраслям учения: о сфирот и о технике владения именами».

[CCLX] [CCLX] См. текст, опубликованный в *Philosophie und Kabbala*, p. 44, который можно дополнить вступительной частью моей книги *Китвей яд бе-каббала*, с. 26.

[CCLXI] [CCLXI] В предисловии к Сефер га-хешек (MS Enelow Memorial Collection [JThS] 858, 2b).

[CCLXII] [CCLXII] *Literaturblatt des Orients*, vol. 6, col. 345. С. Бернфельд в своей истории еврейской религиозной философии Даат Элоким («Богопознание»), а также и Гюнциг переняли теорию Аандауэра без каких-либо самостоятельных исследований.

[CCLXIII] [CCLXIII] Доказательство точности этого описания можно почерпнуть из перевода, прилагаемого к этой главе, и из больших систематических руководств Абулафии, особенно из книг Имрей шефер и Ор га-сехель («Свет разума»).

принципов, и его учение, представлявшее собой своеобразную смесь элементов восторженности и рационализма, наложило свой отпечаток на одно из главных течений в каббале.

Целью Абулафии, как он сам сформулировал её, было «снять печать с души, развязать узлы, связавшие её» [CCLXIV]. Все внутренние силы и скрытые души в человеке распределяются и дифференцируются в телах. Однако природа всех их такова, что, когда развязаны их узлы, они возвращаются к своему началу, которое свободно от раздвоения и заключает в себе множественность [CCLXV]. «Развязывание» – это как бы возвращение от множественности и разделения к начальному единству. В качестве символа великого мистического освобождения души из оков чувственного мира «развязывание узлов» встречается также в теософии северной ветви буддизма. В 1935 году французский учёный опубликовал тибетский дидактический трактат, чьё название можно перевести как «Книга о развязывании узлов» [CCLXVI].

Но что означает этот символ на языке Абулафии? Он означает, что имеются перегородки, отделяющие индивидуальную жизнь человеческой души от наплыва космической жизни, воплощённого, в глазах Абулафии, в *intellectus agens* («Активный разум» (лат.) – *прим. пер.*) философов, который проникает всё творение. Существует плотина, держащая душу в естественных и нормальных пределах человеческой жизни и предохраняющая её от потока Божественного, который струится под ней или омывает её со всех сторон. Но эта же плотина не даёт душе воспринять Божественное. «Печати», налагаемые на душу, защищают её от потока и обеспечивают её нормальную жизнедеятельность. Но почему душа как бы «запечатывается»? Потому, отвечает Абулафия, что повседневная жизнь, какой живут человеческие существа, восприятие ими внешнего мира, заполняет и насыщает душу множеством чувственных форм или образов (именуемых на языке средневековых философов «естественными формами»). Так как душа воспринимает разнообразные грубые естественные предметы и интегрирует их образы, то она создаёт себе из своей природной функции определённый способ существования, носящий мету¹⁷ конечного и ограниченного. Другими словами, в своём нормальном состоянии душа удерживается в границах, определяемых чувственными аффектами и восприятиями. Но пока она полна ими, ей невероятно трудно воспринять существование Божественных явлений и духовных форм. Поэтому задача сводится к нахождению средства, которое помогло бы душе не только воспринять естественные формы, но и избежать того, чтобы Божественный свет ослепил и затопил её. Решение содержится в старом речении: «Кто полон самим собой, тот не оставляет места для Бога». Всё то, что занимает естественное Я человека, должно быть либо устранено, либо так преобразено, чтобы дать ему высветить внутреннюю духовную реальность, чьи контуры проступят через обычную оболочку естественных вещей.

Поэтому Абулафия занят поисками высших форм восприятия, которые не заслоняли бы путь к более глубинным пластам самой души, но обнажили бы их и привели в движение. Он хочет, чтобы душа целиком сосредоточилась на созерцании чисто духовных предметов, которые не мешали бы ей, то есть не выдвигали бы на передний план своё собственное частное значение, делая тем самым иллюзорной цель духовного очищения. Если, например,

[CCLXIV] [CCLXIV] Он говорит о «развязывании узлов на печатях», ср. Тинзей га-хохмат га-каббала с. 18 (это выражение встречается несколько раз в его не публиковавшихся сочинениях).

[CCLXV] [CCLXV] Там же, с. 20.

[CCLXVI] [CCLXVI] Самадхи-Нирмонана Сутра («Сутра развязывания узлов»), изд. Ламотта (Париж 1935).

¹⁷ [134] Мета – метка, пометка, знак

я созерцаю какой-либо цветок, птицу или какой-либо другой конкретный предмет или событие и начинаю размышлять об этом, то объект моей мысли приобретает самодовлеющую ценность или привлекательность. Я думаю об этом конкретном цветке, птице и т.п. Как же может душа научиться делать зримым Бога с помощью предметов, чья природа такова, что приковывает внимание созерцателя и отклоняет его от цели? Ранняя еврейская мистика не знает такого объекта созерцания, в которое душа погружается, пока не достигнет состояния экстаза, как Страсти Господни в христианской мистике.

Поэтому Авраам Абулафия вынужден искать некий, так сказать, абсолютный объект медитации, то есть объект, который мог бы стимулировать глубинную жизнь души и освободить её от повседневных восприятий. Другими словами, он ищет нечто такое, что способно обрести высочайшее значение, не имея большого или, если это возможно, вообще никакого самостоятельного значения. Абулафия полагает, что предметом, удовлетворяющим всем этим требованиям, служит еврейский алфавит, то есть буквы, образующие письменный язык. Абулафию, однако, не удовлетворяет, – хотя он и видит в этом существенный шаг вперёд, – то, чтобы душа занималась размышлением об отвлеченных истинах, ибо даже в этом случае она остаётся слишком связанной с их особым значением. Целью Абулафии было предложить в качестве объекта медитации нечто не чисто абстрактное, но и не подводимое под категорию объекта в строгом смысле слова, ибо всё определённое таким образом обладает своим собственным значением и своей собственной индивидуальностью. Основываясь на абстрактной и нематериальной природе письма, он разрабатывает теорию мистического созерцания букв и их комбинаций в качестве элементов, образующих Имя Бога. Ибо истинный и, если позволительно так выразиться, специфически еврейский объект мистического созерцания – Имя Господа, которое есть нечто абсолютное, потому что оно отражает скрытый смысл и всеобщность бытия; Имя, посредством которого всё остальное обретает своё значение и которое, тем не менее, с точки зрения человеческого разума, лишено своего собственного, конкретного, индивидуального значения. Одним словом, Абулафия полагает, что всякий, кто преуспеет в превращении великого Имени Бога – понятия наименее конкретного и наименее поддающегося восприятию в объект своей медитации, встанет на путь, ведущий к истинному мистическому экстазу¹⁸.

Взяв эту концепцию за отправной пункт, Абулафия создаёт особую дисциплину, которую он называет хохмат га-церуф, то есть «наукой комбинирования букв». Это методическое руководство к медитации с помощью букв и их комбинаций. Отдельные буквы из этих комбинаций не должны обладать смыслом в общераспространённом понимании. Напротив, их достоинство заключается в том, что они не несут смысла, ибо в этом случае имеется меньшая вероятность отвлечения нашего внимания. Правда, в представлении Абулафии они не совершенно лишены смысла, ибо он признаёт каббалистическую доктрину о том, что Божественный язык составляет сущность действительности и все вещи существуют лишь, поскольку они причастны великому Имени Бога, раскрывающегося во всём Творении. Имеется язык, который выражает чистую идею Бога, и буквы этого духовного языка составляют элементы глубочайшей духовной реальности и вместе с тем глубочайшего познания. Мистическая доктрина Абулафии есть курс этого Божественного языка.

Назначение этой дисциплины состоит в том, чтобы вызвать посредством методической медитации новое состояние сознания. Это состояние можно определить как гармоническое движение чистой мысли, порвавшей всякую связь с чувственным восприятием. Уже сам Абулафия совершенно справедливо сравнивал его с музыкой. Действительно, систематическое упражнение в медитации, которому он учит, вызывает

¹⁸ [135] Так, он строит следующую метафорическую параллель: קשרי החותמות, בהתיר, בהגיע אל השמות בהתיר, קשרי החותמות (приблизительный перевод: «постигнув Имени закон, печатей узы сбросит он»).

ощущение, весьма близкое к тому, какое мы испытываем, внимая музыкальным гармониям. Наука комбинирования есть наука чистой мысли, в которой алфавит заменяет музыкальную гамму. Вся система обнаруживает довольно большое сходство с законами музыки, применяемыми не к звукам, а к мысли, погружённой в медитацию. Мы находим здесь правило композиции и варьирования мотивов, их разнообразное комбинирование. Вот что писал об этом сам Абулафия в одном из своих неопубликованных сочинений:

«Знай, что метод церуф можно сравнить со звучанием музыки. Ибо ухо воспринимает звуки в различных сочетаниях, в зависимости от характера мелодии и инструмента. Кроме того, два различных инструмента могут составить комбинацию, и, если звуки соединяются, то ухо слушателя испытывает наслаждение, замечая их различие. Струны, которых касается правая и левая рука, приходят в движение, и звук ласкает слух. И через ухо звук проникает в сердце и из сердца в селезёнку (средоточие чувств), и внимание различным мелодиям доставляет всё новое наслаждение. Это чувство можно вызвать лишь сочетанием звуков, и то же справедливо в отношении комбинирования букв. Оно затрагивает первую струну, которую можно сравнить с первой буквой, и переходит ко второй, третьей, четвёртой и пятой, и различные звуки образуют различные сочетания. И тайны, выражаемые в этих комбинациях, улаживают сердце, которое познаёт таким образом своего Бога и наполняется всё новой радостью» [CCLXVII].

