

О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ В ЕВРЕЙСКОМ МИСТИЦИЗМЕ

К. Ю. БУРМИСТРОВ, М. И. ЭНДЕЛЬ

Представление о божественных именах и о том важнейшем значении, каковое они имеют для сотворения мира и его существования, а также практики почитания имен составляют важнейшую часть иудаизма как религии в целом и еврейского мистицизма в частности. Идея о творящей силе четырехбуквенного непроизносимого Имени (Тетраграмматона) и других имен особенно ярко выражена в средневековой каббале. Она основывается на лингвистическом мистицизме древнего еврейского трактата «Сэфер йецира» («Книга Творения», III–VI вв.), в котором сотворение мира рассматривается как лингвистический процесс, а буквы еврейского алфавита как одновременно силы творения и тот праматериал, из которого создается мир. В статье рассмотрены основные особенности символизма божественных имен в каббале. Нами выделены две главные тенденции в понимании божественных имен, характерные для двух основных направлений в средневековой каббале, — теософско-теургического и экстатического (пророческого). Взгляды этих школ анализируются на материале сочинений двух выдающихся каббалистов XIII в. — Йосефа Гикатилы и Авраама Абулафии. В первой из них познание божественных имен должно повлечь за собой пробуждение скрытых сил в душе человека и привести к исправлению недостатков земного мира, а также может оказывать определенное влияние и на мир божественный. Таким образом, познание имен понимается как имеющее мессианское и эсхатологическое значение. Родоначальник школы пророческой каббалы Авраам Абулафия, с другой стороны, разработал изощренные мистические практики комбинирования букв различных божественных имен, призванные изменить сознание адепта и привести к трансформации всего его существа, достижению состояний пророчества и, в конце концов, слияния с Божеством.

1. Общие замечания

Если мы попытаемся определить характер той формы еврейского мистицизма, который обозначают термином «каббала», то ключевым понятием здесь будет служить символизм, поскольку всякая вещь с точки зрения каббалы помимо собственного смысла имеет другой смысл, т. е. обладает символическим характером. В целом можно сказать, что в каббалистической литературе присутству-

ют два основных типа символизма: символизм *света* и символизм *имен*. Они не противоречат, но дополняют друг друга.

Первый тип символизма связан с миром сфирот, или этапов божественной эманации, истечения света из Первоисточника¹. Все творение — от мира высших ангелов до земного — символически отражает и структурно подобно миру сфирот, символика которых, в свою очередь, восходит к описанию небесных чертогов и мира Колесницы в древней «Литературе Чертогов»².

Второй тип символизма — лингвистический, буквенный — основан на трактате «Сэфер йецира» («Книга Творения», III–VI вв.)³. В этом тексте рассказывается о создании мира посредством 10 первопринципов и 22 букв еврейского алфавита, понимаемых здесь как силы творения и одновременно сам материал для творения, как основные элементы творения мира и одновременно конфигурации божественных энергий⁴. Речь при этом идет о вневременном творении и о вечностных качествах, которые присутствуют во всех вещах в виде лингвистических знаков. Все вещи содержат в себе эти знаки, они сотворены посредством пар букв — «231 путем мудрости», — и благодаря силе этих знаков вещи обретают существование.

В принципе, сфирот и буквы, составляющие божественные имена, — это два разных метода символического описания реальности. В каббале Творение или появление бытия может быть описано не только как эманация, но и как лингвистический процесс, на что указывает и сама этимология ивритского слова *'от*, означающего не только «буква», но и «знак»⁵. На такое понимание намекает и значение слова *давар* — это одновременно «вещь, предмет» и «слово, речь»⁶.

В некоторых каббалистических текстах сам процесс эманации изображается как раскрытие различных имен, относимых к Богу как к Творцу. Проявляющий себя Бог — это Бог, который сам себя таким образом выражает; Бог, который «назвал» свои силы, чтобы раскрыть себя, дал им имена и, можно даже сказать, сам назвал себя соответствующими именами. Процесс, посредством которого сила эманации проявляет себя, переходя от сокрытия к раскрытию, протекает

¹ Подробнее о каббалистической концепции сфирот см.: *Scholem G. Kabbalah*. Jerusalem, 1974. P. 96–116; *The Early Kabbalah / J. Dan, ed.* N. Y., 1986. P. 7–14; *Hallamish M. An Introduction to the Kabbalah*. N. Y., 1999. P. 121–166; *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts / I. Tishby, ed.* L., 1994. Vol. 1. P. 269–307; *Бурмистров К. Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М., 2009. С. 30–40.

² О «Литературе Небесных Чертогов» (Сифре Ёйхалот) см.: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 75–112.

³ О «Сэфер йецира» и мистике «Маасе Берешит» см.: *Hayman A. P. Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen, 2004; *Scholem*. Op. cit. P. 23–30.

⁴ См.: *Бурмистров К., Эндель М.* «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях // *Judaica Rossica*. М., 2002. Вып. 2. С. 49–80.

⁵ Слово это имеет две формы множественного числа: *'отийот* («буквы») и *'отот* («[божественные] знаки»). Некоторые каббалисты усматривают в этом слове и мессианское значение, производя *'от* от *атма* («приходить») и утверждая, что в слове *'отийот* заложен смысл «то, что грядет». Подробнее см.: *Scholem G. The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala. Part II // Diogenes*. 1972. Vol. 80. P. 166.

⁶ Так, одно из центральных понятий в каббалистическом учении о языке — *давар элоэи*, «слово Божье», «духовная вещь (сущность)».

параллельно процессу проявления Божественной речи от ее внутренней сущности, заключенной в мысли, через «чистый звук», который еще не может быть услышан, к словесному выражению в речи.

Мистика языка в каббале понимается также как мистика письма. Каждый акт говорения в мире духа есть также акт писания, записывания. Каждый акт писания — это потенциальная речь, призванная стать озвученной. Для каббалиста писание не что-то вторичное, но самый центр тайн речи, что позволяет в данном случае говорить о существовании мистической грамматики (вместо или вместе с мистической фонетикой). Ключевым для каббалы является представление о сакральном статусе формы букв еврейского алфавита. Творящее слово Бога связано именно с данными конкретными очертаниями и линиями букв. Буква предстает здесь как элемент «космического письма», а Бог не только как бесконечно говорящий, но и как извечно пишущий.

