

УНИВЕРЗИТЕТ “СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ” - СКОПЈЕ

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ - ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОСОФИЈА

ПОСТДИПЛОМСКИ СТУДИИ

УП 212

Учв.ф. 15891

МАГИСТЕРСКИ ТРУД НА ТЕМА:

“СРЕДНОВЕКОВНАТА КАБАЛА И ТЕЛЕМА”

Кандидат:

Љупчо Атанасовски

Ментор:

Проф. Д-р Љубомир Цуцуловски

Скопје 2004 год.

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СОДРЖИНА

Увод	1
I. Историски развој на Кабала	10
1. Меркава мистицизмот	10
2. Средновековниот хасидизам	11
3. Средновековната Кабала	14
4. Бахир и Лангдошката Кабала	16
5. Кабалата во Шпанија	17
6. Кабалата по егзодусот од Шпанија	24
7. Кабалата во Цафед	25
8. Нововековниот хасидизам	29
II. Основните идеи на Кабала	32
1. Бог и творението	33
2. Еманацијата и концептот за сефирот	36
3. Световите и циклусите	41
4. Проблемот на злото	44
III. Кабала, магија, религија	49
1. Сместата на Тора во еврејската мистика	50
2. Кабала и јудаизмот	55

3. Христијанската Кабала	58
4. Практичната Кабала	61
IV. Современата западна мистична философија	65
1. Историјата на О.Т.О.	66
2. Биографија на Алистер Кроули	74
V. Философски основи на Телема	82
1. Волја и љубов	82
2. Магија - општи карактеристики	86
3. Дрвото на Животот	93
3.1. Негативното и сефирите	95
3.2. Патиштата на Дрвото	101
3.2.1. Малите мистерии	103
3.2.2. Големите мистерии	109
3.2.3. Врвните мистерии	114
4. Моделите на Дрвото	116
5. Тарот	118
Заклучок	121
Библиографија	127

УВОД

Мистицизмот претставува легитимно поле за философски спекулации, затоа што философското промислување и преосмислување на нештата, колку што може да биде рационално, толку може да биде и мистично. Во сфаќањето на мистичната философија, а во тие рамки и на еврејскиот кабализам, појдовна точка треба да биде разбирањето на мистицизмот како специфична појава во историјата на религијата воопшто. “Мистицизмот е определен стадиум во историскиот развој на религијата и се појавува под одредени, добро утврдени услови. Тој е поврзан со и неразвоен од одреден стадиум на религиозната свест. Некомпатибилен е со одредени други стадиуми, кои не оставаат простор за мистицизам во онаа смисла во која тој термин обично се разбира.”¹

Првиот стадиум во историскиот развој на религијата го претставува т.н. митски свет во кој боговите и хероите со натприродни моќи се дел од секојдневниот живот на луѓето и чие “присуство” може да се доживее без одредени мистични методи и техники. Во ваквиот свет нема услови за појава на мистицизмот, а нема и да има сè додека бездната помеѓу човек и Бог не стане факт. Непосредната свест за меѓусебното дејство и зависност на нештата, нивното суштинско единство кое ѝ претходи на дуалноста, вистинскиот монистички универзум на човечката митска ера, се нешта несвојствени за духот на мистицизмот.

¹ Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books Inc., 1995, p. 7

Вториот стадиум, кој може да се нарече религиозен во вистинска смисла на зборот, но сè уште не може да се нарече мистичен, е епохата во која се раѓа религијата. Еден од основните резултати, предизвикан со појавата на религијата, е уништувањето на хармонијата меѓу човекот, универзумот и Бог. Религијата го означува создавањето на големата непремостлива бездна, сметана за апсолутна, помеѓу Бог како бесконечно и трансцендентно суштество, од една страна, и човекот како конечна творба на Бог, од друга. Поради тоа овој стадиум, во кој се појавува религијата, во вистинска смисла на зборот, е многу подалеку од мистицизмот и сè што имплицира тој, отколку било кој друг период. Овде човек веќе станува свесен за појавувањето на фундаменталната дуалност, за неговата одделеност од божественото.

Мистицизмот како посебен стадиум во развојот на религиозниот феномен, со својата појава не се обидува да го одрече постоењето на бездната, туку напротив, тој тргнува од фактот за нејзиното постоење, за потоа да продолжи со барање начин за нејзино премостување. Тој се обидува да ја возобнови хармонијата и повторно да го воспостави првичното единство, уништени со појавата на религијата, но на едно ново ниво, каде световите на митологијата и откровението се среќаваат во душата на човекот. Патот на човечката душа која се стреми да ја надмине бездната на религијата и да стигне до искуството на Божествената реалност, сфатена како првично единство на сите нешта, станува главна преокупација на мистицизмот.

Појавувањето на мистичните тенденции во историјата на религијата е поврзано и со друг значаен фактор, што го истакнува Гершом Шолем. Воспоставените вредности во еден религиозен систем го задржуваат своето првично значење за долг временски период, но сепак, се појавуваат и нови религиозни импулси кои се закануваат да ѝ се спротивстават на

скалата на вредности воспоставена од дадена религија. Она што најмногу од сè го поттикнува појавувањето на мистицизмот е тоа што овие нови импулси не ја пробиваат рамката на стариот религиозен систем и не создаваат нов, туку се стремат да останат во неговите граници. Кога ваква ситуација ќе се појави, потребата од нови религиозни вредности, кои кореспондираат со новите религиозни искуства, наоѓа израз во нова интерпретација на старите вредности, кои често добиваат многу подлабоко и лично значење, иако неретко потполно се разликуваат од старите и го трансформираат нивното значење.

Мистицизмот, како олицетворение на таа нова интерпретација, се стреми да го трансформира Бог од објект на догматско знаење во ново живо искуство. Поради тоа неговата практична страна, осознавањето на Бог и концепцијата за потрага по Бога, особено во поразвиените форми на мистичната свест, често е поврзана со конкретна религија. Оваа религија, оваа теорија на мистицизмот е теорија како на мистичното познание на Бог и неговото откровение, така и на патот што води до него. Оттука, јасно следува зошто надворешните форми на мистицизмот во рамките на дадена религија се во голема мера оформени од вредностите и принципите воспоставени и почитувани во таа религија. Затоа физиономијата на еврејскиот мистицизам е различна од онаа на исихазмот, католичкиот мистицизам или исламскиот суфизам.

Во овој труд ќе бидат разгледани еврејскиот мистицизам, искристализиран во форма на средновековната Кабала, и современиот западен мистицизам развиен во XX век, а претставен преку системот на телемитската магија на Алистер Кроули.

Кабала претставува обид да се интерпретираат религиозните вредности на Јудаизмот со јазикот на мистиката. Таа се концентрира врз идејата за живиот Бог, кој се манифестира себе си преку актите на

создавање, откровение и спасение. Мистичната медитација врз оваа идеја ја раѓа концепцијата за друг свет, за цело царство на божественото, кое е причина за светот на сетилноста и кое е присутно и активно во сè што постои. Тоа е и значењето на она што кабалистите го нарекуваат “светот на сефирот”.² Мистикот се обидува да се убеди себе си во живото присуство на Бог, Бог на Библијата кој е добар, мудар, праведен, милостив и претставува отелотворение на сите други позитивни атрибути. Сепак, во исто време мистикот не е подготвен да се откаже од идејата за скриениот Бог, кој останува вечно непознатлив во длабочините на неговото сопствено битие.

Скриениот Бог може и мора да е без никакви атрибути, а живиот Бог, за кој зборува Библијата и со кој се занимава религијата, мора да има свои атрибути. Мистикот не го сфаќа Бог ниту како апсолутно битие (едното, изворот на еманациите), ниту како апсолутно (свесно) суштество, туку како единство на двете. Според тоа, кабализмот не е дуалистичен, иако историски постои тесна врска помеѓу неговиот начин на мислење и оној на гностиците, за кои скриениот Бог и Творецот се два спротивни принципа. Напротив, целокупната енергија на ортодоксната кабалистичка спекулација е поврзана со избегнувањето на дуалистичките консеквенци, бидејќи инаку не би можел да опстои во еврејското општество. Секој атрибут на живиот Бог претставува еден стадиум од манифестацијата на скриениот Бог, вклучувајќи ги и атрибутите на строгоста и строгиот суд, кои мистичната спекулација ги поврзува со изворот на зло во Бог. Мистикот дури не се брани од тој извод дека во повисока смисла зло има корен дури во Бог. Милоста на Бог, за мистикот не е просто негација на

² Сефирот во хебрејскиот јазик е множинска форма на именката од женски род “сефира”. Во понатамошниот текст множината на оваа именка ќе се означува со “сефири” бидејќи тоа е повеќе во склад со македонскиот јазик, а со тоа би се избегнале и можни нејаснотии кои настануваат поради честата употреба на зборот “сефирот” во смисла на еднина.