Целенаправленная деятельность адепта, занятого соединением и разъединением букв в процессе медитации, составлением законченных мотивов на основе отдельных букв, комбинированием некоторых из них с другими и испробованием их комбинаций в каждом направлении, представляется поэтому, с точки зрения Абулафии, не более бессмысленной или непостижимой, чем целенаправленная деятельность композитора. С мистиком происходит то же самое, что с музыкантом, который, как замечает Шопенгауэр, выражает «мир вновь» в бессловесных звуках, восходя на бесконечные высоты и нисходя в бездонные глубины. Перед ним раскрываются в музыке, более не связанной со «смыслом» чистой мысли, запертые врата души, и в восторге сокровеннейших гармоний, порождённом движением букв великого Имени, освобождается путь к Богу.

Эта наука комбинирования букв и практика управляемой медитации обозначается Абулафией как «мистическая логика», которая соответствует внутренней гармонии мысли в её устремлении к Богу [CCLXVIII]. Мир букв, раскрывающихся в этой дисциплине, – истинный мир блаженства¹⁹. Каждая буква есть целый мир для мистика, если он погружается в созерцание её, отрешившись от себя самого²⁰. Любой язык, не только иврит, преобразуется в трансцендентное средство одного и единственного языка Бога. И так как каждый язык образуется в результате искажения праязыка – иврита, – то все языки сохраняют свою связь с ним. Во всех своих книгах Абулафия склонен пользоваться словами латинского, древнегреческого или итальянского языков для подкрепления своих мыслей. Ибо, в сущности, каждое произнесённое слово состоит из священных букв, и комбинирование, разделение и воссоединение букв раскрывает каббалисту глубокие тайны

[CCLXVII] [CCLXVII] Сефер ган науль, MS Munich 58, 322b. Текст этого отрывка напечатан также в Сефер га-плия (1784), 52d-53a.

[CCLXVIII] [CCLXVIII] Jellinek, Philosophie und Kabbala, p. 15. Абулафия характеризует свою комбинаторику как «мудрость высшей внутренней логики».

¹⁹ [136] Имрей шефер, MS Munich 285, 75b: «Само слово "буквы" אותיות намекает на "выражение смысла" עולם הבא, и это совпадает с переводом выражения "будущий мир" עולם הבא, которое по-арамейски עולמא דבא. И объясняли его таинством "мира букв" (עולם האותיות)».

²⁰ [137] В Сефер га-мелиц («Книга изрекающего»), в той же рукописи, он пишет: «В каббале каждая буква скрывает в себе целый мир».

и объясняет ему загадку связи всех наречий со священным языком ²¹.

5

Такие большие методические сочинения Абулафии, как «Жизнь грядущего мира» [CCLXIX], «Свет разума» [CCLXX], «Слова красоты» и «Книга о комбинировании» [CCLXXI] служат систематическим руководством к теории и практике этой системы мистического контрапункта. Посредством такого методического упражнения в медитации душа привыкает к восприятию высших форм, которыми она постепенно пропитывается. Абулафия формулирует метод, заключающийся в том, что адепт переходит от действительного произнесения букв в их перестановках и комбинациях к их написанию и к созерцанию написанного и, наконец, от написания к размышлению и к чистой медитации обо всех этих объектах «Мистической логики».

Произнесение – мивта, написание – михтав и мысль – *махашава*, таким образом, составляют три последовательно налагаемых друг на друга слоя медитации. Буквы являются элементами каждого из этих слоёв, элементами, которые проявляются во всё более духовной форме. Движение букв мысли порождает истины разума. Но мистик не останавливается на этом. Он различает затем материю и формы букв, дабы приблизиться к их духовному ядру; он погружается в сочетания чистых форм букв, которые теперь, будучи чисто духовными формами, налагают отпечаток на его душу. Он стремится понять связи, существующие между словами и именами, образованными посредством каббалистических методов экзегезы [CCLXXII]. Численное значение слов, гематрия, обретает при этом особое значение.

К этому надо прибавить ещё одно соображение: современный читатель этих сочинений будет больше всего поражён, обнаружив детальное описание метода, который Абулафия и его последователи называют дилуг или кфица, «скачок» или «прыжок», подразумевая под этим переход от одной концепции к другой. Речь идёт о весьма интересном способе использования ассоциаций в качестве средства медитации. Это не совсем то, что известно в психоанализе как «свободная игра ассоциаций». Это способ перехода от одной ассоциации к другой, определяемый некоторыми довольно свободными правилами. Каждый «скачок» открывает новую сферу, характеризуемую формальными, а не материальными признаками. В пределах такой сферы разум может свободно ассоциировать. Поэтому «скачок» объединяет элементы свободной и управляемой ассоциации, и ему приписывают необычайно большие достижения в отношении

²¹ [138] Ср. Сефер га-от, с. 71; Philosophie und Kabbala, p. 20, где сказано: «Нужно сливать все языки в священный язык, пока не покажется, что каждое слово, которое произносит говорящий, состоит из священных букв, кои суть 22 еврейских согласных». В своём произведении Ор га-сехель, часть 7, он указывает, что ивритское выражение «семьдесят языков» (что на иврите тождественно всем языкам мира), имеет ту же численную величину, что и выражение «комбинация букв»: שבעים לשונות = צירוף אותיות.

[CCLXIX] [CCLXIX] Хаей олам га-ба («Жизнь грядущего мира»), написана в 1280 году. Мне известно более 25 рукописей, где она содержится. Ср. детальное описание в моей книге Китвей яд бе-каббала, с. 24-30.

[CCLXX] [CCLXX] Ор га-сехель (написан в 1285 году) дошёл до нас в 15 рукописях. Я использовал MS Munich 92. Уже Йеллинек справедливо указывал на то, что это необычайно интересный труд. См. Philosophie und Kabbala, p. 39.

[CCLXXI] [CCLXXI] Книга Имрей шефер, написана в 1291 году, также дошла до нас в 15 рукописях. Я использовал MS Munich 285. Сефер га-церуф («Книга буквенных комбинаций») содержится в MS Paris Bibl. Nat. 774.

[CCLXXII] [CCLXXII] См., например, Philosophie und Kabbala, pp. 18-20.

«расширения сознания» неопита. «Скачок» ведёт и к выявлению скрытых процессов в душе, «он освобождает нас из темницы природной сферы и подводит к границам Божественной сферы». Все другие, более простые методы медитации служат только подготовительными этапами к этой высочайшей ступени, содержащей в себе и завершающей собой все остальные ступени» [CCLXXIII].

Абулафия в нескольких местах описывает упражнения, подготовительные к медитации и экстазу, равно как и то, что происходит с адептом, достигшим вершины экстаза. Отчёт одного из его учеников, который я приведу в конце этой главы, подтверждает его высказывания. Вот одно из описаний, принадлежащее перу самого Абулафии [CCLXXIV]:

«Будь готов встретить своего Бога, о сын Израиля! Настройся обратить своё сердце к одному Богу. Очисти тело и найди уединённый дом, где никто не услышит твоего голоса. Сиди в своей каморке и не открывай своей тайны ни одной душе. Если можешь, делай это днём, дома, но лучше, если ты совершишь это ночью. В час, когда ты пригодишься говорить с Творцом и пожелаешь, чтобы Он раскрыл тебе Своё могущество, постарайся отвлечь все свои мысли от сует мира сего. Покройся молитвенным покрывалом, наложи *тфилин* на лоб и руки, дабы исполниться благоговения перед Шхиной, которая подле тебя. Очисти свои одежды, и, если это возможно, да будут все твои одежды белыми, ибо это способствует тому, чтобы сделать твоё сердце богобоязненным и боголюбивым. Если будет ночь, зажги множество свечей, пока всё не озарится светом. Затем возьми чернила, перо и дощечку в руки и помни, что ты собираешься служить Господу в ликовании сердечного веселия. Теперь начинай комбинировать немногие или многие буквы, переставляя и сочетая их, пока не разогреется твоё сердце. Следи за их движением и за тем, что из этого получается. И когда ты почувствуешь, что сердце твоё уже согрелось, и когда ты узришь, что посредством комбинаций букв ты можешь постигать новые вещи, которые с помощью человеческой традиции или своими собственными усилиями ты не смог бы узнать, и когда ты таким образом подготовишься к приятию притока Божественной силы, вливающейся в тебя, тогда обрати всё своё истинное помышление на то, чтобы вызвать Имя и Его высочайших ангелов в сердце твоём, как если бы они были человеческими существами, которые сидят или стоят вокруг тебя. И почувствуй себя подобным посланцу, коего царь и его министры отправляют с миссией, и он ожидает услышать что-либо о ней из их уст, либо от самого царя, либо от его министров. Представив себе всё это очень живо, обратись всей своей душой к познанию своими помышлениями многих вещей, что войдут в твоё сердце через явленные тебе в воображении буквы. Помысли о них в целом и во всех частностях, как человек, которому рассказывают притчу или сновидение или который размышляет над трудным вопросом в учёной книге, и попытайся таким образом истолковать то, что услышишь, чтобы это как можно лучше согласовалось с твоим разумом... И всё это случится с тобой, когда ты отбросишь дощечку и перо или когда они упадут сами, не выдержав напряжения твоей мысли. И знай, что чем сильнее будет приток Божественного разума, тем слабее станут твои наружные и внутренние члены. Всё твоё тело охватит неуёмная дрожь, так что ты решишь, что настал твой конец, потому что твоя душа в избытке радости своего знания покинет твоё тело. И приготовься в этот миг сознательно избрать смерть, и знай, что ты продвинулся достаточно, чтобы принять приток Божественного разума. И затем, дабы почтить славное Имя, служа Ему жизнью тела и души, покрой своё лицо и остерегайся взглянуть на Господа. Затем вернись к делам плоти, поешь и попей или освежись приятным благоуханием и верни дух свой в его оболочку до следующего раза,