Наряду с обсуждением мистического смысла отдельных букв еврейского алфавита важнейшее место в каббалистических сочинениях занимает идея Невыразимого Имени, Тетраграмматона. Один из первых известных каббалистов Ицхак Слепой из Прованса (2-я пол. XII — нач. XIII в.) писал в своем комментарии к «Сэфер йецира»: «Их корень (т. е. корень «слов», «[божественных] речений». — *Авт.*) заключен в Имени, ибо буквы, [которыми записано Имя] — это видимые ветви, подобные мерцающим языкам пламени, обладающим движением, которые выходят из уголька и подобны отросткам дерева, его ветвям и сучкам, корень которых — в самом дереве... Все вещи (дварим) имеют форму⁷, и все формы происходят из единого Имени, как и ветвь исходит из корня. И оказывается, что всё содержится в корне, каковой есть единое Имя»⁸. В древнем мидраше «Алфавит рабби Акивы» («Отийот де-р. Акива») говорится, что Бог восседает на Престоле Славы, окруженный невыразимыми именами (*шемот мефорашиим*) как языками пламени⁹.

Тетраграмматон понимается как абсолютная реальность, из которой происходят все остальные божественные имена. Имя это называется «главным корнем и стволом», ибо «все имена Торы содержатся в Четырехбуквенном Имени, называемом стволом Древа, все же остальные имена суть его ветви или отростки»¹⁰.

Вместе с тем можно сказать, что и каждая буква представляет собой божественное имя¹¹, при этом особое сакральное значение имеют три буквы Главного Имени (*йуд, зей, вав*), а также первая буква алфавита — *алеф*. Буквы эти, называемые «матерями чтения» (*имот га-крива, matres lectionis*), определяют связь между согласными и гласными, т. е. собственно звучание слов¹². В каббале содержится огромное количество рассуждений о «великих именах» из 4-х, 12-ти,

⁷ Буквально: «сделаны по форме».

⁸ Цит. по: *Sendor M. B. The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's Commentary on Sefer Yezirah. Ann Arbor (MI), 1994. Vol. 2. P. 107.*

⁹ Бейт га-мидраш / А. Еллинек, ред. Лейпциг, 1855. Т. 3. С. 25 (ивр.).

¹⁰ *Гикатила Й. Шааре ора. Иерусалим, 1994. С. 3.*

¹¹ Это утверждается, в частности, в небольшом трактате о 42-буквенном Имени Бога, приписываемом Хаи Гаону и цитируемом Г. Шолемом (см.: *Scholem. The Name of God... P. 169*).

¹² См.: *Ibid. P. 172.*

42-х, 72-х букв, как и о том, что вся Тора есть единое божественное Имя. Хотя традиция и не знает Имени, состоящего из всех четырех «матерей чтения», в некоторых каббалистических текстах содержатся указания на то, что именно такое имя и есть истинное сокрытое Имя Бога, а Тетраграмматон Торы лишь намекает на это действительно главное имя.

Тора понимается как совершенное проявление языка Бога, она целиком основана, построена на Тетраграмматоне, как бы соткана из этого Имени и его вариаций или эпитетов («прозваний», *кинуим*), таких как Эль, Элоѓим, Шаддай и др.¹³ В данном контексте в каббалистических текстах используется дополнительный символизм ткачества, а Тора изображается как одеяние Бога, сотканное из божественных имен.

Важнейшую роль играют божественные имена и в каббалистической практике молитвы (в особенности в восточной школе каббалы Шалом Шараби), целью которой является раскрытие, пробуждение, выявление имен в священном тексте разными методами.

Природа имени как такового довольно редко становится предметом обсуждения в литературе каббалы. Имена здесь понимаются как сгустки энергии или света, исходящего от Бога, они указывают на развертывание божественного Слова или Речи (*дибур элоѓи*) и, таким образом, относятся к сфере, где оптическое и акустическое еще не разделены и совпадают¹⁴. Значение слова *дибур* производят также от арамейского глагола «вести, руководить», и в этом контексте Слово Бога выступает как проводник божественной энергии.

Что же такое Великое Имя, как оно связано с отдельными божественными и человеческими именами? Каббалист Яаков Коэн из Сории (1260-е гг.) пишет об этом: «Знай же, сын мой, что 72 святых имени [в мире Колесницы] служат и соединяются с субстанцией (‘икар) Колесницы. Они подобны сверкающим столпам света и называются [в Торе] Сынами Божьими (бней элоѓим), и все воинства небесные возносят им славу подобно слугам, восхваляющим сыновей царя... Общеизвестно, что имена человеческие не являются атрибутами (т. е. постоянным, существенным свойством. — *Авт.*). Ибо тело — это и субстанция (эцем), и атрибут, личное же имя, однако, есть нечто к нему дополнительное... Имя — нет у него субстанции, нет атрибута; это не та вещь, что имеет конкретное бытие (мамашут). Тело же, с другой стороны, — это и субстанция, и атрибут, и это нечто имеющее конкретное существование.... Однако божественные имена — настоящая субстанция; они суть силы Божественного; их сущность — субстанция Света Жизни (ор ѓа-хаим). Но если ты, сын мой, захочешь тщательно рассмотреть [вопрос] даже об именах людей, то увидишь, что они и вещи, [которые они обозначают], суть одно, и вообще невозможно отделить или обособить имя от [обозначаемой им] вещи, как и вещь — от имени. Ибо имя неразрывно связано (буквально: «прилеплено». — *Авт.*) со [своей] вещью... Таким образом, даже у имен людей есть сущность (эцем), а потому, сын мой, нельзя утверждать, что божественные имена не имеют некоторой сущности, ибо все они суть

¹³ См.: *Hallamish*. Op. cit. P. 144. Об интерпретации сущности этих имен в Сэфер ѓа-зоѓар (III, 65a–b) см.: *The Wisdom of the Zohar... Vol. 1. P. 344–347.*

¹⁴ *Scholem*. *The Name of God... P. 176.*

разумные силы Божества (кохот сихлийот элоѓийот), выделенные из «непостижимого Света». Не думай, что все божественные имена, подобно именам 12-ти, или 42-х, или 72-х букв, и всем остальным бесчисленным мистическим именам, суть лишь не имеющие реального существования (несубстанциальные) слова, ибо все они — буквы, воспаряющие ввысь. Учителя каббалы говорили о буквах имени 42-х букв, что они (т. е. буквы. — *Авт.*) восходят все выше и выше и достигают самой Колесницы, где становятся столпами света, сливаясь друг с другом в едином великолепном сиянии. И даже Слава Божия соединяется с ними, и восходит, и сокрывает себя в этом бесконечно возвышенном и сокровенном царстве»¹⁵.