злото, туку цела сфера на божествена светлина одделна од сферата, во која свој корен наоѓа злото, во која Бог се манифестира себе си во контемплацијата на мистикот со овој особен аспект на милост. Овие сфери, кои често се опишувани со помош на митски метафори, не се ништо друго, освен стадиуми во откривањето на креативната моќ на Бог и ги претставуваат одделните сефири од светот на сефирот. Од контемплацијата врз овие сефири, мистикот продолжува со контемплација врз Бог, како единство и корен на сè.

Воопшто не е чудно што кабализмот содржи одредени противречности, бидејќи мистицизмот е парадоксален во својата природа. За него е карактеристично тоа што "... мистичната сфера е место на кое се среќаваат два света или стадиуми во развојот на човечката свест: едниот примитивен, а другиот развиен; светот на митологијата и светот на откровението".³

Кабала не е име за одредена догма или систем, туку поскоро е општ термин припишан на цело философско-религиозно движење, кое постои од Талмудските времиња, па сè до денес. Името Кабала, кое денес се користи за да се означат еврејската мистична философија и езотеричните тенденции во Јудаизмот, на јазикот на Талмудот едноставно значи "традиција" и ги означува пророчките и хагиографските текстови на Библијата, без било каква мистична, или езотерична конотација. Тоа име почнува да добива езотерична смисла дури во средниот век. Почнувајќи од XIII век, името Кабала се користело за означување на еврејската мистика од тоа време, а подоцна "ретроградно почнало да ги означува сите езотерични движења и сите форми на мистичното, кои се создале на полето на Јудаизмот од неговото создавање до најскоро време".⁴

³ Scholem, *Major Trends...*, p. 22

⁴ Gečel, Rolan, *Kabala*, Beograd, Novo delo, 1987, str. 6

Еден од најзабележителните претставници на западната езотерична мисла се појавува во самиот почеток на XX век, а тоа е Алистер Кроули (Aleister Crowley). Во Април 1904 година, тој за три дена го пишува “LIBER AL VEL LEGIS” (Книгата на законот), а според сопствените тврдења, Кроули медиумски го примил тој текст од извесна, како што вели, “космичка интелигенција наречена Аиваз”. Подоцна, ова тврдење е прифатено од многу приврзаници на учењето, содржано во “LIBER AL” или само “AL”, како што скратено се нарекува “Книгата на законот”. Модусот на создавање на ова дело всушност и не е толку важен, т.е. дали тоа е резултат на одредена парапсихолошка активност, или пак едноставно е плод на творечката имагинација на авторот. За понатамошната еволуција на духовната култура на Западот е значаен “законот”, прокламиран во него. “Прави што ти е волја и тоа нека биде целиот закон” и “Љубовта е закон, љубов под волја”, се основните постулати на “Книгата на законот”, а суштинско значење имаат зборовите “волја” и “љубов”, чиј превод на старогрчки е *θελημα* и *αγαπε*, соодветно. Оттука, целокупното учење на Кроули се нарекува “Телема”, а неговите приврзаници и понатаму следбеници, себе си се нарекуваат “телемити”.

Покрај неспорната оригиналност, ова учење носи јасно изразен синтетички карактер, кој се препознава преку елементите на источниот и еврејскиот мистицизам, древноегипетската симболика и продолжувањето на традицијата на западниот херметизам. Особено значаен момент е тенденцијата за вклучување на науката и научното промислување на мистиката.

“Книгата на законот”, како оригинален производ и основа на “Телема”, преку категориите “волја” и “љубов” оцртува мошне едноставна скица на човечката егзистенција. Во неа “волјата” не е сфатена како психолошка, туку повеќе како онтолошка категорија. Таа претставува

глобална судбинска линија на човечкиот живот, по која секој поединец се движи низ бескрајниот универзум на можности, додека “љубовта” е чин на остварување на било која од тие можности. Символички прикажано, универзумот на можности се претставува со египетската божица на ноќното свездено небо - Нуит, а сето она што е, на било каков начин, секој момент на постоење, е претставен со крилестиот глобус на светлината - Хадит. Кога било која ствар што има квалитет на егзистенција ќе реализира една од безбројните можности, тогаш тоа е чин на “љубов” помеѓу Нуит и Хадит. За човекот, кој може да се смета како една точка Хадит што се движи низ бесконечните можности на Нуит како звезда низ вселената, теоретски гледано сите настани се подеднакво законити и секој е долгорочно неопходен, но во практиката само едно дејство е адекватно во еден даден момент. Тоа би значело дека човекот треба да живее складно со својата лична глобална судбина, да се движи по својата сопствена орбита, “како што е означено со природата на неговата положба, законот на неговиот растеж и импулсот на неговите минати искуства”⁵. Гледано од оваа призма, човекот е слободен да дејствува на оној начин што е најдобар за неговиот духовен развој и целосна самореализација, но тоа е и основниот проблем: како во секој момент вистински да се постапува т.е. како да се открие вистинската “волја”, чие решение е основна практична цел на “Телема”.

Многу е важно правилното разбирање на овие идеи, бидејќи формулацијата на основните постулати од “Книгата на законот” дава можност за нивна погрешна интерпретација, во смисла на препорака за анархично остварување на моменталните желби и нагони. Тоа би било тотално промашување на основната идеја, затоа што основна интенција на “Телема” е афирмација на поединецот и релизација на неговите

⁵ Crowley, Aleister, *Книга на Законот*, Скопје, Печатница “Гоце Делчев”, 1998, стр. 11

потенцијали, а при тоа почитувајќи го другиот и неговото право да го стори истото.

Токму ова учење е одбрано како претставник на западната езотерична мисла, бидејќи тоа изврши најголемо влијание и го одбележа XX век на духовно поле. За најголем број од авторите и организациите што ја негуваат и ја развиваат херметичката мисла денес, Телемата е неодминлива тема на која што се запираат за да ја критикуваат или, пак, да ѝ оддадат признание. Денес “Телема” преку многубројни организации како мистично-религиозно учење е присутна во повеќе држави, на речиси сите континенти и има илјадници приврзаници и следбеници. Таквата популарност се должи, пред сè, на современиот приод кон проблематиката на духовното, при што, за разлика од некои други езотерични учења, се претендира на што е можно поголемо научно засновање на идеите, бидејќи се смета дека мистично е она што сеуште не е научно промислено, но никако не значи дека нема да биде.

Како кај оваа, така и кај другите езотерични концепции на модерниот Запад, биле тие повеќе или помалку блиски до Телема, ќе се забележи дека во нивната основа се наоѓа Кабала. Средновековниот кабализам веќе со векови претставува инспирација за западните мислителци, па поради тоа се наметнува прашањето: зошто западните народи треба да се свртат кон еврејската култура во однос на својата мистична традиција? Секое нешто треба да има свој извор, бидејќи различните култури не настануваат самите од себе или *ex nihilo*. Никулците на секој нов стадиум од развојот на културата, нужно се појавуваат во рамките на претходната култура. “Несомнено е дека јудаизмот е матрицата на европската духовна култура и, во тој контекст, не треба да се заборава дека Исус и Павле се Евреи. Ниту еден народ, освен еврејскиот, не би можел да послужи како плодна почва за појава и

развој на нов религиозен систем, затоа што ниту еден од другите народи не бил монотеистичен во строгата смисла на зборот.”⁶ Пантеизмот и политеизмот, како религиозни концепции, биле веќе истрошени во своите можности, па затоа била потребна нова, поапстрактна култура. Слично е и на полето на мистицизмот. Мистицизмот на Израел ја дава основата на современата западна езотерична мисла. Па така, основите и корените на западниот мистицизам треба да се бараат во јудаизмот, а поконкретно во Кабалата.

Имајќи ги предвид сите овие факти, од една страна, и значењето на духовната култура на современиот човек за неговото опстојување во модерното општество, од друга, несомнена е важноста на позадлабоченото вникнување, не само во актуелната состојба и развојот на езотеричната мисла на Западот, туку и во нејзината историја и корени. Западниот човек знае многу повеќе за духовноста и мистицизмот на истокот, а уште повеќе се обидува да ги применува истите во својот живот, додека неговата сопствена западна традиција останува сосема непозната, или во најдобар случај матно позната. Таквата ситуација е вистински апсурд, затоа што западната езотерична мисла е многу посоодветна, како на начинот на мислење, така и на начинот на живеење на западниот човек, па од тоа логично следува дека би ги задоволила неговите духовни потреби многу подобро и полесно, отколку источната.⁷

⁶ Форчџн, Дајџн, *Мистична Кабала*, София, Аратрон, 1996, стр. 7-8

⁷ Овој став воопштено се однесува на луѓето од западната цивилизација, но воопшто не ја исклучува можноста, некој што физички ѝ припаѓа, духовно да се наоѓа себе си во сосема друго културно миље.