[CCLXXIII] [CCLXXIII] Подробное изложение этой методики ассоциирования я заимствовал из произведения Сулам гаалия («Лестница вознесения») и опубликовал в Кирьят сефер, т. 22 (1945), с. 161-171.

[CCLXXIV] [CCLXXIV] Там же, с. 44-45, из книги Хаей олам га-ба. Я перевёл несколько отрывков по лучшим вариантам MSS 8e 540 Иерусалимской университетской библиотеки.

радуйся своей участи и знай, что Бог любит тебя!»

Стремясь отстраниться от всех природных вещей и ведя жизнь, посвящённую лишь чистому созерцанию Божественного Имени, душа постепенно готовится к последнему превращению. Печати, которые держат её взаперти в её нормальном состоянии и ограждают от Божественного света, расслабляются, и мистик, наконец, обходится совсем без них. Неожиданно в душе прорывается родник Божественной жизни. Но ныне, когда душа подготовлена к этому, это вторжение Божественного потока не преодолевает её, и не приводит в состояние смятения и самоотрешённости. Напротив, поднявшись на седьмую и последнюю ступень мистической лестницы [CCLXXV] и достигнув вершины, мистик сознательно воспринимает мир Божественного света и становится частью его. Это сияние освещает его мысли и врачует его сердце. Это стадия пророческого видения, на которой мистика, достигшему озарения, раскрываются несказанные тайны Божественного Имени и всё великолепие Его Царства. Пророк речет о них в словах, превозносящих величие Бога и несущих отблеск Его образа.

Поэтому экстаз, в котором Абулафия видит высочайшую награду мистического созерцания, не надо смешивать с полусознательной галлюцинацией и полным уничтожением человеческой личности. К этим неуправляемым формам экстаза он относится с некоторым презрением и даже считает практикование их опасным. Правда, вызванный путём рациональной подготовки экстаз также приходит внезапно [CCLXXVI] и не может быть навязан, но, когда засовы отодвинуты и печати сняты, душа уже готова к приятию «света Божественного разума», вливающегося в неё. Поэтому Абулафия часто предостерегает против опасностей, навлекаемых на душу и даже на тело бессистемной медитацией. Комбинируя буквы, каждая из которых, по словам автора «Сефер йецира», так сопрягается с определённым членом тела, «человек должен быть чрезвычайно осторожен, чтобы не сдвинуть согласную или гласную букву с её места. Ибо если он ошибётся при чтении буквы, управляющей определённым членом, этот член может отторгнуться от тела и сменить своё место или тот же час переиначить свою природу и принять другую форму, вследствие чего этот человек может стать калекой²²». В отчёте, который я приведу в конце главы, ученик Абулафии упоминает и об искажении лица спазмами.

Абулафия особенно подчёркивает новизну и своеобразие своего пророчества. «Знай, что большая часть видений, явленных Разиэлю, основывается на Имени Божьем и его гнозисе, а также на его новом откровении, состоявшемся в дни его жизни, подобного коему не было от Адама до его времени» [CCLXXVII]. Пророки, черпающие из знания истинного Имени, вместе с тем в его представлении являются истинно любящими Бога людьми. Тожество пророчества с любовью к Богу находит своё подтверждение и в мистике чисел, и тот, кто служит Богу из чистой любви, находится на верном пути к пророчеству [CCLXXVIII]. По этой причине каббалисты, у которых чистый страх Божий превращается в

[CCLXXV] [CCLXXV] Эти семь стадий восхождения описаны в послании Абулафии, которое Йеллинек привёл в Philosophie und Kabbala, pp. 1-4.

[CCLXXVI] [CCLXXVI] См. Китвей яд бе-каббала, с. 25

²² [139] Там же. В Имрей шефер Абулафия пишет: «Огненная река исходит и проходит пред Ним (Дан. 7:10), и тот, кто упражняется в комбинациях, должен остерегаться и быть внимательным к чести Его Имени, чтобы от него не отлила вся кровь и сам он не свёл счёты с жизнью. И если взметнётся сердце его, он вернётся обратно (это парафраз на слова из Иез. 1:14: "И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния"), ибо ключ к Божьему Имени в его руке».

[CCLXXVII] [CCLXXVII] Сефер эдут («Книга свидетельства»), MSS Munich, 285, 376. См. также отрывок, цитируемый в прим. 40 CCLIX.

[CCLXXVIII] [CCLXXVIII] Хаей га-нефеш («Жизнь души»), напечатанная в конце Сефер га-от, с. 85.

любовь к Богу, являются в его глазах истинными учениками пророков [CCLXXIX].

6

По мнению Абулафии, его собственное учение о пророческом экстазе – это в конце концов не что иное, как учение о пророчестве еврейских философов, в особенности Маймонида, который определяет пророчество как преходящее единение человеческого и Божественного разума, единение, сознательно осуществляемое посредством систематической подготовки. Это учение предполагает, что пророческий дар представляет собой единение человеческого разума на высшей ступени его развития с космической силой, обычно воздействующей на умопостигаемый мир, – так называемым *intellectus agens* ²³. Проникновение этого активного разума в душу и есть пророческое видение. Абулафия стремится доказать принципиальное тождество этой теории пророчества, пользовавшейся широким признанием в средние века, со своей собственной доктриной, придав ей чисто рациональный характер [CCLXXX]. Его рационализм не может, однако, заслонить того факта, что его доктрина представляет собой лишь иудаизированный вариант той древней духовной методики, которая нашла своё классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной под названием «йога». Одним из многих доказательств этому служит то обстоятельство, что существенную роль в системе Абулафии играет методика дыхания [CCLXXXI]. Эта методика достигла своего высочайшего развития в индийской йоге, где она обычно рассматривается как важнейшее орудие психической самодисциплины. Помимо этого, Абулафия предписывает определённые положения тела, определённые сочетания согласных и гласных звуков в продолжение одного вдоха, определённые формы чтения вслух [CCLXXXII]. Многие отрывки из его книги «Свет разума» читаются как иудаизированный трактат по йоге. Сходство распространяется даже на некоторые аспекты доктрины экстатического видения, подготовляемого и осуществляемого посредством этих упражнений.

Какая же награда ожидает того, кто достигает этой высшей стадии экстаза? Абулафия неоднократно упоминает то, что визионеру является его духовный наставник то в образе отрока, то в образе старца, и он не только видит его, но и слышит его голос [CCLXXXIII]. «Тело, – замечает Абулафия, – нуждается во врачевателе тела, а душа – во врачевателе духа, то есть в знатоках Торы, но разум (высочайшая сила души) нуждается в побудителе внешнем, который получил бы каббалу о тайнах Торы, и побудителе внутреннем, (меорер пними), который отворил бы ему запертые двери» [CCLXXXIV]. Он также видит различие

[CCLXXIX] [CCLXXIX] Хаей га-нефеш, MS Munich 408, 67a.

²³ [140] active intellect – действующий интеллект; интеллект существует постольку, поскольку он сам отражает запечатленные виды, что помогает ему производить выраженные виды, таким образом актуализируя возможный интеллект, делая его состоявшимся. По Бэкону, Бог является действующим интеллектом всего человечества. (*Латинский словарь средневековых философских терминов. С.С. Неретина. 1998.*)

[CCLXXX] [CCLXXX] Особенно в его комментарии к «Путеводителю» Маймонида.

[CCLXXXI] [CCLXXXI] Примеры этому можно найти в Китвей яд бе-каббала, с. 27, 29; Philosophie und Kabbala, pp. 40-41; Пардес римоним («Гранатовый сад») Моше Кордоверо, гл. 21, 1 (цитата из Сефер га-никуд [«Книга огласовок»] Абулафии).

[CCLXXXII] [CCLXXXII] См. источники из предыдущего примечания.

[CCLXXXIII] [CCLXXXIII] См. отрывок, напечатанный у меня в Китвей яд бе-каббала, с. 27.

[CCLXXXIV] [CCLXXXIV] Абулафия в своём комментарии к книге Числа Мафтеах га-сфирот («Ключ сфирот»), MS Ambrosiana (Milano) 53, 157b.