Таким образом, в вечностном своем аспекте имена — это та основа, благодаря которой существуют все конкретные вещи.

2. Познание божественных Имен в теософской каббале Йосефа Гикатилы

Одним из наиболее известных и авторитетных каббалистических сочинений, посвященных проблематике божественных имен, является трактат «Шааре Ора» («Врата света»), написанный в конце XIII в. в Испании Йосефом бен Авраамом Гикатиллой (1248 — после 1305 г.) и в жанровом отношении представляющий собой комментарий к Торе¹⁶. Трактат состоит из десяти глав, соответствующих десяти важнейшим Именам, которые понимаются здесь как некие божественные сущности, посредничающие между Богом и миром. Говоря о десяти основных Именах, Гикатила утверждает, что, собственно, все имена существительные и прилагательные в Торе суть божественные Имена, все они понимаются как синонимы или «прозвания» десяти великих Имен, как ветви и корень дерева, стволом которого является четырехбуквенное Имя¹⁷. Сам текст Торы представляется развернутым Именем, динамическим процессом непрерывного разворачивания, раскрытия. Таким образом в тексте постоянно подчеркивается связь имен с эманацией.

В предисловии Гикатила говорит о наиболее существенных для него аспектах понимания божественного Имени. Во-первых, он рассматривает совокупность божественных Имен как эманацию божественного света и каждое конкретное Имя как отдельный «участок» или сгусток этого света. Во-вторых, Гикатила говорит о божественных Именах как о силе, о силе сокрытой и абсолютной, о силе, которую тем не менее человек может актуализовать и даже использовать в своих целях.

Он утверждает, что существуют два пути со-общения с божественными Именами, два возможных способа актуализации силы, в них содержащейся, —

¹⁵ Цит. по: *Шолем Г.* Китве-яд бэ-каббала га-нимцаим бэ-вейт га-сфарим га-леуми вэ-га-университаи бирушалаим. Иерусалим, 1930. С. 208–209.

¹⁶ О Йосефе Гикатиле и его взглядах см. подробнее: *Scholem. Kabbalah...* P. 409–411; предисловие М. Иделя к английскому переводу «Шааре Ора»: *Gikatilla ben Abraham J. Shaare Orah. Gates of Light / A. Weinstein, transl. N. Y., 1994. P. XXIII–XXXIV*; см. также: *Morlok E. Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics. Tübingen, 2011.*

¹⁷ *Гикатила.* Указ. соч. С. 3.

дозволенный и недозволенный. Недозволенный путь или способ заключается в произнесении вслух Четырехбуквенного Имени (Тетраграмматона). По мнению Гикатилы, произнося это Имя вслух, человек может творить чудеса и знамения (вне зависимости от того, иудей он или нет)¹⁸. Однако, несмотря на то что этот способ действенен, он неприемлем для правоверного иудея. Гикатила утверждает, что существует другой метод актуализации силы, содержащейся в божественных Именах, который позволяет одновременно удовлетворить все земные нужды и стать угодным Господу. Этот метод заключается в *познании и понимании* Святых Имен. «Согласно установлениям истины и традиции Завета, тот, кто хочет исполнить свои желания, созерцая Имена Святого, да будет Он благословен, должен приложить все усилия для изучения Торы, с тем чтобы постичь смысл и цель каждого Имени...»¹⁹. В подтверждение своей мысли он приводит фразу из Псалма (91. 15): «Я буду хранить его, так как он знает мое Имя, когда он будет взывать ко Мне, я отвечу ему. Не сказано, Я сохраню его, потому что он произносит Мое Имя, но — знает. Ибо суть заключается в знании Имен». Имена, по мнению Гикатилы, являются «подобием ключей ко всем человеческим нуждам в этом мире»²⁰. Каждое Имя соответствует одному из явлений здешнего мира. Поэтому необходимо знать, о каком Имени следует размышлять и на каком следует сосредотачивать свое внимание, чтобы удовлетворить ту или иную потребность. Гикатила рассказывает притчу о человеке, который оказался в лавке со множеством комнат, где продавались различные товары. Комнат было настолько много, что этот человек умер от голода, так и не добравшись до комнаты с продовольствием. Такая же участь, по его мнению, ждет человека, который не знает точно, какие Имена соответствуют той или иной нужде²¹. В основе такого понимания лежит представление о божественных Именах как идеях, то есть неких прообразах вещей тварного мира.

Здесь мы подходим еще к одному аспекту понимания божественных Имен, рассмотрению которого в основном и посвящена книга «Врата света»: это интеллектуальное наполнение Имени, понимание божественного Имени как бесконечной кладовой смыслов. Постигая эти смыслы, то есть специальным образом истолковывая текст Торы и исполняя заповеди, человек как бы прилепляется к Богу и идет тем путем, которым Бог заповедовал ему идти.

Кроме того, когда человек постигает внутренний смысл и цель-интенцию (*каввана*) каждого Имени, он познает величие Того, Кто «словом своим создал мир», он исполняется страхом перед Богом и желанием прилепиться к Нему. Собственно, познание Имен составляет, по мнению Гикатилы, суть веры, благодаря ему человек вообще становится человеком, то есть существом, обладаю-

¹⁸ В подтверждение своих слов он приводит рассказ из Талмуда (тр. Авода Зара) о том, как «р. Меир вызволил свою свояченицу из дома блуда. Он сказал ее охраннику-самаритянину: “Каждый раз, когда окажешься в опасности, скажи: ‘Бог р. Меира отвечает мне’ — и спасешься”. Однако, несмотря на то что сказал так этому самаритянину, в час, когда сам р. Меир нуждался или оказывался в опасности, он не произносил Имени, а [предпочитал] бежать» (Там же. С. 1–2).

¹⁹ Там же. С. 2

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 7.

щим высшей душой (*нешама*), отличающей его от животных²². В телеологическом аспекте познание Имени понимается как конечная цель человеческого существования, как осуществление Божественного промысла о человеке.