I. ИСТОРИСКИ РАЗВОЈ НА КАБАЛА

Почетоците на езотеричниот Јудаизам се наоѓаат во Ерец Израел (Палестина). Таму, толкувачите на Тора, оние што ја создале Мишна, која подоцна ќе го формира јадрото на Талмудот, почнале да бараат нови, скриени значења во еврејскиот Закон. Уште во периодот на вториот храм, во фарисејските кругови постоеле одредени мистични учења, чие циркулирање било строго ограничено на мал круг избрани луѓе. “Нешто повеќе, откровението на мистиците не е ограничено на едно време и место, туку може да биде повторено, така што природата на божествениот свет може да биде јасно достигната. Се имплицира, дека самите пророци се мистици со способност да фокусираат моќна духовна сила.”⁸

1. Меркава мистицизмот

Првата фаза во развојот на еврејската мистика, пред нејзината кристализација во средновековната Кабала е истовремено и најдолга. Нејзините остатоци може да се проследат во период од речиси илјада години, од првиот век п.н.е. до X век н.е. Помеѓу физиономијата на раниот еврејски мистицизам и онаа на средновековниот кабализам постои разлика, која времето не успеало да ја избрише. Централна тема на овие најстари мистични учења во рамките на Јудаизмот, биле првата глава од книга Битие - приказната за создавањето (Маасе Берашит) и првата глава

⁸ Айзъксьн, Сара, *Принципи на Јудаизма*, София, Лаковпрес, 2000, стр. 41

од книгата на пророк Езекиел - визијата за Божјата кочија-трон (Меркава). Тоа биле омилени предмети за дискусија и интерпретација, за кои се сметало дека не треба да бидат јавни. Без сомнение најраниот еврејски мистицизам е Меркава мистицизмот. Тој всушност не претставува контемплација за Божествената вистинска природа, туку разгледување на неговата појава на тронот, како што е опишано од Езекиел и размислување за мистериите на божествениот свет на Меркава. Светот на тронот за еврејските мистици е она што е Плерома, полнотијата, светлата сфера на божественото со нејзините потенции, за хеленските и раните христијански мистици од тој период, кои се појавуваат во историјата на религијата под имињата Херметисти и Гностици. Богот на Меркава, за мистиците е Светиот Крал, кој се појавува од непознатите светови и слегува на тронот на славата. Меркава мистицизмот се разликува не само од не-еврејските форми на гностицизам, туку исто така и од подоцнежниот Кабализам, при што врската помеѓу двата е многу блиска. Мистицизмот на тронот е повеќе космолошки отколку космогониски т.е. акцентот поскоро е ставен на редот во космосот отколку на неговото создавање. Тука се наоѓа и една од најважните точки на разграничување помеѓу Меркава мистицизмот и Кабализмот, а тоа е што вториот се одликува со обновеното интересирање за чисто космогониската спекулација.

2. Средновековниот Хасидизам

Појавата на Хасидизмот го претставува врвот на религиозниот развој на германското еврејство во средновековието. Иако креативниот период на движењето траел релативно кратко, од 1150 до 1250, неговото влијание врз евреите од Германија било долготрајно. Меѓу најпознатите фигури од тој период биле Шмуел бен Калонимус од Шпеер (XII век), неговиот син Јехуда бен Шмуел од Регенсбург (1150-1217) и Елеазар бен

Јуда од Вормс (1165-1217). Најважниот книжевен споменик на движењето кој дава најпотполн увид во неговата суштина и оригиналност е *Сефер Хасидим* или Книга на благочестивите, издание на книжевниот завет на тројцата основачи, а особено на Јехуда. Тој ја имал неприкосновената позиција на религиозен водач, сè додека хасидизмот бил жива сила. Делата на хасидските мистици, не биле систематични по форма, но, нивните текстови, сепак, имаат некои заеднички карактеристики.

Целта на хасидската мистика, била да се постигне визија на *кавод* (Божјата слава), преку водење на благочестив живот, односно, стремеж да се биде *хасид*, што се постигнува со молитви светост и созерцание. Во овој теолошки систем, идејата за благочестивоста, целосно независна од интелектуализмот, имала првостепено значење. *Хасидуи*, претставува религиозен идеал што ги надминува сите интелектуални достигнувања; хасидот се воздигнувал не со своите научни квалитети, туку со своите дела.

Три принципа го чината вистинскиот хасид, како што е прикажан во книгата на благочестивите. Како прво, тоа е аскетското отфрлање на световниот живот и надминување на искушенијата што тој ги носи. Овој начин на живот “ќе го доведе верникот до височините на вистинскиот страв и љубов кон Бога”.⁹ Духовниот мир и спокојството на умот, како втор принцип на благочестивиот живот, претпоставува поднесување на срам и понижувања. Хасидот се докажува себе си како вреден за своето име, токму во такви ситуации. Третиот хасидски принцип, се однесува на екстремната посветеност во практикувањето на одредена дејност. Тоа значи дека целиот морален и религиозен жар на хасидот, е концентриран на еден аспект од религиозниот живот или на еден морален квалитет, дури и по цена на непостојаност во извршување на останатите религиозни обврски.

⁹ Кон-Шербок, Дан, *Еврейско наследство*, София, Шалом, 1999, стр. 127

Интересот на хасидите не е свртен кон мистеријата на создавањето, туку кон онаа на откровението. Тие се обидуваат да го откријат значењето на честите антропоморфизми во Библијата и Талмудот. Има три основни идеи што ја карактеризираат хасидската теософија.

Првата, се однесува на концепцијата за кавод, која служи за објаснување на библиските антропоморфизми и појавувањето на Бог во визиите на пророците. Самиот Бог, ниту се открива себе си ниту зборува. Тој е иманентен¹⁰ во сите нешта, како нивна најдлабока реалност, и се разоткрива себе си само преку Неговата слава. Бог ја создал славата во форма на светлина, која е првата од сите креации. Кавод, во форма на светлина е идентичен со *Руах ха Кодеш*, Светиот Дух, од кој зборува гласот на Бог. Хасидите разликуваат два вида кавод. Едниот е внатрешен, кој е сфатен како идентичен со Светиот Дух, при што нема форма туку само глас. Втората слава, која еманира од првата, има различни променливи форми, од кои секоја промена е субјект на Божјата волја. Овој кавод се појавува на тронот на Меркава, во видението на Езекиел и во визиите на другите пророци. Визијата на кавод, претставува цел и награда на хасидската аскеза.

Веднаш до концепцијата за двојниот кавод, се наоѓа друг значаен елемент на хасидската теософија, идејата за светиот херувим,¹¹ што се појавува на тронот на Меркава. Бидејќи во визиите на Езекиел станува збор главно за мноштво херувими, идејата за особено истакнат херувим веројатно произлегува од еден стих во книгата на пророк Езекиел, каде е употребена еднина: “Тогаш славата на Бог излезе од херувимот”¹². За

¹⁰ Меѓу хасидите, учењето за божествената иманенција се појавило, откако тие дошле во контакт со шпанската кабала, која вклучува и пантеистички идеи.

¹¹ *Херувим* е множинска форма од именката *херув* (со наставката -им во хебрејскиот јазик се означува множинска форма на именките од машки род), но поради одомаќинетата употреба на конструкцијата херувим - херувими, во текстот ќе биде користена таа.

¹² Езекиел 10:4

хасидите, овој херувим е идентичен со видливата слава, па затоа тој може да зазема секаква форма, на ангел, човек или животно. Неговата човечка форма, бил моделот по кој Бог го создал човекот.

Третата идеја што ја карактеризира теософијата на хасидизмот е идејата за Божјата светост, која ја претставува бесформената слава, скриеното присуство на Бог во сите нешта. Додека светоста е бесконечна, како што е суштината на Бог, неговата величина која го претставува неговото појавување како Крал е конечна, со што може да се идентификува со видливиот кавод или херувимот. Бог, како бесконечна суштина е без било какви атрибути, кои ѝ се припишуваат на славата во нејзините различни модификации. Поради бесконечноста и иманентноста на Бог, Неговото појавување во одредена форма во визиите на пророците е неопходно, за тие да имаат претстава кој им се обраќа и кому да ги упатат своите молитви.