между человеческим и Божественным наставником. Без первого в случае необходимости можно обойтись. Абулафия допускает, что его собственные сочинения могут заменить непосредственный контакт с учителем [CCLXXXV], но ни при каких обстоятельствах нельзя отказаться от наставника духовного, встречающего человека у тайных ворот его души. Этот духовный наставник – в Индии обозначаемый термином «гуру» – олицетворяет intellectus agens в мифической фигуре ангела Метатрона, но он также, судя по некоторым отрывкам, есть Сам Бог как Шадай²⁴. О Метатроне в Талмуде сказано, что «имя его подобно имени его Господина»²⁵, ибо на иврите слово «господин» имеет и значение «учитель». Абулафия переносит эту формулировку на отношение, существующее между визионером и «гуру», его духовным наставником. Это означает, что в состоянии экстаза человек осознаёт свою внутреннюю связь с Богом. Хоть ему, казалось бы, противостоит его господин, он, однако, в некотором смысле отождествляется с ним. Другими словами, экстаз ведёт к некоторому мистическому преобразению индивидуума. Об этом переживании самоотождествления человека со своим наставником или господином и, косвенным образом, – с Богом, Абулафия упоминает неоднократно, но нигде не пишет он об этом с исчерпывающей откровенностью [CCLXXXVI]. Следующий отрывок, например, взят из неопубликованного фрагмента под названием «Познание мессии и значение Избавителя»²⁶.

«Эта наука (мистического комбинирования) есть орудие, способствующее большему приближению к пророчеству, чем какая-либо другая наука. Человек, постигающий сущность основ действительности из книг, зовётся хахам, "учёный". Если он обретает своё знание из каббалы, передаваемой ему кем-либо, кто сам получил его от созерцания Божественных имён или от другого каббалиста, то он называется *мевин*, то есть "проницательный". Но если его знание извлекается из его собственного сердца, из размышлений о том, что ему известно о действительности, тогда его зовут даатан, то есть гностик. Того же, кто сочетает в себе все три вида знания, то есть книжную учёность, интуицию, обретенную от истинного каббалиста, и премудрость, к которой приходят после глубокого размышления о вещах, я не назову пророком, в особенности если его не коснулся чистый разум, или, если коснулся в состоянии экстаза, то он не знает, что это. Если же он почувствовал Божественное прикосновение и осознал природу его, то мне и каждому совершенному кажется справедливым и уместным назвать его "учителем", потому что его имя подобно имени его Учителя, будь то в одном, будь то в нескольких, будь то во всех Его Именах. Ибо ныне он уже не отделён от своего Учителя, и вот Он есть его Учитель, и его

[CCLXXXV] [CCLXXXV] См. Имрей шефер (MS Munich 285, 90a).

²⁴ [141] Сефер эдут (MS Munich 285, 39b) Абулафия описывает пророческое откровение, которое ему передал глас свыше, и даёт его толкование: «Встань, вознеси главу помазанника моего» т. е. жизнь душ, «помаж его на царство» силой имён, «ибо Я помазал его царём над Израилем и над общинами Израиля». «И нарёк Я его именем Шадай в имени Моём» ибо тайна имени «Шадай» материальный (плотский), и постигни суть сего. Ибо об этом говорит изречение «И он это Я, а Я это он». И нельзя более открыть суть этого, ведь тайна материального имени (השם הגשמי) это помазанник Божий (מש"ש פ"ה)» (выделенные слова имеют на иврите равные числовые значения. прим перев).

²⁵ [142] Сангедрин, 38а: «Его зовут как и его Господина» (שמו כשם רבו). Слова «Метатрон» (מטטרון) и «Шадай» (שד) имеют одно и то же численное значение: 314.

[CCLXXXVI] [CCLXXXVI] См. Китвей яд бе-каббала, с.25; Сефер га-от, с. 70-71.

²⁶ [143] MS Munich 285, 26b. Классификация: хахам-мевин-даатан, с которой Абулафия начинает рассуждение, основана на знаменитом изречении из трактата Хагига, 14б, где сказано, при каких условиях человеку позволено изучать маасе Меркава. Он должен быть хахам у-мевин ми-даато, т. е. мудрецом, способным к самостоятельному постижению (прим. перев).

Учитель есть Он; Он столь приобщается к Нему душой (именно здесь употребляется термин *двейкут*), что его никакими средствами нельзя отторгнуть от Него, ибо он есть Он ("он есть Он" – знаменитая формула радикального мусульманского пантеизма). И как его Учитель, который отделён от всего материального, – зовётся Сехель, Маскиль и Мускаль, что означает в одно и то же время "Познание", "Познающий" и "Познаваемое", кои триедины в Нём ²⁷, так и он, вознесённый муж, обладатель высокого Имени, зовётся "Разумом", тогда как в действительности он Познающий, затем он также "Познаваемый", подобно своему Господину; и наконец между ними не существует различия, кроме того, что его Господину достался его титул от Него Самого и Он не заимствовал его от других существ, тогда как он вознесён к этому титулу через посредство сотворённых существ».

В этом высшем состоянии человек и Тора образуют единство. Абулафия выражает эту мысль очень искусно, дополняя старое изречение из «Поучений отцов» о Торе: «непрестанно занимайся ею, ибо всё в ней» словами «ибо она вся в тебе и ты весь в ней» [CCLXXXVII].

В определённой мере визионер, как мы видели, отождествляет себя со своим Учителем. Полное отождествление не достигается и не замышляется. Тем не менее, мы имеем здесь одно из исчерпывающих толкований значения экстатического опыта, какое когда-либо возникало в лоне раввинистического иудаизма. Этим объясняется то, что почти все каббалисты, которые во всём остальном были последователями Абулафии, отвергали эту замечательную доктрину экстатического отождествления. Приведём в качестве примера небольшой трактат под названием «Сулам га-алия», «Лестница восхождения» – то есть восхождения к Богу, – написанный в Иерусалиме ортодоксальным каббалистом, рабби Йегудой Альботини (или Альбутайни), испанским изгнанником. В трактате сжато излагается учение Абулафии, и в десятой главе трактата, некогда обнародованной мною, описываются, пути одиночества и подготовки к приобщению (*двейкут*), то есть излагается теория экстаза [CCLXXXVIII]. Но автор не обмолвился в нём ни одним словом о радикальных выводах, вытекающих из методов Абулафии, и об образах, введённых им, хотя в остальном его изложение довольно интересно и впечатляюще.

Содержание экстаза определяется приверженцами пророческой каббалы посредством другого и ещё более необычного термина, заслуживающего по причине неожиданного характера, который он принимает, особенного внимания психолога. Такое определение предполагает, что в пророческом трансе человек сталкивается со своим собственным Я, которое противостоит ему и вступает в диалог с ним. Этот оккультный опыт ценился выше, чем видения света, обычно сопутствующие экстазу [CCLXXXIX]. В Мидраше сказано об антропоморфических выражениях пророков: «Велика сила пророков, которые уподобляют образ Образователю» [CCXC], – то есть сравнивают человека с Богом. Некоторые каббалисты школы Абулафии, однако, истолковывают это предложение иначе. Форма, уподобленная её Творцу, то есть форма Божественной природы, – это чисто духовное Я человека, покинувшее его во время прорицания. Следующий прекрасный отрывок сохранился у собирателя каббалистических традиций [CCXCI]:

²⁷ [144] Это своё воззрение Абулафия заимствовал из теологии Маймонида.

[CCLXXXVII] [CCLXXXVII] Мафтеах га-сфирот, MS Ambrosiana 53, 164b.

[CCLXXXVIII] [CCLXXXVIII] Ср. Китвей яд бе-каббала, с. 225-230.

[CCLXXXIX] [CCLXXXIX] Ср. мою статью *Eine kabbalistische Deutung der Prophetie als Selbstbegegnung*, MGWj, vol. 74 (1930) pp. 285-290. 285-290.

[CCXC] [CCXC] Берешит раба, изд. Теодора, с. 256.

[CCXCI] [CCXCI] Ср. полный текст в моей статье, приводимой в прим. 79 CCLXXXIX.

«Знай, что абсолютная тайна пророчества заключается для пророка в том, что он внезапно видит образ своего Я перед собой, и он забывает своё Я, и оно отторгается от него, и этот образ его Я ведёт с ним беседу и предсказывает будущее. Об этой тайне наши учителя говорили: велика сила пророков, которые уподобляют образ (явленный им) Образователю. И рабби Авраам ибн Эзра говорит: "В пророчестве и внимающий – человеческое существо, и глаголющий – человеческое существо..." [ССХСII]. И другой учёный пишет: "Я знаю и признаю со всей бесспорностью, что я не пророк и не сын пророка, что во мне не пребывает святой дух и что я не имею власти над "Божественным голосом", всего этого я не сподобился, ибо я не снимал своей одежды и не обмывал своих ног, – и всё же я призываю небо и землю в свидетели, что когда я однажды сидел и записывал некую каббалистическую тайну, вдруг я увидел свой образ перед собой, и моё Я отделилось от меня, и я был вынужден прекратить писать!"» Это объяснение оккультного характера пророчества как «встречи с собственным Я звучит подобно мистическому толкованию старого платоновского предписания «познай самого себя!» как «узри своё Я».