Таким образом, можно выделить четыре основных аспекта в учении Йосефа Гикатилы о божественных Именах. Имя понимается им как свет; как сила; как смысл и, отчасти, идея; в познании Имени он видит конечную цель человеческого существования.

Согласно Гикатиле, Имена представляют собой как бы различные одеяния божественной сущности, посредством которых Бог являет Себя миру в том или ином качестве. «Как Господь, да будет Он благословен, Имя²³ Его велико и свято, управляет миром и каким образом Он содержит в Себе Имена?.. Они подобны царским одеждам, которые надевает царь. Эти Имена отнюдь не являются сутью самого Царя, но скорее они как одежды и оружие, в которые облачается и которым вооружается царь... Когда Бог хочет проявить милость к Своему миру и пощадить его, Он надевает одежды Хесед (милости) и сострадания, и великое Имя Тетраграмматон показывает знамя милости и милосердия, и на этом знамени начертано Имя Эль... Когда Бог показывает этот флаг, Он милосердствует и благоденствует своим созданиям и Он счастлив с ними. ...Когда Бог сердится на свои создания, из-за их дурных дел, Он показывает оружие своего гнева, на котором начертано Имя Элоѓим»²⁴.

Вместе с тем Имена — это последовательная цепочка проявления Божества, условно можно назвать ее эманацией. Каждое Имя рассматривается как сосуд, в котором собирается божественная энергия, исходящая из самого Божества. Высшие Имена и качества высших Имен проявляются через более низшие (т. е. приближенные к нашему миру), одно Имя может наполняться качеством (или истечением) другого Имени. Все Имена связаны между собой каналами (*циннорот*), и вся система представляет собой динамическое единство²⁵. «Из Имени Эѓе изливаются все виды эманации, появившиеся из источника, называемого Эйн-Соф (Бесконечное), изливаются вниз, пока не достигнут четырехбуквенного Имени [Святого], да будет Он благословен, и от этого Имени наполняют все каналы и достигают Имени Адонай, и Имя Адонай — это сокровищница, в которой хранятся все замыслы Царя. Он великий Зиждитель всего сотворенного, Он питает и поддерживает всё силой четырехбуквенного Имени, к которому близок. По Его слову входят и выходят все, кто стремится прилепиться к Господу. И невозможно иначе прилепиться к Имени Господа, и нет к нему иного пути, но только через Имя Адонай, и поэтому это Имя [называется] сокровищницей особого Имени. Это Имя — чертог, в котором пребывает Господь. И поэтому в Торе четырехбуквенное Имя произносится как Адонай»²⁶.

²² Гикатила. Указ. соч. С. 140–141.

²³ Имеется в виду Тетраграмматон.

²⁴ Гикатила. Указ. соч. С. 91–92.

²⁵ О структуре мира сфирот см. подробнее: Бурмистров К. Ю. Еврейская философия и каббала: История, проблемы, влияния. М., 2013. С. 153–160.

²⁶ Гикатила. Указ соч. С. 8.

Энергия, или сила, передаваемая от Имени к имени в этой системе, так или иначе всегда окрашена — это либо сила строгости (*гвура, дин*), либо сила милости (*гдула, хесед*). Преобладание той или иной силы отражается на тварном мире. В идеале две эти силы уравновешены, однако в действительности их соотношение постоянно меняется, и каждое действие человека отражается на соотношении сил в этой системе.

Библейское повествование воспринимается автором как доступное нашему пониманию символическое описание процессов, происходящих в тварном мире, которые, в свою очередь, являются отражением событий в мире божественном. В целом Тора рассматривается как совокупность Имен и вместе с тем как единственное Имя — Тетраграмматон. Гершом Шолем пишет об этом: «Вся Тора в целом подобна толкованию [Невыразимого] Имени Бога и комментарий к нему... Тора — это единая “ткань”, сотканная из эпитетов Бога, в которых раскрывается Невыразимое Имя. Таким образом, Тора является структурой, всецело построенной на одном фундаментальном принципе, а именно Невыразимом Имени. Ее можно сравнить с мистическим телом Божества, а Сам Бог — это как бы душа ее букв»²⁷. Десять Имен являются как бы синонимами или «прозваниями» Великого Четырехбуквенного имени, его развернутым содержанием, однако каждое из этих Имен имеет десятки своих собственных прозваний, то есть уточняющих эпитетов или синонимов, подчеркивающих то или иное качество.

Каждое действие человека связано с миром божественных Имен. До сих пор мы говорили об излиянии божественного света или божественной энергии через высшие сфирот к низшим и далее в тварный мир. Однако молитвы и благие дела человека представляют собой как бы поток встречной энергии, который также способен наполнить почему-либо пустые или недостаточно наполненные вместилища божественного света, то есть божественные Имена.

По мнению Гикатилы, человеческие поступки оказывают особое влияние на последний уровень божественной эманации, то есть на сфиру Малхут (Царство) или Имя Адонай, сфиру, наиболее приближенную к нашему миру²⁸. Именно от поступков человека зависит ее наполнение энергией божественного света. Если человек соблюдает заповеди и углублен в изучение Торы, то все Имена (т. е. все уровни божественного бытия) радуются и наполняют последнее Имя, Адонай, энергией божественной милости, которая, в свою очередь, изливается в тварный мир и наполняет землю миром и благополучием²⁹. Однако, если люди грешат, то предпоследнее Имя — Эль Хай — отдалается от последнего, т. е. происходит разрыв внутри мира божественных Имен, так что последнее Имя, или последний уровень эманации, становится «недостаточным, истощенным, отдаленным, и тогда он, как дерево, чьи листья увяли, потому что в саду не было воды, как де-

²⁷ Scholem. Kabbalah... P. 171.

²⁸ О символизме сфиры Малхут см.: Hallamish. Op. cit. P. 137–139.

²⁹ Ср.: «Учили, что действием внизу пробуждается действие вверх. Если человек исполняет действие внизу как подобает, он пробуждает подобающую силу в вышнем мире. Когда человек совершает милость (*хесед*) внизу, он пробуждает милость наверху...» (Сэфер га-зофар III. 92b. Цит. по: Сэфер га-зофар аль-хамиша хумше тора: В 10 т. Иерусалим, 1998. Т. 7. С. 520–521).