3. Средновековната Кабала

Од 1200 год., кабалистите почнале да се појавуваат како одделна мистична група, која иако сè уште малубројна, добила особено значење во многу делови од Јужна Франција и Шпанија. Основните идеи на ова ново движење биле јасно дефинирани и поради тоа без тешкотии може да се проследи неговиот развој. Поаѓајќи од раните стадиуми околу почетокот на XIII век, преку таканаречената златна ера на Кабализмот во Шпанија кон крајот на XIII и почетокот на XIV век, па сè до крајот на XV век. Во периодот од 1250 до 1492 год. се разликуваат четири момента во историјата на Кабала: Кабалата во Прованса и Лангдок, кабалистите од Каталонија и Кастиља, Зохар и Кабалата помеѓу XIV-XV век.¹³ Директното усното подучување во затворени заедници и суптилнта

¹³ Види: Gečel, op. cit., str.73

импликацијата, наспроти пишаниот збор и тврдењето, биле правило до кое кабалистите строго се придржувале. Еврејските мистици се склони да бидат многу воздржани во врска со скриените делови на религиозниот живот, вклучувајќи ја тука и сферата на искуства опишани како екстаза, мистично единство со Бог и слични искуства од сферата на божественото. Бројните алузии што се наоѓаат во оваа материја, како “не можам да кажам повеќе”, “тоа е веќе објаснето усно”, “тоа е само за оние што се запознаени со тајното знаење” не се само обични реторични фрази, туку фактичка опскурност на најголем дел од кабалистичката литература. Оваа прикриеност всушност е и причината што многу делови од оваа литература останале нејасни и до денес. “Дури и посветен ученик кој строго држи до традицијата на својот учител, наоѓа пред себе широко поле за интерпретација и проширување ако е наклонет кон тоа”.¹⁴ Не треба да се заборава и тоа дека примарниот извор не секогаш ја има формата на учител или книга. Натприродната илуминација исто така игра мошне голема улога во историјата на Кабализмот, и иновациите не се прават само врз основа на древното знаење, туку и како резултат на нова инспирација добиена од откровение. “Традицијата и интуицијата се поврзани и тоа објаснува зошто Кабализмот може да биде длабоко конзервативен и силно револуционерен”.¹⁵ Воздржаноста и молчаливоста на кабалистите е еден од факторите што директно водат до псевдоепиграфските форми на кабалистичката литература. Според Шолем, оваа псевдоепиграфија се заснова на два импулса: психолошки и историски. Психолошкиот импулс, произлегува од скромноста и чувството дека кабалистот, кој е удостоен со инспирација, треба да избегнува истакнување. Историскиот импулс, од друга старна, е поврзан со желбата да се влијае врз современиците на

¹⁴ Scholem, *Major trends...*, p.120

¹⁵ Ibid.

авторот што го прави тоа. Оттука и потрагата по историски континуитет, санктификацијата на авторитетот и тенденцијата да ѝ се придаде на кабалистичката литература сјајот на некое големо име од Библиските или Талмудските времиња. Зоар или Книга на Блесокот е најпознатиот, но никако и единствениот пример на таква псевдоепиграфија.

4. Бахир и Лангдошката Кабала

Сефер ха Бахир (Кига на светлината) е најраниот кабалистичен текст. Тој е создаден е во Прованса помеѓу 1150 и 1200 год. Богот за кој зборува Бахир е претставен со космички сили, кои се поврзани едни со други. Овие космички сили се всушност манифестациите на Скриениот Бог или сферите на неговото дејство, кои подоцна ќе бидат нарекувани сефири. Идејата за сефирите во Бахир е преземена од еден постар мистичен трактат од времето на Меркава мистицизмот (околу II век н.е.), наречен Сефер Јецира (Книга на создавањето) и ги толкува на нов начин. Според Бахир сефирите се сфаќаат како садови, круни или зборови за разлика од Јецира каде тие се претставени како десетте прости броја кои заедно со 22-те букви од хебрејското писмо сочинуваат 32 “патишта” со кои Бог го створил светот. “Бахир, на кабалистите што го следеле, им ги дал сите симболи што го сочинуваат темелот на подоцнежните спекулации.”¹⁶ Треба да се споменат и две други значајни теми што се наоѓаат во Бахир. На прво место учењето за преселба на душите, а како второ, одредени траги од мистиката на јазикот. Базирајќи се врз овој анонимен труд, еврејските мистици од Прованса и Лангдок, се занимавале со слични мистични анализи. Јицхак Слепиот (1160-1235) е централна фигура на првата Лангдошката Кабала. Преку неговите коментари на овој текст, езотеричната мисла на Бахир кај Јицхак се претворила во еден веќе

¹⁶ Gečel, op. cit., str. 79

развиен систем, а според неговите ученици од него потекнува терминот Кабала во смисла на езотерична традиција. Тој ги сметал сефирите за израз на скриената димензија на Бог. Неговата контемплација открива три домена на божественото: Аин Соф, мислата и зборот. Со тоа, за прв пат во историјата на еврејската мистика се појавува новиот термин, Аин Соф. Тој термин, ја означува онаа зона на божественото, која е надвор од секоја мисловна контемплација, па дури и надвор од самата божествена мисла, а што "... после Јицхак ќе стане термин *par excellence* за означување на скриеното и непознато Божество".¹⁷ Користејќи неоплатонистички идеи, тој тврдел дека од бескрајното Аин Соф произлегува самата божествена мисла, од која произлегуваат останатите сефири. Третиот степен е зборот, а останатите сефири се зборови кои се причини на сите ставри. Целта на мистичната дејност е човек да се искачи по скалата на манифестациите, за да се спои со божествената мисла. Кај Јицхак Слепиот се соочуваме со мошне структуриран систем во однос на Бахир, што е основа за понатамошниот развој на Кабала.

5. Кабалата во Шпанија

Малиот шпански град Герона, самиот по себе е симбол за ширењето на Кабала на Иберискиот полуостров во почетокот на XIII век. Шпанските кабалисти, таму сочинувале едно свето братство, на чие чело бил Моше бен Нахман (Нахманид), сметан за најголемиот авторитет на епохата. Во Герона, конечно се извршила синтеза помеѓу Платиновиот Бог и оној на Библијата, помеѓу учењето за *creatio ex nihilo* и создавањето со еманација. Тука е завршено и поклопувањето на сефирите со различните степени од хиерархијата на битието. Всушност, во Шпанија Кабалата го добива својот костур, кој понатаму ќе се надградува.

¹⁷ Geçel, op. cit., str. 86

Според Шолем, еден од најголемите, но, имајќи ја предвид веќе споменатата воздржаност на кабалистите, истовремено и еден од најмалку популарните шпански кабалисти е Авраам Абулафија. Интересно е совпаѓањето што главните дела на Абулафија и Зоар се напишани речиси истовремено. “Не е претерување ако се каже дека тие ги претставуваат зенитните точки во развојот на двете спротивставени школи на мислата во шпанскиот кабализам, школи што јас би ги нарекол екстатичка и теософска”.¹⁸ Покрај нивните разлики, тие взаемно се надополнуваат и само со разбирање на двете може да се добие јасна слика за шпанскиот Кабализам.

За животот на Абулафија и за неговата личност информациите речиси исклучиво потекнуваат од неговите сопствени дела. Авраам бен Шмуел Абулафија (1240-1292) е роден во Сарагоса. Татко му го подучувал на Библијата и нејзините коментари, на граматика и на делови од Мишната и Талмудот. Абулафија ја проучувал и философијата, а особено го ценел Мајмонид. За него, не постоела антитеза помеѓу мистицизмот и философијата на Мајмонид. Тој, поскоро сметал, дека неговата сопствена мистична теорија е надополнување на “Водичот за збунетите”, за кој напишал свои коментари. Според Абулафија, “Водичот...” и “Сефер Јецира”, заедно, ја претставуваат вистинската теорија на Кабала.

Паралелно со овие студии, тој бил длабоко преокупиран со проучување на кабалистичката литература од тоа време, без да биде многу импресиониран од неа. Целта на Абулафија е да ја отпечати душата, да ги одврзе јазлите што ја врзуваат. Одврзувањето е всушност враќање од множственоста и разделеноста кон првичното единство. Врзаноста или јазлите, како симбол во терминологијата на Абулафија, значи дека постојат одредени бариери, кои ја одделуваат личната егзистенција од

¹⁸ Scholem, *Major Trends...*, p. 124

текот на космичкиот живот кој поминува низ целото творение. Постои брана која ја држи душата затворена во природните и нормалните граници на човечката егзистенција и ја заштитува од поплава на божествената струја која тече околу неа. Истата таа брана ѝ пречи на душата да стекне знаење за божественото. Печатите што се врз душата, ја попречуваат полавата и го гарантираат нејзиното нормално функционирање. Душата е запечатена поради тоа што нејзиниот нормален живот се одвива во границите одредени од нашата сензорна перцепција и емоции. Сè додека душата е исполнета со нив, е крајно тешко да ја сфати егзистенцијата на божествените и духовни форми.