Состояние экстаза, как оно описывается Абулафией, нередко, как кажется на основании личного опыта, включает в себе в определённой степени предвидение Избавления. Охваченный экстазом чувствует себя не только согретым небесным огнём, но и как бы помазанным сакральным и чудодейственным составом. Пользуясь выражением Абулафии, который обыгрывает двойной смысл слова *машиах*, он становится помазанником Божьим²⁸. Он как бы превращается в своего собственного Мессию, по крайней мере, на непродолжительный период своего экстатического переживания.

7

Абулафия называет свой метод «Путь имён», в отличие от каббалистов своего времени, чья доктрина о реализации Божественных атрибутов известна как «Путь сфирот» [ССХСIII]. Каждый из этих двух путей является неотъемлемой частью каббалы, и только вместе они составляют единую каббалу: «Путь сфирот» – раввинистическую каббалу, и «Путь имён» – профетическую каббалу. Неофит начинает изучение каббалы с созерцания десяти сфирот [ССХСIV]. Последние, однако, должны стать предметом живого восприятия в процессе медитации, а не предметом внешнего и книжного знания, обретённого лишь путём изучения их различных названий в качестве атрибутов или даже символов Бога [ССХСV]. Ибо и в сфирот, как утверждает Абулафия, разверзаются бездны *intellectus agens*, той космической силы, которая в глазах мистика совпадает с сиянием Шхины [ССХСVI]. Только от этого он может перейти к двадцати двум буквам, представляющим более

[ССХСII] [ССХСII] Это ссылка на комментарий Ибн Эзры к Дан. 10: 21.

²⁸ [145] Об экстатическом ощущении помазания цитаты из Абулафии у Йоханана Альманно в Сефер гаар га-хешек («Книга врат желания»), изд. Хальберштадта, 31а; Китвей яд бе-каббала, с. 228. О термине «помазанник Божий» (*машиах га-Шем*) см. отрывок, приведенный в прим. 72 141.

[ССХСIII] [ССХСIII] Термины «Путь имён» (*дерех га-шмот*) и «Путь сфирот» (*дерех га-сфирот*) встречаются крайне часто см. Гинзей хохмат га-каббала, с. 15, 17.

[ССХСIV] [ССХСIV] Сефер ган науль («Запертый сад»), MS Munich 58, 322b.

[ССХСV] [ССХСV] См. отрывок, приведённый в прим. 38. CCLVII

[ССХСVI] [ССХСVI] В отрывке из Ган науль (см. примечание 85 ССХСIV) сфирот названы «глубьями активного интеллекта» (*имкей сехель га-поэль*), а активный интеллект приравнивается к «сиянию Шхины» (MS Jerusalem 80 540, 13b).

глубокую стадию познания.

Для обозначения того, что Абулафия называет «Путь имён», старые еврейские гностики, как мы видели, употребляли другой термин, именно Маасе Меркава, в буквальном смысле «Деяние Колесницы». Подразумевалась небесная колесница, несущая Престол Бога-Творца. Абулафия со своей склонностью к каламбурам видит в своей новой доктрине истинную *Маасе Меркава*, ибо слово «Меркава» можно истолковать как «составление». Учение о сочетании букв и имён Бога – таково истинное видение *Меркавы* [ССХСVII]. Правда, описывая семь стадий познания Торы, от выяснения буквального смысла слова до стадии пророчества, он проводит разграничение между профетической каббалой в качестве шестой стадии и Святая Святых, для познания которой эта каббала служит лишь подготовительным этапом. Сущность этой конечной стадии, когда понимают «язык, происходящий из активного разума», не может быть разглашена, если бы даже и можно было бы облечь её в слова [ССХСVIII]. Но, как мы видели, сам Абулафия, вопреки своему торжественному обету, приподнял край покрывала, за которым скрывается эта святая святых.

Остаётся добавить, что Абулафия отнюдь не питает презрения к философии. В самом деле, он даже пишет, что и философия, и каббала суть порождения активного разума, с той лишь разницей, что каббала представляет собой более глубокое откровение духа и исследует более глубокую духовную сферу [ССХСIX]. Вместе с тем он твёрдо убеждён в том, что некоторые философские проблемы лишены смысла и способны лишь совратить ум с пути истинного. Представляет интерес его отзыв о споре по поводу вечности или не вечности вселенной, об этом, в сущности, главном вопросе еврейской философии, возникшем в ходе её борьбы с чисто аристотелевской философией. То, что Тора не содержит аргументов, которыми можно было бы подкрепить одно из этих двух мнений, объясняется Абулафией тем, что с точки зрения профетической каббалы, служащей венцом Торы, сама постановка этого вопроса лишена смысла. «Пророк, в сущности, ничего не требует от Торы, кроме того, чтобы она содействовала достижению им ступени пророчества. Какое же значение имеет для него, вечен мир или сотворён, если вечность мира ничего не даёт ему и не отнимает от него. То же справедливо и в отношении предположения, что мир возник в определённый момент» [CCC]. Религиозное значение придаётся только тому, что способствует совершенствованию человека, и это, прежде всего «Путь имён». Хотя сам Абулафия отрицает вечность мира²⁹, он склоняется к принятию чисто прагматической точки зрения и отвергает сам спор как бесплодный.

Одним словом, Абулафия представляет собой то, что можно было бы назвать ярко выраженным типом практического каббалиста. Правда, на языке каббалиста «практическая каббала» означает нечто совершенно иное. Это просто магия, которая, в отличие от чёрной магии, прибегающей к демоническим силам и вторгающейся в сферы тьмы, не пользуется средствами, подлежащими религиозному запрету. Дело в том, что эта освящённая форма магии, развязывающая невероятные силы, заключённые в именах, довольно близка методу Абулафии. Если более тщательно рассмотреть источники, из которых он заимствовал

[ССХСVII] [ССХСVII] Philosophie und Kabbala, p. 11.

[ССХСVIII] [ССХСVIII] Ibid., p. 4

[ССХСIX] [ССХСIX] Мафтеах га-хохамот («Ключ мудростей»), MS Parma Derossi 141, 19a.

[CCC] [CCC] Там же, 12b и далее.

²⁹ [146] В своём сочинении Тан науль («Запертый сад») Абулафия пишет, что он подвергался нападкам за то, что защищал идею вечности мира (MS Munich 58, 327b). В другом месте он предлагает своё собственное решение проблемы.

элементы своей доктрины, – задача, выходящая за рамки нашего изложения, – то выясняется, что все они – еврейские и нееврейские – тесно связаны с магическими традициями и дисциплинами. Это справедливо и в отношении идей средневекового немецкого хасидизма, видимо, произведшего на него большое впечатление [СССІ], и в отношении проникшей окольными путями в некоторые круги мусульманских мистиков традиции йоги, с которой он мог познакомиться, путешествуя по Востоку. Но не менее верно и то, что сам Абулафия решительно отвергал магию и заведомо осуждал все попытки использовать доктрину святых имён в целях магии. В бесчисленных спорах с поклонниками магии он провозглашает её искажением истинной мистики [СССІІ]. Он признаёт магию, обращённую на Я человека, магию внутренней духовной жизни, – я полагаю, что это важнейшая черта его доктрины, – но отнюдь не стремящуюся к внешним, воспринимаемым чувствами результатам, хотя бы те и достигались с помощью внутренних, позволительных и даже священных средств. Такая магия возможна, по мнению Абулафии, но тот, кто занимается ею, проклят [СССІІІ]. Уже в первом своём известном произведении он утверждает, что заклинание демонов, хотя оно, разумеется, основывалось на обманчивой игре воображения, было неплохим средством внушить черни благодетельный ужас перед религией [СССІІІІ]. Он также предостерегает против использования «Сефер иецира» чтобы, выражаясь словами Талмуда, сотворить себе тучного тельца. Желаящих этого он, не обинуясь, самих величает тельцами [СССІІІІІ].

Абулафия решительно вступил на путь, ведущий внутрь себя, и следовал ему с не меньшей неуклонностью, чем любой представитель позднейшего иудаизма. Но избрать этот путь – значило вступить в ту сферу, в которой мистика сопредельна магии, и, при всей непримиримой противоположности, по-видимому, существующей между ними, для них характерно большее взаимопроникновение, чем обычно предполагается. Имеются некоторые пункты, в которых представления мистика легко переходят в представления мага, и одним из примеров этого может служить магия внутренней жизни Абулафии. Хотя сам он избежал опасности незаметного соскальзывания с медитации, обращённой на святые имена, к магическим упражнениям, направленным на внешние объекты, многие из его последователей пришли в замешательство и вознамерились почерпнуть в «методе внутренней жизни» силу, необходимую для изменения внешнего мира. Мечта мага о могуществе и господстве над природой посредством одних словесных заклинаний и напряжённого умысла проникла и в гетто и вступила в многообразнейшие сочетания с теоретическими и практическими интересами собственно мистики. Как историческое явление каббала почти неизменно представляла собой комбинацию этих двух начал. В учении Абулафии о комбинировании (хохмат га-церуф) позднейшие поколения видели ключ не только к тайнам Божества, но и к развязыванию магических сил.