рево, чьи плоды упали»³⁰. Это, естественно, немедленно отражается на тварном мире, где начинают свирепствовать войны и эпидемии: «И тогда Израиль истощается, отдалается, посрамляется, он скован позором и осмеян...»³¹. Предполагается, что грешники своими действиями разрушают мир и все творение, так как актуализуют силу строгого суда. Праведники же, наоборот, поддерживают мироздание.

Возникает вопрос: почему, собственно, при виде дел праведника Имена наполняются радостью? Где гарантия того, что при условии соблюдения заповедей и изучения Торы человеческие потребности будут удовлетворены? Одно из важнейших положений в учении об Имени у Гикатилы состоит в том, что Бог собственно и проявляется в виде Имени потому, что хочет быть познанным; именно в этом познании заключена основная задача творения. Процесс познания понимается здесь как процесс всеобщего исправления и восполнения.

Постигая знание о божественных Именах, человек преобразует себя самого и весь мир. Как утверждает Гикатила, помимо того, что в мире есть достаточное количество грешников, которые своими деяниями так увеличивают силу суда (строгости), что мир наполнен бедствиями и несчастьями, в самой структуре мироздания заложено нечто, обрекающее его на несовершенство. Тварный мир был создан при помощи Имени Элоѓим, которое соответствует атрибуту строгого суда³². Это Имя и этот атрибут дают миру формообразующее начало. Имя Элоѓим ответственно за все контуры и пределы в нашем мире, которые были установлены заранее, в период предсуществования. Согласно учению Гикатилы, заранее предопределены количество лет, которое человек проживет, формы тела и даже очертания духовного облика человека. Более того, всякая тварь, перед тем как появиться в этом мире, дает свое согласие на существование именно в конкретном собственном теле (со всеми его заранее определенными недостатками) и именно с собственной судьбой (со всеми возможными превратностями)³³.

Задача человека состоит в преобразовании мира и прежде всего в преобразовании и преодолении собственной телесности. Благодаря соблюдению заповедей и изучению божественных Имен каждая часть человеческого тела должна стать вместилищем божественной субстанции: «Потому что Бог, да будет Он благословен, хотел прославить нас, Он сотворил человеческое тело со всеми его наружными и внутренними органами в соответствии с видом Маасе Меркава³⁴. Если человек преуспеет в очищении одной из частей своего тела, эта часть станет тронem для части высшей Божественной сущности, которое носит то же Имя, будь то глаз, рука или другая часть тела»³⁵.

Человек способен совершить подобное очищение, исполняя заповеди, каждая из которых символически отвечает скрытым процессам, происходящим в царстве божественных Имен. После того как задача очищения и преобразова-

³⁰ Гикатила. Указ. соч. С. 21. См. также: Шолем. Основные течения... С. 291.

³¹ Гикатила. Указ. соч. С. 21.

³² Там же. С. 139–141.

³³ Там же. С. 140–141.

³⁴ Т. е. Небесной Колесницы, или Престола Славы.

³⁵ Гикатила. Указ. соч. С. 4.

ния человека будет исполнена, силы строгого суда, по учению Гикатилы, вообще будут изъяты из мира. Гикатила считает, что в будущем Бог определит атрибуту наказующего несчастья (т. е. силе зла) такое место, где он не сможет более причинять вред. Таким образом, будет изменена вся структура мироздания³⁶.

3. Путь имен в экстатической каббале Авраама Абулафии

Наставник Йосефа Гикатилы и один из наиболее влиятельных и оригинальных мыслителей в истории еврейской каббалы Авраам бен Шмуэль Абулафия (1240 — после 1292 г.)³⁷ называет свое учение пророческой каббалой или каббалой божественных Имен. В научной литературе оно обычно называется экстатической каббалой³⁸. Высшая цель и содержание экстатической каббалы Абулафии — достижение пророческого состояния, то есть полного совпадения человеческой воли с волей божественной, которое обозначается термином *двекут*, «прилепление [к Богу]». Если теософская каббала, представителем которой был Йосеф Гикатила, направлена прежде всего на изучение божественного мира, то каббала экстатическая сосредотачивается на человеке, она занимается человеком и теми практиками, которые способны снять оковы с его души и приблизить его к Богу. Если в теософской каббале исполнение заповедей и божественных повелений необходимо для установления гармонии в божественном мире, в мире сфирот, то, согласно учению Абулафии, заповеди следует исполнять, чтобы совершенствовать душу, чтобы готовить ее к воссоединению с Божеством, к восприятию духа пророчества.

Согласно Абулафии, пророчество как состояние и комплекс определенных способностей есть результат влияния божественного Действенного Разума (Активного Интеллекта, ивр. *эа-сехель эа-поэль*) на человеческий разум. Он считает, что знание философское и знание пророческое (т. е. знание истины) имеют один источник — Действенный Разум (*intellectus agens*), идентичный *дибур элоки*³⁹. Однако существуют два типа эманации из этого источника: одна эманация (*шефа*) влияет только на человеческий разум и результатом этой эманации являются знания о вещах природных (т. е. знания, доступные философам), другая эманация (*дибур*) оказывает влияние и на разум и на воображение, результатом этой эманации становится пророчество, то есть высшее, откровенное знание. Помимо всего прочего, словом «пророчество» характеризуется особый тип комментария и особый, самый высокий тип понимания Торы. Всего Абулафия выделяет семь путей, или ступеней, понимания Торы: 1) буквальное, т. е. самое поверхностное прочтение; 2) комментарий к наиболее сложным местам в тексте, которые нельзя понять буквально; 3) талмудический метод, т. е. прочтение при помощи притч и легенд (эти три типа прочтения подходят, по мнению Абулафии, для черни, толпы, не способной постичь более глубокий, не самый простой смысл текста); 4) метод философов, т. е. аллегорический способ прочтения текста; 5) прочте-

³⁶ Scholem. Kabbalah... P. 127.

³⁷ См. о нем: Шолем. Основные течения... С. 165–302; Wolfson E. R. Abraham Abulafia — Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy. Los Angeles, 2000.

³⁸ См.: Идель М. Каббала: новые перспективы. М., 2010. С. 15–17.

³⁹ Scholem. The Name of God... P. 187.