Според тоа, проблемот е да се најде начин да ѝ се помогне на душата да разбере нешто повеќе отколку само природните форми, без да биде заслепена и уништена од божествената светлина. Сè она што го окупира секојдневното живеење на човекот, мора или да исчезне или пак да се трансформира, на тој начин што ќе се направи пропустливо за внатрешната духовна реалност, чии контури тогаш ќе станат перцептибилни низ вообичаената школка на природните ствари. За таа цел Абулафија бара некој апсолутен објект за медитација, објект што ќе го стимулира подлабокиот живот на душата и ќе ја ослободи од обичните перцепции. Со други зборови, тој бара нешто способно да придобие највисока важност, без самото тоа да има особена, или ако е можно, никакава важност по себе.

Објектите што ги исполнуваат овие услови, тој ги наоѓа во хебрејското писмо, во буквите од кои е составен пишаниот јазик. Базирајќи се на апстрактната и нетелесна природа на писмото, тој развива теорија за мистична контемплација врз буквите и нивните конфигурации, како конституенти на Божјето име. “Тоа е реален и ако можам така да кажам, особено еврејски објект за мистична контемплација: името на Бог

кое е нешто апсолутно, затоа што го отсликува скриеното значење и тоталитетот на егзистенцијата; името преку кое сè останато го добива своето значење и кое самото за човечкиот ум сè уште нема конкретно и одредено значење”.¹⁹ Накратко Абулафија верува дека оној што ќе успее ова големо име на Бог, најмалку конкретното и перцептибилно нешто на светот, да го направи објект на неговата медитација, е на пат кон вистинска мистична екстаза.

Врз основа на овој концепт, Абулафија развива особена дисциплина што ја нарекува наука за комбинирање на буквите. Таа претставува методичен водич за медитација со помош на буквите и нивните конфигурации. Целта на оваа дисциплина е преку медитација да се стимулира нова состојба на свеста. Оваа состојба може најдобро да се дефинира како хармонично движење на чистата мисла, која ги прекинала сите врски со сетилата. Екстазата, за Абулафија, е највисока награда за мистичната контемплација, но тој ја има предвид рационално и систематски подготвуваната екстаза, а не некакви состојби на полусвесни бладања, кои не треба да се мешаат со вистинската екстаза.

Достигнувајќи го врвот на мистичната скала, екстазата, мистикот свесно восприема и станува дел од светот на божествената светлина чиј сјај ги просветлува неговите мисли и го оздравува неговото срце. Ова е стадиумот на пророчка визија, во кој неискажливите мистерии на божественото име и целата слава на неговото царство му се откриваат на просветлениот. Абулафија го нарекува својот метод “Патот на имињата”, во контраст со кабалистите од неговото време чија доктрина што се однесува на разбирање на божествените атрибути, се нарекува “Патот на Сефирот”. Овие два аспекта заедно ја формираат целината на Кабала, Патот на сефирот, рабинската и Патот на имињата, пророчката Кабала.

¹⁹ Scholem, *Major Trends...*, p. 133

Според мислењето на повеќето современи истражувачи, Моше бен Шем Тов де Леон (1240-1305) најверојатно е авторот на најпознатиот производ на еврејската псевдоепиграфска мистична литература, Зоар. Инспириран од Бахир, тој се зафаќа со псевдоепиграфијата, за да му се спротивстави на рационализмот на философијата што во тоа време се раширил низ еврејската интелектуална елита. Со неговата цврста поврзаност со библискиот текст, Зоар ѝ останува верен на јудејската традиција.

Земен како целина, Зоар треба да се разгледува како целосна антитеза на системот на Абулафија и тоа според три пункта. Таа езотерична доктрина за избраните, сместена околу прагматичната философија на екстазата, става акцент исклучиво врз медитацијата како начин за познание на Бог. Наспроти тоа, Зоар главно се занимава со објектите на медитацијата т.е. мистериите на интелегбилниот свет. Од друга страна, доктрината на пророчкиот кабализам се претставува себе си како најаристократска форма на мистицизам, додека јазикот на Зоар е јазик на интелектуалниот, емотивен и духовен живот заеднички на сите луѓе. Конечно, Абулафија му претставува на читателот нешто како систем, а неговите идеи се во целост поставени без да се повикува на Библијата. Зоар, пак, во целост изразува хомилетичка гледна точка и останува цврсто поврзан со библискиот текст. Во зохарскиот текст, отсуствува и било каква систематизација на идеите, па затоа не може да се оквалификува како структуриран систем.

Според тоа, додека системот на Абулафија ја претставува методологијата, Зоар ја претставува онтологијата на Кабала, Абулафија се занимава со начините, а Зоар со причините. “Ако бидам запрашан со еден збор да ги окарактеризирам суштинските црти на овој свет на кабалистичката мисла, оние црти што го одделуваат од другите форми на

еврејскиот мистицизам, би рекол дека Зоар ја претставува еврејската теософија²⁰ т.е. еврејската форма на теософијата”.²¹

Скриениот Бог, највнатрешното битие на божественото, кое нема ниту квалитети, ниту атрибути, од Зоар и кабалистите е наречено Аин Соф т.е. бескрајно. Но, бидејќи ова скриено Битие е активно низ целиот универзум, тоа исто така има одредени атрибути кои претставуваат аспекти на божественото и се одесуваат на неговата активност. Зоар разликува два света кои го претставуваат Бог. Прво, примарниот свет најдлабоко сокриен од сè, кој останува невидлив и несфатлив за сите освен за Бог, светот на Аин соф и вториот поврзан со првиот кој го чини возможно познавањето на Бог, светот на атрибутите. Двата света во стварноста формираат еден, на ист начин како јагленот и пламенот, при што јагленот постои без пламенот, но неговата латентна моќ се манифестира само во неговата светлина.

Божјите мистични атрибути, се такви светови на светлина, во кои темната природа на Аин Соф се манифестира себе си. Скриениот Бог, Аин Соф, им се манифестира себе си на кабалистите во десет различни аспекти, кои го опфаќаат во себе бескрајното множество од градации. Секој аспект има сопствено симболично име, кое е во стриктна согласност со неговите особени својства. Нивниот целосен збир конституира мошне комплексна симболична структура, во која скоро секој библиски збор кореспондира со една од сефирите. Оваа кореспонденција им овозможува на кабалистите, да ја засноваат нивната интерпретација на Писмото, врз претпоставката дека секој стих не само што опишува случка од природата или историјата, туку притоа е и симбол на одреден аспект на

²⁰ Под “теософија” авторот овде подразбира мистична доктрина чија цел е да ги сфати и опише мистериозните дејства на божественото т.е. она што тој термин го означувал пред, како што самиот вели, да стане етикета за модерната псевдо-религија, алудирајќи на учењето на Елена Блаватска.

²¹ Scholem, *Major Trends...*, p. 205

божественото. Десетте сфери на божествената манифестација во кои Бог се појавува од неговиот скриен дом се Кетер (Круна), Хохма (Мудрост), Бина (Разбирање), Хесед (Милост), Гебура (Строгост), Тиферет (Убавина), Нецах (Победа), Ход (Блесок), Јесод (Основа), Малкут (Царство). Заедно тие го формираат обединетиот универзум на божјиот живот, светот на единството. Светот на сефирите е опишан како мистичен организам, симбол кој има дополнителна предност поради давањето на кабалистот на готово оправдание за антропоморфниот начин на изразување во Писмото. Два најважни лика користени во врска со ова се оној на дрвото и оној на човекот.

Десетте сефири го сочинуваат мистичното дрво на Бог или дрвото на божествената сила, често нарекувано и дрво на животот, а секоја од нив претставува гранка чиј заеднички корен е непознат и неспознатлив. Но, Аин Соф не е само скриениот корен на сите корени, туку е и негова животна сила, секоја гранка претставува атрибут кој не постои сам по себе, туку со добродетелта на Аин Соф, скриениот Бог. Ова дрво на Бог е костур на целиот универзум, тоа “расте” низ целото творение и ги “шири” своите гранки. Сите светски и создадени ствари, постојат само затоа што нешто од силата на сефирите живее и дејствува во нив. Споредбата со човекот е исто толку често користена како и таа со дрвото. Библискиот стих дека човекот е создаден по Божји лик, за кабалистите значи две нешта: прво, дека силата на сефирите, парадигмата на божествениот живот, постои и е активна и во човекот, второ дека светот на сефирот, светот на Бог творец е можно да биде претставен во ликот на створениот човек. Од тоа следи дека деловите од човечкото тело не се ништо друго туку слики на одреден духовен начин на постоење кој се манифестира себе си преку симболичната фигура на Адам Кадмон, примордијалниот човек.