В литературе XIV-XVI веков, посвящённой хохмат га-церуф, обнаруживается слияние элементов экстатической и теософской каббалы. Например, одно сочинение этого рода оказалось возможным приписать даже авторству Маймонида, который выступает в нём как

[СССІ] [СССІ] Jellinek, FMSwahl kabbalistischer Mystik, немецкая часть, р. 20; см. также работу Штайншнайдера в Hebr Bibliographie, vol. 14, р. 8, р. VII (исправления).

[СССІІ] [СССІІ] См. Philosophie und Kabbala, pp. 22, 43-44.

[СССІІІ] [СССІІІ] Китвей яд бе-каббала, с. 30, и отрывок об ученике, приведённый на с. 150.

[СССІІІІ] [СССІІІІ] Мафтеах га-район («Ключ к идее»), MS Vatican 291, 29а, в длинном отрывке.

[СССІІІІІ] [СССІІІІІ] Имеются в виду слова из трактата Сангедрин, 29б. Сефер нер злокип («Книга свечи Божьей»), MS Munich 10, 172b.

практический маг и чудотворец [CCCVI]. Предписания относительно медитации о различных возможностях огласовки тетраграмматона содержатся в неудобочитаемой книге «Брит менуха» («Завет спокойствия») – едва ли не единственном из этих произведений, которое было опубликовано [CCCVII]. В этих инструкциях по медитации описывается свет, вспыхивающий в душе мистика, но довольно большое место отводится и магическому применению имён Божьих. Однако в двух крупных сочинениях каббалиста Йосефа ибн Цайяха из Иерусалима, написанных в 1540 году и дошедших до нас в рукописи, обе стороны еврейской йоги сведены в единую систему и доведены до крайности: медитация, стремящаяся раскрыть всё более глубокие пласты и новые сокрытые светочи души, и магическое применение сил души, таким образом раскрытых в результате медитации, направленной на своё Я [CCCVIII].

Наконец, следует отметить, что в сочинениях некоторых каббалистов Великое Имя Божье является в качестве высшего объекта медитации мученикам в их последний час. В своей проникновенной речи великий мистик Авраам бен Элизер га-Леви из Иерусалима (умерший в 1530 году) рекомендует тем, кому угрожает мученическая смерть, погрузиться в час своей смертной муки в Великое Имя Господа, поместить внутренним взором его пылающие письма меж собственных глаз и сконцентрировать на них всё своё внимание. Последовавший этому совету не почувствует жара пламени или мук пыток. «И хотя человеческому разуму это может показаться невероятным, святые мученики испытали и передали это нам» [CCCIX].

8

О притягательной силе этих идей и действий свидетельствует один очень ценный документ. Анонимный ученик Абулафии написал в 1295 году, по-видимому, в Эрец-Исраэль, книгу, в которой он излагал основные идеи профетической каббалы [CCCX]. Рассматривая три «пути» «распространения», то есть перехода духа от чувственного к всё более духовному восприятию вещей, он вставил в неё автобиографический отчёт. В нём он изобразил с большой точностью и бесспорной достоверностью своё собственное развитие, так же, как свои впечатления об Абулафии и его каббале. Он не упоминает Абулафию по имени, но его изложение и мысли, родственные мыслям последнего, не оставляют сомнения в том, кого он имеет в виду. Эта книга озаглавлена «Шаарей цедек» («Врата справедливости»). Она сохранилась в четырёх рукописях. Однако только две из них содержат автобиографическую часть [CCCXI]. Её изъятие из двух других объясняется, по-

[CCCVI] [CCCVI] Мегилат старим («Свиток тайн»), опубликованная в книге Эдельмана Хемда гнуза («Потаенная драгоценность») [1856], 42-45, также см. мои замечания в Тарбиц, т. 6, № 3, с. 94.

[CCCVII] [CCCVII] Брит менуха («Завет покоя») впервые напечатан в Амстердаме в 1648 году. Рукописи по каббале содержат ещё значительное число сочинений этого рода, включая некоторые очень интересные варианты в ценной рукописи MS Sassoon 290.

[CCCVIII] [CCCVIII] Этими книгами являются Эвен га-гиогам («Оникс»), MS Jerusalem 80 416 (см. Китвей яд бе-каббала, с. 89-91) и Сефер шерит Йосеф («Книга остатка колена Йосефа»), MS Vienna, Library of the Jewish Community 260 (Шварц, с. 203-204).

[CCCIX] [CCCIX] Ср. текст, опубликованный в Ки-рьят сефер, т. 7 (1930-1931), с. 153.

[CCCX] [CCCX] См. Китвей яд бе-каббала, с. 34, и Ки-рьят сефер, т. 1, с. 127-139.

[CCCXI] [CCCXI] MS Jerusalem; MS Columbia University Library X 893-Sh 43. Некоторые автобиографические страницы были случайно утеряны и не включены в последнюю из названных рукописей. Другие две рукописи это Leiden (Warner 24, 2); Gaster 954 (сейчас она принадлежит коллекции Британского музея).

видимому, упомянутой самоцензурой каббалистов, которые были противниками обнародования слишком интимных признаний о своих мистических переживаниях и перед которыми автор счёл своим долгом принести извинения за свою откровенность.

В качестве иллюстрации к сказанному я хочу привести здесь в основных чертах этот отчёт, представляющий, на мой взгляд, необычайно большой психологический интерес [СССХII].

«Я, имярек, один из смиреннейших, исследовал сердце своё в поисках путей милости, дабы осуществить духовный рост, и я установил три пути, ведущих к одухотворению: вульгарный, (простонародный), философский и каббалистический. Вульгарным путём, как я узнал, следуют мусульманские подвижники. Они используют всякого рода приёмы, дабы исключить из своих душ все "естественные формы", всякий образ знакомого, естественного мира. Затем, утверждают они, когда духовная форма, образ из духовного мира, проникает в их душу, он обособляется в их воображении и настолько усиливает их воображение, что они могут предсказывать то, что должно произойти с нами. Вникнув в дело, я нашёл, что они призывают Имя, звучащее на языке Измаила как "Аллах". Я продолжил своё исследование и заключил, что, произнося звуки, образующие это имя, они совершенно отвращают свой помысел от какой бы то ни было "естественной формы", и сами буквы слова "Аллах" и различные силы, таящиеся в них, оказывают своё действие на них. Они впадают в транс, сами не ведая, каким образом, так как им не была передана каббала. Это удаление всех естественных форм и образов из души называется у них "стиранием"³⁰.

Второй путь – путь любомудрия, и посвящённый сталкивается с огромнейшими трудностями, пытаюсь изгнать его из своей души, ибо путь сей таит в себе великую усладу и полноту для человеческого разума, с которой тот может объять его. Он заключается вот в чём: посвящённый составляет представление о некоей науке, например, о математике, и затем переходит по аналогии к какой-либо из естественных наук, и, наконец, от той к теологии. Он продолжает кружить затем вокруг своего центра, испытывая удовольствие по мере своего продвижения в этих изысканиях. И его наслаждение столь велико, что он не в силах оторваться от представлений, уже утвердившихся в нём. В лучшем случае он может наслаждаться, продолжая размышлять, и он хочет предаться этому, удалившись от мира, дабы ни одна душа не помешала его мыслям, пока они не выйдут немного за пределы чистого философствования и не уподобятся сверкающему мечу, обращающемуся во все стороны. Истинная причина всего этого таится также в созерцании им букв, через посредство которых он познаёт вещи. Предмет, наложивший печать на человеческий разум, владеет им, и он мнит себя великим во всех науках, так как он видит, что достиг этого познания естественным путём. Он утверждает, что некоторые вещи открываются ему путём пророчества, хотя он не уяснил себе истинной причины этого, но полагает, что это происходит с ним лишь из-за расширения и углубления его человеческого разума... Но в действительности это буквы, которыми он овладел с помощью своей мысли и воображения, движением своим воздействуют на него и приковывают его внимание к трудным предметам, хотя он и не осознаёт этого.

Но если вы обратитесь ко мне с трудным вопросом: "Почему в наши времена мы

[СССХII] [СССХII] Я опубликовал ивритский текст этого отрывка в Кирьят сефер, т. 1 (1924), с. 130-138. В некоторых местах, особенно в последней части, мой перевод следует гораздо лучше читающимся вариантам MS Leiden. Некоторые места в начале и конце текста, не имеющие отношения к предмету, здесь не переведены.

³⁰ [147] На иврите קרימת. Это соответствует суфийскому термину mahw. Сам Абулафия также ссылается на это понятие, когда говорит о Святом Имени, что оно воплощает в себе שאין לה מדיקה дословно: «высеченное, которому нет стирания». Здесь мы встречаем игру слов, основанную на изречении из Талмуда о Святых Именах, которые не подлежат стиранию. См. его Сод га-невуа («Тайна пророчества»), после Сефер га-от, с. 86.

читаем письма, переставляем их и пытаемся прийти к результатам с их помощью, не замечая, однако, того, чтобы что-либо из этого получилось?" – ответ содержится, как я докажу с Божьей помощью, в третьем способе одухотворения. И я, смиренный имярек, собираюсь поведать вам о том, что я испытал в этой области.