ние текста Торы в духе «Сэфер йецира», при котором интерпретируется каждая отдельная буква, форма букв и т. п. (этот метод, как и оставшиеся два других, доступен только достигшим состояния пророчества); 6) возвращение букв к их первоначальному состоянию, т.е. разделение слов Торы на буквы, создание новых слов с помощью таких методов толкования, как гематрия, нотарикон и тмура; 7) седьмой путь — путь достижения пророчества; это такой метод прочтения текста Торы, при котором читающий занимается мысленным комбинированием букв божественных Имен.

Для того чтобы понять, как можно достичь высшего состояния, состояния пророчества, то есть единства воли божественной и человеческой, необходимо задаться вопросом, а почему это, собственно, так сложно? Считается, что у каждого из нас есть душа, которая является бессмертной частицей Божества и с ним таинственным образом связана. Однако, по учению Абулафии, наша душа как бы спеленута, упрятана в некую оболочку, которая позволяет ей существовать в здешнем мире и ограждает ее от испепеляющего сияния божественного света. Задача всех техник, разработанных Абулафией, — прорвать эту оболочку и освободить душу навстречу Богу, навстречу божественной эманации. Сам Абулафия говорит о том, что душа как бы запечатана особыми печатями, она как бы уплотняется, огрубляется в нашем мире. Это происходит потому, что она вынуждена находиться в мире грубых, материальных форм, вынуждена постоянно некоторым образом переживать этот мир, то есть осмысливать грубую предметную действительность и вырабатывать соответствующие образы.

Освобождение души из ее оков понимается как путь познания и самопознания. Вообще же, как подчеркивает Абулафия, возможны разные формы познания. Например, философ стремится познать природный, подлунный мир. Он может весьма преуспеть в процессе этого познания, то есть его знание и понимание будут вполне соответствовать действительности, изучаемому объекту — природе. Он создаст строгий категориальный аппарат, каждый термин в котором будет более или менее однозначен, и с помощью него сможет более или менее удачно описать то, что ему удалось постичь. Однако он не сможет преуспеть в высвобождении души из ее плена, так как его познание направлено на материальный мир. Естественно, в средневековой философии существует метафизика, то, что «после физики», и, казалось бы, эта наука занимается уже сферой нематериального, сферой духовного. Однако, как утверждают Абулафия и его ученики, философ, очевидно, не может познать, не может даже приблизиться к такому познанию, потому что его язык, его категориальный аппарат, который был выработан в процессе познания природы, статичен, за каждым словом в нем закреплено одно значение. Бог же понимается Абулафией как нечто динамичное и максимально неоднозначное, то, что никогда не может быть описано с помощью строгой системы, как нечто, всегда ускользающее от определений. Абулафия предлагает другой метод познания, связанный с комбинированием букв святых Имен. В отличие от философа, сосредоточенного на познании природных и, отчасти, надприродных объектов, Абулафия сосредотачивается на языке, который он рассматривает двояким образом: с одной стороны, это некая форма соглашения, договоренности между человеком и Богом; с другой — буквы иврита суть

структурные единицы, которые лежат в основе мироздания и его обуславливают. Познание языка для Абулафии — это не создание теории языка, но непосредственное, живое со-общение со словами иврита, словами, состоящими из букв, которыми был сотворен мир. Творение, Откровение и Пророчество для него — феномены мира языка: творение — акт божественного письма (записывание = создание материала для творения); откровение и пророчество — непрерывное проникновение божественного слова в язык людей.

Необходимо отметить, что позиция Абулафии отличалась необычным для еврейской каббалы универсализмом⁴⁰: он претендовал на то, чтобы его пророческая миссия была признана не только евреями, но и христианами. Рассказывая о своих контактах с христианскими мистиками, он отмечал, что «встречал некоторых христиан, превосходивших в крепости своей веры евреев», и что «между ними не было расхождений», ибо «они принадлежали к праведникам народов мира». Подружившись с одним из своих христианских собеседников, Абулафия «вселил в его душу желание познать Имя Бога»⁴¹. Таким образом, Абулафия признавал подлинность мистического опыта неевреев, хотя и говорил о его несовершенстве. Сходным образом оценивает мистические практики мусульман-суфиев ученик Абулафии Натан бен Саадия Харар в трактате «Шааре цедек» («Врата праведности») ⁴². Впрочем, признавая достижения отдельных адептов, Абулафии крайне критически относился ко всем существовавшим в его время религиям, включая иудаизм.

Практики экстатической каббалы были построены на перестановках и комбинировании букв ивритского алфавита, прежде всего букв, составляющих божественное Имя⁴³. В то же время Абулафия утверждал, что, поскольку все языки в той или иной мере сохраняют связь со своим праязыком-ивритом, существует иерархия языков, показывающая их удаление от праязыка. Он использовал в своих текстах слова латинского, древнегреческого, арабского, итальянского и других языков, поскольку «каждое произнесенное слово состоит из священных букв, и комбинирование, разделение и воссоединение букв раскрывают каббалисту глубокие тайны и объясняют ему загадку связи всех наречий со священным языком»⁴⁴. Более того, в трактате «Сефер га-'от» («Книга знака») Абулафия прямо указывает на необходимость работы с языками народов мира: «Нужно сливать все языки в священный язык, пока не покажется, что каждое слово,

⁴⁰ См.: *Burmistrov K.* The Christian Kabbalah and Jewish Universalism // От Библии до пост-модерна. Статьи по истории еврейской культуры. М., 2009. Р. 151–153; *Idel M.* Abraham Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus // *Idem.* Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany (N.Y.), 1988. Р. 45–61. Отношение Авраама Абулафии к христианству стало предметом отдельной монографии: *Sagerman R.* The Serpent Kills Or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity. Leiden, 2011.

⁴¹ *Шолем.* Основные течения... С. 176.

⁴² Там же. С. 206. В опубликованной версии трактат приписывается некоему Шем Тову Сфаради, однако, как показал М. Идель, его автором был именно р. Натан (см.: *Идель.* Каббала... С. 16).

⁴³ См. подробнее: *Idel M.* Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia. Albany, 1989.

⁴⁴ *Шолем.* Основные течения... С. 182.

которое произносит говорящий, состоит из священных букв, кои суть 22 еврейских согласных»⁴⁵.