6. Кабалата по егзодусот од Шпанија

По егзодусот на евреите од Шпанија, кон крајот на XV век, кабализмот претрпел целосна трансформација. Во големата материјална и духовна промена што се случила како резултат на таа катастрофа, кабализмот ја воспоставил својата претензија за духовна доминација во Јудаизмот. Овој факт, веднаш станал очигледен во неговата трансформација од езотерична во популарна доктрина. Кога евреите биле избркани од Шпанија во 1492 год., кабалистичката форма на еврејската мистична философија го достигнала крајот на еден одреден стадиум на развој. Главните движења на кабализмот од XII и XIII век го завршиле својот развој до крајот на XIV и почетокот на XV век, а “литературата од XV век непогрешливо ја рефлектира слабоста на религиозната мисла и израз”.²²

Кабализмот во суштина бил привилегија на избраните кои го барале патот за сè подлабоко навлегување во мистериите на Бог. Овој став бил јасно манифестиран во постарата Кабала со нејзината неутрализација на сите Месијански тенденции. Оваа релативна индиферентност, кон идејата дека курсот на историјата може некако да биде скартен на мистичен начин, се должи на фактот дека мистиците примарно го имале свртено нивното внимание во спротивна насока. Кабалистите ги концентрирале сите свои ментални и емоционални сили, не кон месијанскиот крај на светот, туку кон неговиот почеток. Со други зборови, во нивните спекулации тие биле многу поангажирани со создавањето, отколку со искупувањето и спасението. Спасението не требало да се достигне со обиди да се забрза историскиот процес, туку поскоро, со проследување на патот што води до самите почетоци на создавањето. Оној што го знае патот по кој дошол може да се надева

²² Scholem, *Major Trends...*, p. 244

евентуално да ги проследи назад своите чекори. Мистичните мадитации на кабалистите врз теогонијата и космогонијата, на тој начин, продуцираат немесијански и индивидуалистички начин на спасение кое е во единството со Бог. Но, се случил голем пресврт, индивидуалната тенденција на мистикот, била трансформирана во аспирација на целата заедница. Всушност, катастрофата од 1492 год. помогнала да се соединат апокалиптичните и месијанските елементи на Јудаизмот, со традиционалните аспекти на Кабализмот. “Патосот на месијанизмот ја опфатил новата Кабала и нејзините класични форми на израз, како што тоа Зоар никогаш не го сторил; 'почетокот' и 'крајот' беа поврзани во едно”.²³

7. Кабалата во Цафед

Најважниот период во историјата на старата Кабала е поврзан со малиот Шпански град Герона, во Каталонија, каде цела група мистици биле активни во првата половина на XIII век. Слично, малиот град Цафед во Горна Галилеја, околу четириесет години по егзодусот од Шпанија, станал центар на новото кабалистичко движење. Во тој центар, еден од најголемите мистици на Цафед, Моше Кордоверо (1522-1570) ги собрал, подредил и толкувал учењата на поранешните мистични автори. Неговите дела претставуваат систематично резиме на Кабала до негово време, а во неговото најважно дело “Пардес”, тој го оцртал зоарскиот поим за божеството, сефирите, небесните сили и земните процеси. Во ова дело, Кордоверо ги опишал сефирите како садови во кои се содржи светлината на Аин Соф и преку кои таа се изразува во различните форми на пројавувањето. Според Кордоверо, Божественото на тој начин се открива во секој дел од материјалниот свет.

²³ Scholem, *Major Trends...*, p. 246

Нешто подоцна од Кордоверо, кабалистичната философија била преработена од најголемиот цафедски мистик Јицхак Лурија (1534-1572). Лурија својот живот го поминал во Египет, а во Цафед дошол во 1569 год. т.е. три години пред неговата смрт. Тој сепак успеал до го предаде своето учење на мала група ученици. Основно значење во луријанската Кабала има таинството на создавањето. Во делата на раните кабалисти, создавањето било сфаќано како позитивно дејство. Во Бог се будела волјата за создавање, со што почнувал долг процес на еманации. За Лурија пак, создавањето било негативен процес. Аин Соф требало да направи празен простор во кој би настапило создавањето, бидејќи божествената светлина не оставала место за него. Тоа се остварувало преку процесот наречен *цимцум* - свиткување на Бог во себеси. Затоа првото дејство не било позитивно и експанзивно, туку барало повлекување. “Бог требало да претрпи изгнание од вакуумот (техир), за да започне процесот на создавањето. Според тоа, *цимцум* го претпоставува божественото изгнание при првиот стадиум на создавањето”.²⁴

По тоа дејство на повлекување, од Бог истекол зрак светлина во техир и се вообличил во сефирите, распоредени во ликот на Адам Кадмон. Со тој процес, божествената светлина ги создала садовите - надворешните форми на сефирите. Но тие садови не биле доволно јаки за таа чиста светлина и некои од нив се скршиле. Кршењето на садовите причинило катастрофа и неред во зрачењата што се појавувале. Подолните садови се скршиле и паднале, а трите најгорни се оштетиле и техеру се поделил на два дела. Првиот дел го сочинувале скршените садови, кон кои се прилепиле многу божествени искри, а вториот дел бил горната сфера, каде избегала чистата светлина на Бог за да ја зачува својата чистота.

²⁴ Кон - Шербок, Дан, *Еврейскојто наследство*, София, Шалом, 1999, стр. 143

Во своето објаснување за цимцум, Лурија посочил дека Аин Соф пред создавањето не бил потполно единствен. Во него имало елементи кои биле потенцијално различни од останатиот дел на Бог. Цимцум ги поделил тие различни елементи. По тој процес на свиткување се појавил остаток, кој содржел различни елементи, кои биле дел од Бог и по повлекувањето се распрснале во вакуумот. Така се случило одделувањето на различни елементи од Бог. Причина за зрачењето на божествените сили и создавањето на првичниот човек, бил обидот да се вклучат тие сега одделни елементи во творечкиот процес, со што би се претвориле во творечки сили. Нивна задача била да ги создадат садовите на сефирите во кои би се влеале божествените светлини. Но, кршењето на садовите било отпор на тие различни елементи, откажување од учеството во процесот на создавањето. Со такво бунтовно дејство тие можеле да добијат свое царство во долниот дел на техиру. По кршењето на садовите тие елементи се пројавиле како сили на злото. Кога садовите биле скршени, космосот бил поделен на два дела - царство на злото во долниот дел и царство на божествената светлина во горниот.

Лурија го сфаќал злото како спротивно на битието и како такво не можело да постои со сопствени сили, туку требало да извлекува духовна моќ од божествената светлина. Божествените обиди да се внесе единство во целото битие, сега требало да се концентрираат врз напорите да се победат злите сили. Тоа било постигнато, преку непрекинат процес на божествено зрачење, кој прво ги создал сефирите, па небото, земјата и луѓето. Функцијата на човекот била да служи како бојно поле на конфликтот помеѓу доброто и злото. Во таа смисла, Адам симболично го изразува дуализмот во космосот. Тој имал света душа, а неговото тело ги претставувало злите сили. Намерата на Бог била Адам да го победи злото во себе и да предизвика паѓање на злото. Но, кога Адам згрешил се

случила катастрофа слична на онаа при кршењето на садовите. Наместо божествените искри да се спасат и воздигнат, многу нови божествени светлини паднале и злото се засилило. За да не смета на дејствата на само еден човек, Бог тогаш ги избрал евреите, за преку нив да го покори злото и да ги воздигне заробените искри. Законите биле дадени за да го симболизираат прифаќањето на таа задача од страна на евреите, но и покрај тоа тие го направиле златното теле - грев еднаков на гревот на Адам. Тогаш повторно паднале божествени искри и биле обновени силите на злото.

Според Лурија, историјата е летопис на обидите на добрите сили да ги спасат тие искри и да ги обединат божествената и земната сфера. Лурија и неговите ученици верувале дека живеат во крајните стадиуми од последниот обид да се надмине злото, а доаѓањето на Месија ќе го означи крајот на борбата. Со свиткувањето на Бог, кршењето на садовите и заробените искри била поврзана идејата на Лурија за *ишкун*. За луријанските мистици, таа идеја се одесува на поправање на скршеното. По катастрофата во Божјето царство, започнува процесот на обновување и секој неуспех се смета за забавување на тој процес. Во таа битка, се сметало дека почитувањето на Божјите заповеди помага во обновата, а Божествените искри што паднале можат да се искупат со морални и религиозни дела. Според Лурија кон сите морални и религиозни дејства се прицврстува по една искра. Ако евреинот го почитува моралниот и религиозниот закон, тие искри се искупуваат и се издигнуваат, а кога тој процес ќе заврши, злото ќе исчезне. Но, секој пат кога евреинот ќе згреши една искра се заробува и потонува во бездната на злото. “Затоа секое добро или лошо дело има космичко значење во луријанската кабала”.²⁵

²⁵ Кон-Шербок, *op. cit.*, стр. 145

8. Нововековниот хасидизам

Малку нешта ги поврзуваат средновековните хасиди, со хасидското движење кое се развило во Полска и Украина во XVIII-от век. Номиналниот идентитет на двете движења, воопшто не имплицира и содржински идентитет. Сепак, не може да се одрече дека постојат извесни сличности помеѓу средновековниот и нововековниот хасидизам. Во двата случаја, станува збор за едукација на широк круг луѓе од еврејските заедници во духот на мистицизмот, за разлика од традиционалната Кабала, која секогаш била елитна наука за избраните. Хасидизмот всушност претставува обид светот на Кабала, преку одредени трансформации и реинтерпретации, да им се направи пристапен на масите. Голем дел од руското и полското еврејство биле привлечени од ова ново движење, но надвор од словенските држави, оваа форма на мистицизам никогаш не нашла почва.