Знайте, друзья, что с самого начала я чувствовал желание изучать Тору, и я выучил кое-что из неё и из остальных священных книг. Но я не встретил ни одной души, под чьим руководством я мог бы заняться изучением Талмуда, не столько из-за недостатка учителей, сколько из-за моей привязанности к дому и любви к родителям. Наконец, однако, Бог сообщил мне силу обратиться к поискам Торы. И я уехал, и искал, и обрёл, проведя несколько лет за границей за изучением Талмуда. Но пламя Торы продолжало гореть во мне, хотя я и не осознавал этого.

Я вернулся на родину, и Бог свёл меня с одним еврейским любомудром, с которым я изучал немного Маймонида, и это только усилило мою любознательность. Я получил кое-какие познания в науке логики и в естественных науках, и это доставило мне большое наслаждение, ибо, как вы знаете, "природа притягивает природу". И Бог мне свидетель: если бы я ранее не укрепился в вере, посредством которой я узнал кое-что из Торы и Талмуда, побуждение выполнять многие религиозные заповеди оставило бы меня, несмотря на то, что огонь чистого умысла пылал в моём сердце. Но то, что этот учитель преподавал мне путём любомудрия (о смысле заповедей), не удовлетворило меня, пока Господь не свёл меня с неким Божьим человеком, каббалистом, который наставил меня в началах каббалы. Тем не менее, вследствие моего поверхностного знания естественных наук, путь каббалы показался мне почти невозможным.

Тогда мой учитель сказал мне: "Сын мой, почему ты отвергаешь то, чего ты не испытал? Гораздо больше подобало бы тебе испробовать это. Если бы затем ты заключил, что путь сей бесполезен для тебя, – и если бы ты не достиг такого совершенства, чтобы винить в этом самого себя, – тогда только ты мог бы сказать, что это бессмысленно". Но чтобы сделать приятными эти предметы, пока мой разум не воспримет их, и чтобы я мог погрузиться в них с рвением, он имел обыкновение объяснять мне естественными причинами всё, в чём он наставлял меня.

Я так рассуждал в душе: я могу здесь только обрести, а не потерять. Посмотрим, найду я что-либо во всём этом, значит, это будет чистым выигрышем для меня, а если нет, то моё останется при мне. Я согласился, и он обучал меня способу перестановки и комбинирования букв, мистике чисел и другим путям "Сефер йецира". Каждым путём он давал мне странствовать в течение двух недель, пока каждая форма не запечатлелась в моём сердце, что заняло в совокупности четыре месяца, а затем велел мне "стереть" всё.

Он имел обыкновение говорить мне: "Сын мой, замысел состоит не в том, чтобы ты остановился на какой-либо конечной или заданной форме, хотя бы она была высочайшего порядка. Гораздо скорее он заключается в "пути имён". Чем менее понятны имена, тем выше их порядок, пока ты не достигнешь силы такой действенности, что не ты будешь управлять ею, а она будет управлять твоим разумом и твоей мыслью". Я возразил: "Если это так (что все духовные и чувственные образы должны быть "стёрты"), то почему же тогда ты, господин, сочиняешь книги, в коих методы учёных естественных наук сочетаются с наставлением в Святых Именах?"³¹ Он отвечал: "Ради тебя и тебе подобных среди последователей любомудрия. Дабы прельстить ваш человеческий разум естественными средствами и побудить благодаря их привлекательности познать Святое Имя". И он показал мне книги, состоявшие из (комбинаций) букв, имён и мистических чисел (гематрии), в которых никто никогда не смог бы разобраться, ибо они были составлены не в такой форме, чтобы их можно было уразуметь. Он сказал мне: "Это (неизвращённый) путь имён". И в

³¹ [148] Это описание даёт довольно точную картину фактического содержания большинства сочинений Абулафии.

самом деле, я ничего не хотел знать об этом, так как мой разум не воспринимал этого. Он промолвил: "Было очень глупо с моей стороны показывать их тебе".

Одним словом, когда минули два месяца и мысль моя освободилась (от всего вещественного) и я осознал, что во мне происходит нечто странное, решил я однажды ночью заняться комбинированием букв, размышляя об этом в философской медитации, несколько иначе, чем я это делаю ныне. Так я продолжал поступать три ночи, не говоря ему об этом. В третий раз, после полуночи, я немного вздремнул, держа гусиное перо в руке и бумагу на коленях. Заметив, что свеча гаснет, я встал, чтобы поправить её, как это часто делает бодрствующий человек. Тут я увидел, что свет не пропадает. Я очень удивился этому, пока после тщательной проверки не обнаружил, что свет исходит от меня самого. Я сказал: "Не верю этому". Я исходил весь дом вдоль и поперёк, но вот, свет был со мной. Я лёг в постель и накрылся с головой, и вот, свет не исчезал всё время. Я промолвил: "Поистине, я узрел великое знамение и новое явление".

На другое утро я рассказал об этом своему учителю и принёс ему листы, которые я исписал комбинациями букв. Он поздравил меня и сказал: "Сын мой, если ты посвятишь себя комбинированию Святых Имен, ещё более великие вещи произойдут с тобой. А теперь, сын мой, признайся, что ты не способен отказаться от комбинирования. Подели пополам ночь: половину ночи комбинируй, а половину занимайся перестановками".

Я пользовался этим методом неделю. В течение второй недели сила медитации настолько возросла во мне, что я не успевал записывать комбинации букв (которые сами собой лились из-под моего пера), и если бы при этом присутствовали десять человек, то и они не смогли бы записать такого множества комбинаций, какое являлось мне во время притока Божественного разума. Наконец настала ночь, когда эта сила овладела мной, и миновала полночь время, когда она особенно расширяется и умножается, тогда как тело слабеет, и я приступил к перестановке и комбинированию частей Великого Имени Божьего, состоящего из семидесяти двух имён³². Но вскоре буквы приняли в моих глазах вид огромных гор, меня обуяла неуёмная дрожь, силы оставили меня, волосы мои вздыбились, и я почувствовал себя так, как если бы я покинул сей мир. Я тут же упал, ибо из-за совершенной разбитости не мог держаться на ногах. И вот некое подобие речи родилось в моём сердце и дошло до моих уст, понудив их прийти в движение. Я помыслил: "Не вселился ли в меня, помилуй Боже, дух безумия?" Но вот я услышал, что он речет премудрость. Я сказал: "Поистине, это дух мудрости". Вскоре мои природные силы вернулись ко мне, я встал, страшно измученный и всё ещё не веря себе. Я снова занялся Именем и делал то же, что прежде, и вот оно оказало на меня точно такое же действие. Тем не менее я не поверил себе, пока не испытал этого четыре или пять раз.

Встав утром, я рассказал своему учителю о том, что произошло. Он ответил мне: "А кто позволил тебе касаться Имени? Разве я не наказывал тебе переставлять только буквы?" Он продолжал: "Происшедшее с тобой является поистине высокой степенью в степенях пророчества". Он хотел освободить меня от этого, ибо он видел, что лицо моё переменилось. Но я сказал ему: "Во имя Неба, не можешь ли ты немного укрепить меня, чтобы я мог вынести силу, восстающую из моего сердца, и принять исток её, ибо она весьма напоминает источник, наполняющий водой вместительный бассейн. Если человек (не имеющий для этого надлежащей подготовки) откроет шлюз, то воды источника затопят его и душа покинет его". Он ответил мне: "Сын мой, этой силой может наделить тебя Господь, ибо человек не властен над ней".

В ту субботнюю ночь сила производила во мне то же действие. Когда после двух

³² [149] Это имя Бога из 72 имён составлено из трёх стихов книги Исход (14:19-21), каждый из которых насчитывает 72 согласных; см. Blau, *Das altjuedische Zauberwesen* (1898), p. 139. Главная часть книги Абулафии Хаей Олам га-Ба содержит руководство к медитации об этих 72 именах, составные части и комбинации которых вписываются здесь в большое число кругов, каждый из которых служит предметом особой медитации.

бессонных ночей я провёл день и ночь за размышлением о перестановках или принципах, существенных для узнавания этой истинной действительности и для уничтожения всякого помысла, направленного на постороннее, – тогда я имел два знамения, по которым я узнал, что я был в состоянии истинной восприимчивости. Одно знамение заключалось в усилении естественной мысли об очень глубоких предметах знания, немощи плоти и укреплении духа, покамест я сидел здесь в состоянии, когда моё Я обратилось целиком в душу. Вторая примета состояла в том, что во мне нарастала работа воображения и мне казалось, что голова моя раскалывается. Тогда я понял, что я готов приять Имя. В ту же ночь я также отважился подступить к великому несказуемому Имени Божьему (имени Йуд-Гей-Вав-Гей). Но едва я коснулся его, как почувствовал слабость, и в душе моей прозвучал голос: "Ты умрёшь и не останешься, в живых! Кто подвинул тебя касаться Великого Имени?" И вот я сразу же упал ниц и взмолился к Господу: "Владыка вселенной! Я пришёл на это место ради одного Неба, как ведомо Твоей Славе. В чём грех мой и в чём проступок? Я пришёл лишь затем, чтобы познать Тебя, ибо не заповедал ли ещё Давид Соломону: "Знай Бога, отца твоего, и служи Ему", – и не открыл ли нам наш учитель Моисей, да пребудет с ним мир, этого в Торе: "Открой мне путь Твой, чтобы я познал Тебя, дабы обрести благоволение в очах Твоих?" И вот не успел я вымолвить сих слов, как елей, подобный елею помазания, умастил меня с головы до пят и великая радость, которую в её одухотворенности и блаженстве я не в силах описать, обуяла меня.