Прежде всего Абулафию интересуют собственно буквы, то есть составные элементы слов и вещей, а также их комбинации. Буква, в свою очередь, состоит из трех компонентов — звука, графического изображения (облика) и числа. Кроме того, у букв есть еще интеллектуальный компонент (мыслительная форма), то есть некий смысл, который закреплен за буквой (представление, явно противоречащее современным концепциям языка). Абулафия рассматривает родство между этими аспектами (звук-облик-мыслеформа) как подобное родству между чувством, воображением и разумом. Как он пишет в трактате «Озар эден гануз» («Сокровище сокровенного Сада»), «сначала необходимо различить графическую форму буквы, после ее произношение, затем мыслительную форму. Однако не сочетаются эти три компонента до того момента, пока не станут в уме мыслящего одним... Подобно тому, чьи чувства полны, так что нужно ему, чтобы его воображение достигло полноты и разум его также достиг полноты, — и когда объединятся они в полноте своей, тогда откроется ему сила разума, которая была скрыта от него прежде, и откроется изобильно душе его, и получит она удовольствие и наслаждение, и возрадуется великой радостью, и получит благодать от лучей Шхины»⁴⁶.

Выявить скрытый смысл букв, их внутреннюю силу и призваны особые практики, разработанные Абулафией. Абулафия разработал особый метод *хохмат эа-церуф* («наука комбинирования»). Эта наука, или, лучше сказать, практика, предполагает определенную последовательность действий. Как пишет автор того же трактата, «первичное понятие письма открывается человеку во время начала обучения. Мы рисуем ему буквы в книге в соответствии с воображаемой материей [букв] и обучаем его посредством форм, принятых в них, и тому, как переходят буквы [одна в другую], и изменяются, и сочетаются, и разделяются, и перепрыгивают в началах слов, в серединах слов, в концах слов, и [как видоизменяются] все слова, и их огласовки, и движение их. И переводят [обучаемого] ко второму уровню, который — форма голоса и мелодии, так что голос его делается мелодией, подобно лютне, которая возбуждает душу тонкостью мелодии и ее движением. И откроется ему истинное произношение букв, в соответствии с их особенностями, воздействующими на душу изменениями мелодии в движении, воздействующими на душу подобно тому, как воздействует музыка на темперамент души. И произойдет это воздействие посредством силы Имени. И перейдет [человек] на третью ступень, внутреннюю, и научится форме действий души своей от каждой буквы, и каким образом поймет душа буквы, — до того как придут сфирот и запечатлеются в них Имена, и какова форма шепота, которым перемещается Имя...»⁴⁷.

На каждом из этих этапов мистик проделывает три следующие операции: 1) запись комбинаций (*михтав*), 2) произнесение комбинаций (*михта*), 3) ком-

⁴⁵ Jellinek A. Philosophie und Kabbala. Leipzig, 1854. Ht. 1. S. 20.

⁴⁶ Цит. по: Идель М. Китве рабби Авраам Абулафия умишнато [Дис.]. Иерусалим, 1976. С. 144 (ивр.). Здесь и далее мы используем неопубликованный перевод Я. Ю. Лобкова.

⁴⁷ [Натан бен Саадия Харар.] Шааре цедек, биур аль-сэфер йецира. Иерусалим, 1989. С. 17.

бинирование в уме (*махшава*). Это значит, что, во-первых, слова должны быть разбиты на буквы и затем из этих букв составляются новые слова. Все эти операции продельваются не хаотично, а по определенным законам комбинирования, а именно согласно трем методам: гематрия (вычисление числового значения слов), нотарикон (акронимия), тмура (перестановки букв внутри слова по определенным правилам). Таким образом, мистик создает новые слова, у которых сначала есть значения, затем уже нет конвенционального смысла. Происходит своего рода деконструкция смысла.

На втором этапе мистик комбинирует слова с буквами божественного Имени. Абулафия утверждает, что вещи вообще существуют, обретают реальное существование лишь в той мере, в какой они причастны Великому Имени. Это очень опасный этап, так как определенные сочетания букв соответствуют частям и органам человеческого тела: «И знай, что все органы твоего тела соединяются подобно формам буквенных сочетаний, один сочетается с другим, а другой с третьим»⁴⁸. Поэтому, пишет Абулафия в трактате «Сэфер эдут» («Книга свидетельств»), «человек должен быть чрезвычайно осторожен, чтобы не сдвинуть согласную или гласную букву с ее места. Ибо если он ошибется при чтении буквы, управляющей определенным членом, этот член может отторгнуться от тела и сменить свое место, и в тот же миг переменить свою природу и принять другую форму, вследствие чего человек может стать калекой»⁴⁹.

После того как человек вступает на последнюю ступень, совершая *дилуг* («скачок»), он достигает «гармонического движения чистой мысли, порвавшей всякую связь с чувственным восприятием». Это последний этап мистического восхождения, когда «человек сосредотачивается на состоянии мысли и обретает способность говорить [независимо от того,] связано это с образом или нет. И все эти действия он будет осуществлять, занимаясь быстрой перестановкой букв, и тогда разогреется его мысль, возрастут желания и радость до такой степени, что исчезнет потребность в еде, сне и всем остальном, и останется лишь огромное желание преодолеть себя. И отсутствие речи приведет к тому, что мысль его выйдет из-под власти его природного разума, и даже если захочет он помыслить, то не сможет. И поведет ее (т. е. мысль) по ступеням, сначала посредством письма и языка, а затем посредством воображения. А когда она выйдет из-под ее власти, возникнет необходимость в другом действии. Оно состоит в отвлечении мысли от источника при подъеме до такой степени, что человек поднимается на ступень, на которой даже если захочет заставить себя говорить, не сможет. И если останется у него возможность продолжить [отвлечение мысли], она выйдет из своей внутренней [сущности] — вовне — и явится ему в силе чистого воображения, в форме чистого зеркала. [Зеркало это —] как пламя меча вращающегося, задняя грань которого обернулась и стала передней. И увидит [человек, что] внутреннее естество его находится вне его...»⁵⁰.

⁴⁸ Авраам Абулафия. Ситре Тора (Тайны Торы), цит. по: *Идель*. Китве рабби Авраам Абулафия... С. 145.

⁴⁹ Цит. по: *Шодем*. Основные течения... С. 185.

⁵⁰ [Натан бен Саадия Харар.] Указ. соч. С. 26–27.