Основач на новиот хасидизам е Израел бен Елеазар (1700-1760), познат како Баал Шем Тов,²⁶ што во превод значи “добриот чудотворец” (буквално, владетелот на доброто име). Самиот основач на хасидизмот, не оставил никакви литературни дела, а неговите идеи се познати од “Изреките” што ги собрале и ги издале неговите следбеници. Учењето на Бешт, кое се наоѓа под силно влијание на Кабала, е проникнато со религиозен пантеизам. Тој учел дека Бог е секаде и во сè, но Неговата иманенција во светот, не значи дека Бог и светот се идентични нешта. Односот на Бог кон светот, е однос на Творец кон творба. Создаденото од човечките раце може да постои и независно од оној што ја создал, меѓутоа светот е творба, постоење кое е неразделно и вечно сврзано со својот

²⁶ Во литературата што се однесува на оваа тематика се среќава и името *Бешиш*. Еврејските имиња се среќаваат во форма на кратенки, кои се формираат од првите букви на целото име, понекогаш и титулата, па така добиениот збор се вокализира. (пр. раби Моше бен Мајмон - Рамбам)

Творец. Затоа прекинувањето на врската помеѓу Бог и светот, би го повлекло светот во хаос и деструкција. “Но, ако светот се наоѓа во вечна зависност од Бог, тоа значи дека светот не е само создаден, туку и се создава, не само се создава, туку и се пресоздава, дека Бог вечно и непрекинато создава, одухотворува и го одржува целото постоење.”²⁷

Друга карактеристична црта на нововековниот хасидизам е неговиот негативен однос кон аскетизмот. Радосното служење на Бог, се претпочита пред аскетското умртвување на телесното. Бешт сметал дека молитвата е должна да ја исполни душата со радост, а не да биде придружена со тага и плач. Тој не го одобрувал и изучувањето на Библијата и Талмудот во форма на сува, казуистична рабинска ерудиција, која во тоа време била високо ценета. “Бешт истапил против изучувањето на Талмудот, против педантизмот на рабините.... Тој тврдел дека човекот го спасува не познанието на Талмудот, туку искрено благочестие и пламена молитва упатена кон Бог.”²⁸ Целта на човекот е соединување со Бог или постигнување *девекуѝ* (*unio mystica*), при што човек ја губи свеста за своето индивидуално постоење. Средството за постигнување *девекут*, Бешт го наоѓа во молитвата, на која ѝ дава првостепено значење. “Молитвата е патосот на хасидизмот, сосредоточување на сите мисли на благочестивиот човек.”²⁹ Но, молитвата може да биде такво силно средство, само ако таа претставува непосредно отварање на душата, а притоа не е толку важна содржината на самата молитва, колку што е вдахновението што ја поттикнува.

За хасидите, било можно да се постигне *девекут* и преку извршување на секојдневните активности. Според нив, обичните дејства

²⁷ Гейликман, Т.Б., *О каббале и хасидизме*, во Критика иудејској религии, (ed.) М.М. Персиц, Москва, Наука, 1964, стр. 370

²⁸ Белењкиј, Мойсей Соломонович, *Чѝо ѝакоје Талмуд*, Москва, Наука, 1970, стр. 168

²⁹ Гейликман, op. cit., стр. 372

стануваат религиозни и свети, преку посветеноста во нивното извршување. За разлика од поранешната мистична традиција, во која девекут бил резервиран за образованата елита, хасидите нашле начин на кој обичните луѓе можеле да дојдат до состојба на духовна екстаза, во својот секојдневен живот. Но, решение имало и за оние кои и на овој начин не можеле самите да дојдат до таква егзалтирана состојба и девекут. Оној што не можел сам да дојде до спасение, тоа можел да го направи преку свој застапник. Таквиот застапник на хасидот, е олицетворен во личноста на *цадикой̄* - духовно издигната личност, која постигнала виш степен на девекут. Во задачите на цадикот, била вклучена молитвата за спас на луѓето кои ги застапува, како и советување и охрабрување во нивниот секојдневен живот. Следбениците на цадикот верувале дека тој има чудотворна сила да се вознесува во божественото царство, па затоа, девекут со Бог всушност значело духовно соединување со цадикот.

II. ОСНОВНИТЕ ИДЕИ НА КАБАЛА

Како што можеше да се види од изложениот историјат во претходната глава, “..., Кабала не е единствен систем со основни принципи кои можат да бидат објаснети на едноставен начин, туку поскоро се состои од различни приоди, широко одвоени еден од друг, а понекогаш и сосема спротивни”³⁰ Но сепак, кога станува збор за средновековната Кабала, од времето кога се појавува Сефер ха Бахир (1150-1200 год.), таа има релативно единствен симболизам и систем од идеи. Иако веќе може да се зборува за општа рамка на една мистична традиција, дури и во неа треба да се разликуваат две основни фази: првата се состои од симболизмот и учењата на раната Кабала, од нејзините почетоци во втората половина на XII век, па сè до периодот на Цафед; а втората ја одбележува Луријанската кабала.³¹

Покрај овие две основни фази, може да се направи разлика и помеѓу две основни тенденции во кабалистичкото учење. Едната од нив е со силно изразена мистична ориентација, која инсистира на личното чувство и интуицијата, за сметка на рационалното, а за изразно средство користи мистски слики и симболи. Од друга страна пак, другата е со спекулативен карактер и става акцент на концептуалното значење на симболите. Оваа

³⁰ Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New York, Quadrangle/The New York Times Book Co., 1974, p. 87

³¹ Во оваа глава нема одделно да се разгледува метафизиката на Луријанската кабала, затоа што, нејзините идеи не извршиле позначајно влијание врз западната езотерична мисла. Оваа линија на развој се задржала претежно во еврејските кругови, а нејзините основни принципи се дадени во претходната глава.

спекулативна форма на кабалистичката традиција, претставува еден вид надградување или продолжување на философијата, а нејзините објаснувања во голем степен зависат од средновековниот неоплатонизам и аристотелизам. Спекулативната Кабала се движи помеѓу две големи духовни наследства, Библијата и Талмудскиот Јудаизам од една страна и Хеленската философија од друга. Метафизиката на Кабала “... опфаќа широк круг од истражувања, кои се простираат од космогонијата или потеклото на Вселената, преку динамиката на Дрвото, моделите на броевите, симболиката на буквите, алегоријата и изучувањето на дејството на Провидението и Судбината, до природата на Божествените атрибути”.³² Во оваа глава, ќе им биде посветено повеќе внимание и ќе бидат подетално разгледани, оние идеи кои се битни за текот на понатамошното излагање.

1. Бог и творението

Во своето сфаќање на Бог, кабалистите застапуваат еден вид агностицизам, близок до неоплатонистичкиот. Според нив, скриениот Бог не може ниту да се мисли, ниту да се спознае на било кој начин. Единственото знаење што може да се стекне за Бог, е она за неговото откривање во созданието. За да го изразат овој непознатлив аспект на Бог, кабалистите од Шпанија и Прованса го користеле терминот Аин Соф (Бескрајно). Не е јасно, дали терминот Аин Соф значи “Оној што нема крај”, или пак, “она што нема крај”. Покрај тоа што многу кабалисти го интерпретираат овој термин во теистичка и персонална смисла, се чини дека сепак акцентот се става на имперсоналниот, неутрален аспект. Ова толкување се изразува со ставот, дека ниту еден од атрибутите и епитетите што се среќаваат во Библијата не се однесуваат на Аин соф, па според тоа

³² Халеви, Зев бен Шимон, *Пѓѝѝѝ на Кабала*, София, Аратрон, 2002, стр. 154

во светите книги и не станува збор за Него. Следува дека само разоткриениот Бог може навистина да се нарече Бог, но не и скриениот *Deus absconditus*, кој не може да биде предмет на религиозната мисла. Според кабалистите, егзистенцијата на Аин Соф, како првична причина на сè, може да се изведе само посредно - преку егзистенцијата на самата креација.