Всё это случилось с вашим слугой в самом начале его пути. И я пишу этот отчёт не из бахвальства, Боже упаси, не затем, чтобы прослыть великим в глазах черни, ибо я знаю очень хорошо, что почитание черни есть недостаток и несовершенство для тех, кто ищет истинного достоинства, отличного по виду и характеру от достоинства черни, как свет от тьмы.

Теперь, если иные из любомудрствующих, сынов нашего народа, которые чувствуют, что их привлекает натуралистический путь познания, и чья умственная сила совершенно недостаточна для проникновения в тайны Торы, прочтут это, они посмеются надо мной и скажут: "Посмотрите, как он пытается совратить наш разум пустой болтовнёй и побасенками, причудливыми выдумками, смутившими его ум и принимаемыми им по причине слабого знания им естественных наук за чистую монету". Если, однако, это попадет на глаза каббалистам, разбирающимся в предмете, или, того лучше, тем, кому вещи раскрылись посредством их собственного опыта, то они порадуются, и мои слова удостоятся их одобрения. Но то, что я изложил это обстоятельно, послужит для них помехой. Тем не менее, Бог свидетель, моим намерением было послужить *in majorem Dei gloriam* («Умножению славы Господней» (лат) – прим. перев.), и я пожелал бы, чтобы каждый из нашей святой нации отличился бы в этом служении больше моего и был бы чище, чем я. Быть может, тогда можно было бы раскрыть вещи, которые мне ещё неведомы... Что же касается меня, то я не могу не поделиться, не скупясь, с другими тем, чем одарил меня Господь. Но так как в этой науке не существует естественного доказательства, ибо предпосылки её такой же духовной породы, как и выводы, я был понужден поведать эту историю, происшедшую со мной самим. Поистине единственным доказательством в этой науке служит сам опыт. Вот почему я говорю человеку, оспаривающему правильность этого пути, что я могу представить ему экспериментальное доказательство, а именно моё собственное свидетельство о духовных результатах моих собственных опытов в науке письмен в согласии с "Сефер йецира". Конечно, я не испытал физических (магических) влияний (таких действий); и даже признав возможность существования такой формы опыта, я, со своей стороны, отклоняю любую её разновидность, ибо это низшая форма, в особенности при сравнении её с совершенством, которого душа может достигнуть духовным путём. Поистине, мне кажется, что тот, кто пытается прийти к этим (магическим) результатам, оскверняет Имя Божье, и именно это подразумевают наши учителя, когда они утверждают: с тех пор, как воцарилась распушенность, в Имени Божьем наставляют только самых скрытных священников

[СССХІІІ].

Третий путь – это каббалистический путь. Он заключается в слиянии в душе человека принципов математической и естественной науки, чему предшествует изучение им буквального смысла Торы и веры, дабы, таким образом, посредством тонкой диалектики он вострил свой ум и не верил, словно простофиля, всякой всячине. Всё это человеку необходимо лишь потому, что его держит в плену мир природы. Ибо не подобает разумному существу, заточённому в темницу, не искать любого выхода, проёма или узкой щели, чтобы бежать на волю. Если бы днес жил пророк, который бы показал нам способ вострить наш природный ум и находить в нём тонкие формы, чтобы мы могли с их помощью отринуть телесность, нам не нужны были бы все эти естественные науки в дополнение к каббале, выводимой из основных принципов или названий глав "Сефер йецира" касательно букв (и их комбинаций)... Ибо пророк передал бы нам тайны сочетания согласных и сочетания гласных звуков между ними, путей, коими эмануруют тайные и действенные силы, и причину того, почему этой эманации ставят какие-то преграды свыше... Всё это он сообщил бы нам непосредственно, тогда как ныне мы понуждены искать окольных путей и передвигаться только в ограниченных пределах, попеременно появляясь там и сям в надежде встретить Бога. Ибо, само собой разумеется, что любое достижение в науке каббалы, рассматриваемое в точки зрения самой каббалы, есть лишь случайность, хотя бы для нас оно и было самой основой нашего существа ³³.

Этот каббалистический путь, или метод, требует, прежде всего, поддержания чистоты тела, ибо плотское есть символ духовного. Следующей ступенью восхождения является очищение наших телесных и духовных свойств, в особенности устранение гневливости или нашего интереса к чему-либо иному, помимо самого Имени, будь это даже забота о нашем единственном возлюбленном сыне. И в этом разгадка той тайны Священного Писания, что «Бог искушал Авраама». Следующая степень в восхождении заключается в освобождении души от всех других наук, которые человек изучал. Необходимость этого вызвана тем, что будучи естественными и ограниченными, они загрязняют душу и не допускают прохождения через неё Божественных форм. Это необычайно тонкие формы, и хотя даже малая форма по природе своей являет собой нечто великое по сравнению с естественным и рациональным, тем не менее, она рядом с утончённостью духа выглядит как нечистое толстое покрывало. По этой причине предписывают уединиться в отдельном доме, и если в него не проникает шум (извне), тем лучше. Поначалу рекомендуется украсить дом свежей зеленью, дабы усладить душу растительную, которой человек обладает наряду с животной душой. Затем надобно молиться и распевать псалмы приятным мелодичным голосом и (читать) с жаром Тору, чтобы усладить животную душу, которой человек обладает наряду со своей разумной душой. Далее человек направляет своё воображение на умопостигаемые предметы и на уразумение того, каким образом одна вещь происходит из другой. Затем приступают к перестановке букв, которые (в своих комбинациях) не воспринимаются умом, чтобы таким путём отделить душу (от чувств) и освободить её от всех форм, ранее пребывавших в ней. Таким же путём переходят к усовершенствованию своей (телесной) материи посредством еды и питья и постепенно делают её (плоть) всё более благородной. Некоторые же способы перестановки букв мы рассмотрим в главе о буквах. Затем человек достигает ступени "скачка", ибо в Священном Писании сказано: "и знамя Его надо мною – любовь" ³⁴. "Скачок", к которому приступают после того, как завершены все упражнения

[СССХІІІ] [СССХІІІ] Кидушин, 71a

³³ [150] Может быть, вернее было бы перевести: «Ибо всякое обретение в каббале – лишь случайность в отношении её сущности, даже если для нас это сама сущность».

³⁴ [151] Песн. 2:4. Мидраш экзегетически истолковывает фразу: *וְגִלְגָּל עִלַּי אֶת־הַכֶּנֶף*, «и знамя Его надо мною любовь», – *וְגִלְגָּל*, «и прыжок Его». Каббалист придаёт этому «прыжку» новое значение.

с буквами, заключается в медитации о самой мысли и в абстрагировании её от всякого слова, независимо от того, связано ли оно с каким-нибудь понятием или нет. Осуществляя этот "скачок", надо привести комбинируемые согласные в движение толчком. Такое движение воспламеняет мысль и так усиливает радость и желание, что потребность в пище и сне или в чём-либо подобном уничтожается. При отделении слов от мысли в процессе медитации вы столь напрягаете себя, что утрачиваете власть над своим природным разумом, и если бы вы пожелали не мыслить, вы не смогли бы исполнить своё желание. Затем вы ведёте шаг за шагом свою мысль вперёд, сначала через посредство письма и языка, а затем через посредство воображения. Когда, однако, вы перестанете управлять своей мыслью, возникнет необходимость в другом упражнении. Оно состоит в постепенном отвлечении мысли во время медитации от её источника, покамест, наконец не будет достигнута ступень, когда вы лишитесь дара речи и не сможете восстановить его. Если остаётся достаточно силы, чтобы продлить это отвлечение мысли, тогда внутреннее проявит себя вовне и с помощью чистого воображения примет форму сияющего зеркала. И это – "пламя меча обращающегося", в котором тыльная грань становится передней. После этого человек видит, что его сокровенная сущность оказывается вне его самого [CCCXIV]. Таким был, согласно Торе, путь урим и туммим, оракульство священника, в котором буквы также сначала высвечивались изнутри; послание, передаваемое ими, не является непосредственным и упорядоченным, но появляется лишь вследствие правильного комбинирования букв. Ибо форма, отделённая от своей сущности, ущербна, пока она не превратится в такую, восприятие которой доступно воображению, и в этой новой форме буквы вступают в совершенную, упорядоченную и понятную комбинацию. И мне кажется, что это и есть та форма, которую каббалисты именуют "облачением", *мальбуш* »³⁵.

[CCCXIV] [CCCXIV] Ср. место в тексте о встрече визионера со своим Я.

³⁵ [152] Эта ступень мистической медитации и восприятия Божественного упоминается Рамбаном в 1250 году в его комментарии к Быт. 18: «И это Слава, сотворённая подобно ангелам, что зовётся сведущими среди благочестивцев и пророков, обладающих чистой душой, облачением, зрима телесными очами. Я, однако, не смею объяснить этого подробнее». Абулафия часто упоминает эту ступень в своих сочинениях. Создаётся впечатление, что данный термин связан с Сефер га-нальбуш («Книга облачения») см. прим. 132 СІХ ко второй главе.