Таким образом, поднимаясь по уровням мистического пути, человек, ищущий Бога, достигает посредством мистического «скачка», высшего уровня, на котором душа, уже не связанная никакими природными ограничениями, совершает «последний рывок» и приобщается к божественному. «Меч вращающийся», упомянутый выше, несомненно, намекает на херувима, поставленного Богом у врат Райского сада. Следуя по первому пути, пути теософской каббалы, человек может приблизиться к Саду и заглянуть в него, но войти в него не может. Идя по второму пути, пути Имен, человек может проникнуть, буквально «впрыгнуть» в Сад, так как меч в этот момент обращается к нему другой стороной. Сам Абулафия так характеризует того, кто достиг конечной цели на пути экстатической каббалы:

«Человек, который... почувствовал Божественное прикосновение и осознал природу его... 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 отделен от своего Учителя, и вот Он есть его Учитель, и его Учитель есть Он; Он столь приобщается к Нему душой, что его никакими средствами нельзя отторгнуть от Него, ибо он есть Он. И как его Учитель, который отделен от всего материального, зовется Сехел, Маскил и Мускал, что означает в одно и то же время “Познание”, “Познающий” и “Познаваемое”, кои триедины в Нем, так и он, вознесенный муж, обладатель высокого Имени, зовется “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 вознесен к этому титулу через посредство сотворенных существ»⁵¹.

4. Вместо заключения

Как мы видим, два рассмотренных нами типа понимания божественных Имен в каббале XIII в. не противоречат, но скорее взаимно дополняют друг друга. Хотя они апеллируют к двум разным символическим системам, двум типам понимания космогонии (творение посредством букв и десяти первопринципов и эманация сфирот), в их основе лежит признание единства и единственности Бога. Как мы видим, два этих подхода ориентированы и на достижение разных целей: в первом случае это исправление мира и человека, теургическое воздействие, во втором — достижение свершенного, пророческого состояния. Разные типы космогонии при этом понимаются как варианты описания, как способы символического изображения реальности, конечная цель которого — провозглашение божественного единства. Оба подхода возводят свой исток к одной и той же идее Великого Имени, которое само по себе не имеет никакого смысла, значения, то есть (в отличие от других имен) не связано с какой-то деятельностью. Оно не имеет смысла, но создает саму возможность наделения смыслом, а

⁵¹ Из трактата «Познание Мессии и значение Избавителя», цит. по: *Шолем*. Основные течения... С. 188.

потому лежит в основе любого откровения и проявления и создает саму возможность использования языка.

Ключевые слова: каббала, еврейский мистицизм, евреи, божественные Имена, иудаизм, Тора, Тетраграмматон, Абулафия.

THE NAMES OF GOD IN JEWISH MYSTICISM

K. BURMISTROV, M. ENDEL

The concept of the names of God and their role in the creation and existence of the world, as well as the practice of their veneration constitute an essential part of Judaism in general, and are elaborated in detail in Jewish mysticism. In Kabbalah, an idea of the creative power of the Tetragrammaton (the ineffable four-letter Name) and other names occupies an especially prominent place. It is based on the idea of linguistic mysticism conveyed in the Jewish mystical treatise *Sefer Yetzirah* ("Book of Creation", 3–6 centuries AD.). According to this ancient text, the creation of the world is seen as a linguistic process in which the Hebrew letters are thought of as both the creative forces and the material of which the world is created. The article analyses the main features of the symbolism of the divine names in medieval Kabbalah. We have identified two main areas in the understanding of the divine names, peculiar to the two main schools of classical medieval Kabbalah — theosophical (theurgic) and ecstatic (prophetic). The ideas of these schools are considered according to the works of two prominent kabbalists of the 13th c. — Joseph Gikatilla and Abraham Abulafia. In the first of these schools, knowing the names of God leads to the actualization of the latent mystical forces and results in a transformation and reintegration of our world and the world of the divine. This process, in turn, is understood as having an eschatological and messianic significance. Abraham Abulafia elaborated sophisticated practices of combining the divine names aimed at transforming the adept's consciousness, its purification and development of special mental abilities. At the end of the mystical path the practitioner achieves the state of prophecy and eventually merges with the Divine.

Key words: Kabbalah, Jewish Mysticism, Jews, Names of God, divine Names, Judaism, Torah, Tetragrammaton, Abulafia.

Список литературы

1. *Бурмистров К. Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М., 2009.
2. *Бурмистров К. Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М., 2013.
3. *Бурмистров К., Эндель М.* «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях // *Judaica Rossica*. М., 2002. Вып. 2. С. 49–80.
4. *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М., 2010.

5. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004.
 6. *The Early Kabbalah / J. Dan, ed.* N. Y., 1986.
 7. *Burmistrov K.* The Christian Kabbalah and Jewish Universalism // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры. М., 2009. P. 150–176.
 8. *Gikatilla ben Abraham J.* Shaare Orah. Gates of Light / A. Weinstein, transl. N. Y., 1994.
 9. *Hallamish M.* An Introduction to the Kabbalah. Albany (N.Y.), 1999.
 10. *Hayman A. P.* Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary. Tübingen, 2004.
 11. *Idel M.* Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany (N.Y.), 1988.
 12. *Idel M.* Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia. Albany, 1989.
 13. *Jellinek A.* Philosophie und Kabbala. Leipzig, 1854.
 14. *Morlok E.* Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics. Tübingen, 2011.
 15. *Sagerman R.* The Serpent Kills Or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity. Leiden, 2011.
 16. *Scholem G.* The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala. Part II // Diogenes. 1972. Vol. 80. P. 178–80, 193–194.
 17. *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974.
 18. *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts / I. Tishby, ed.* L., 1994.
 19. *Wolfson E. R.* Abraham Abulafia — Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy. Los Angeles, 2000.
- На иврите:*
20. Бейт га-мидраш. Т. 3 / Еллинек А., ред. Лейпциг, 1855.
 21. *Гикатилла Й.* Шааре ора. Иерусалим, 1994.
 22. *Идель М.* Китве рабби Авраам Абулафия умишнато [Дис.] Иерусалим, 1976.
 23. [*Натан бен Саадия Харар.*] Шааре цедек, биур аль-сэфер йецира. Иерусалим, 1989.
 24. Сэфер га-зоѓар аль-хамиша хумше тора: В 10 т. Иерусалим, 1998.
 25. *Шолем Г.* Китве-яд бэ-каббала, га-нимцаим бэ-вейт га-сфарим га-леуми вэ-ѓа-университаи бирушалаим. Иерусалим, 1930.