Во Кабала, прашањето за манифестацијата на Аин соф или преминувањето на скриениот Бог во Бог создавач, е поврзано со проблемот на првата еманација и нејзината дефиниција. Но и покрај различните сфаќања на тој прв чекор кон создавањето, кабалистите се единствени во ставот дека не е можно да се даде објаснување на тој процес, затоа што актот на создавање, е само надворешен аспект на нешто што се случило во Аин Соф. “Тоа е криза на скриениот Аин Соф, кој преминува од мирување во создавање, и таа криза, создавањето и Себеоткривањето воедно, е она што ја сочинува големата мистерија на теософијата и круцијалната точка за разбирање на целта на теософската спекулација.”³³ Оваа криза може да биде претставена како пробив на Примарната Волја.

Ако на Аин Соф му се одрекуваат било какви атрибути, тогаш, мора да биде одвоен од Примарната Волја, иако во кабалистичките концепции скриениот Бог дејствува преку неа, а уште повеќе, соединет е со неа. Тоа е највисоката од еманациите, која или еманира од Неговата суштина, или е сокриена во Неговата сила; тоа е крајната точка до која што може да достигне мислата. Поради нејасниот однос помеѓу Аин Соф и првата еманација, се наметнува прашањето: дали Волјата е вечна како и Аин Соф, или пак, таа се појавува со почетокот на процесот на еманациите? Ако се прифати вториот став, се добива ситуација во која Аин Соф постоел без Волјата, што значи без волност за создавање, а тоа

³³ Scholem, *Major Trends...*, p. 217

пак, претставува дополнително усложнување. Затоа некои кабалисти од Герона, сметале дека Волјата е вечна, па за нив почетокот на процесот на еманацијата бил во втората сефира (најголем дел од Зохар го следи овој став). Според тоа, првата еманација била сфаќана само како надворешен аспект на Аин Соф. Сепак, со понатамошниот развој на Кабалата во Шпанија, постепено бил напуштан тој став, а Аин Соф се разграничувал целосно од еманацијата, при што ниту еден нејзин дел, не бил сметан за вечен или на било кој начин различен од другите. Кај кабалистите од Цафед пак, гледиштето кое на било кој начин овозможувало идентификација на Аин Соф со еманацијата, било сметано за еретично.

Покрај Волјата, другата основна идеја во објаснувањето на првата еманација е концептот за Мислата. Според таа линија на објаснување, примарниот извор на сета еманација е Чистата Мисла. Таа е недостижна за обичната човечка мисла и суштински се разликува од неа. Ваквото сфаќање на првиот еманционистички чекор, имплицира дека целиот креативен процес зависи поскоро од едно интелектуално, отколку волево дејство. Сепак, во кабалистичката литература доминира ставот дека Мислата што се мисли самата себеси, терба да биде поместена едно ниво под Волјата и да се идентификува со Божествената Мудрост, која во својата контемплација не се содржи само себе си, туку и целата креација. “Затоа, кабалистите од Герона и авторот на Зохар, зборуваат за ‘Волја на Мислата’, т.е. Волајта што ја активира Мислата, а не обратно.”³⁴

Објаснувањето на Почетокот со концептот за мистичното Ништо (Аин), е уште еден начин за постување на границата до која може да стигне човечкиот интелект. Овој термин се користи за означување на егзистенцијата што се наоѓа од онаа страна на границата. Тој свет е недостижен за било кое создадено суштество, па затоа може да биде

³⁴ Scholem, *Kabbalah*, p. 94

дефиниран само како ништавило. Според тоа, првиот чекор кон манифестацијата не може да се објасни на позитивен начин, бидејќи во него нема диференцијација. Единствено што може да се каже, е дека Бог наречен Аин Соф, во процесот на креација се манифестира Себе си како Аин. Ваквото објаснување, го менува стандардното сфаќање на идејата за *creatio ex nihilo* и му придава мистична конотација, трансформирајќи ја таа идеја во нејзината спротивност. Од оваа гледна точка безначајна е разликата дали самиот Аин Соф всушност е Аин, или пак, Аин ја претставува првата еманација на Аин Соф. Поаѓајќи од било кое од овие две гледишта, *creatio ex nihilo* може да се интерпретира како создавање не од ништо, туку од Самиот Бог. Таквата интерпретација, се базира врз сфаќањето на кабалистите за непрекинатоста на процесот на еманација, од почетокот во првата сефира, па до неговиот крај во последната.

Овој чисто еманционистички став, дека сите нешта произлегуваат од апсолутното ништавило на Бог, бил отфрлен од теистички ориентираните кабалисти. Тие тврделе, дека првата сефира е и првиот ефект од *creatio ex nihilo*, кој е апсолутно различен и одделен од неговата причина, иако преминувањето од причина во ефект, подразбира скок од Аин Соф до Аин. За да се надмине внатрешната логика на еманционистичката интерпретација, некои кабалисти од XVI век, го спасувале теистичкото гледиште со воведување на нови актови на *creatio ex nihilo* во секоја фаза од создавањето.

2. Еманацијата и концептот за сефирот

Постои несогласување околу паршањето за еманационизмот на Кабала. Од една страна, теоријата за создавањето во кабализмот се толкува во чисто пантеистичка смисла, како пројавување на супстанцијата на Бог, а не како дејство на силата на Еманаторот. Од друга страна, пак,

кабалистичката космогонија се изедначува со *creatio ex nihilo*, во буквална смисла на зборот. Сепак, ниту еден од овие приоди не е правилен. Вистина е дека Кабала во голем степен трпи влијание од неоплатонизмот, но, еманацијата, сфатена на кабалистички начин (како теорија на еманациите на сефирот), се одвива во самиот Бог. Оној Бог што се манифестира Себе си во сефирот, е истиот жив Бог од традиционалното религиозно верување. Скриениот Бог, во аспект на Аин Соф, и Бог манифестиран во еманациите на сефирот, се едно исто сфатено од различни аспекти. Според тоа, постои јасна разлика помеѓу степените на еманација во неоплатонистичките системи, кои не се сфатени како процеси што се одвиваат во Бог, и кабалистичкиот еманационизам. Во Кабала, еманацијата како преоден степен помеѓу Бог и творението, му е припишана повторно на Бог.

Во средновековната Кабала, сефирот имаат значење на нивоа на Божјото Суштество, аспекти на Неговата личност, атрибути на живиот Бог. Но, во исто време, тие се опишувани како имиња на Бог, во Неговата функција на Создавач. Бидејќи сефирот се преодни фази или еден вид посредници помеѓу Еманаторот и останатите нешта од создадениот свет, тие се корени на сета егзистенција во Бог Создавачот. Сиве овие одредби се обединети, а често и измешани, во поимот сефира. Малку е веројатно дека овој термин е поврзан со грчкиот збор “сфера”, затоа што сефирите не се одделни просторни сфери на постоењето. Тој поскоро е поврзан со именката “сафир”, затоа што сјаењето на Бог е како она на сафирот, а сефирот се зраците на тој сјај. Поради нејасната генеалогичка и значење на овој термин, за него често се тврди и дека изворно значи број или нумеричка потенција. Но, што и да е значењето на тој збор, сефирот имаат функција да пренесат нешто од оностраното. Но тие не треба да бидат сфатени буквално, ниту како броеви, ниту како зраци, “тие се органски

симболи на духовната реалност од онаа страна на нормалното сфаќање”.³⁵

Создавањето на светот, според учењето на Кабала, не е случаен, туку, намерен настан, па според тоа, логична импликација е дека креацијата подразбира извесен ред, по кој таа се одвивала. Тој ред, кој ги одредува процесите на создавање, развој и уништување, е познат како сефирот. Сите создадени нешта настануваат преку силите на сефирот, па затоа, во нив се наоѓа и коренот на сета промена. Тоа е можно затоа што, иако сефирот потекнуваат од единствен извор - Аин Соф, во кој тие не се диференцирани, сепак, во светот на креацијата тие функционираат како одделни ентитети со сопствени сили. Контрастот на оваа концепција со неоплатонизмот е јасно изразен преку сфаќањето на динамиката на овие сили. Иако постои одредена хиерархија во редот на сефирот, таа никако не е онтолошки одредена. Сите сефири имаат еднаков онтолошки степен на важност и сите се еднакво близу или еднакво далеку од својот извор. Тие можат да се поврзуваат меѓу себе во мистични заедници, со што добиваат нови значења или формираат мистични светови, или пак, да имаат извесна флукуација во скриениот живот на Бог.

Во врска со проблемот за природата на сефирот, постојат главно три гледишта, иако, тоа не се строго дефинирани и диференцирани концепции. Сефирот можат да бидат разгледувани како идентични со суштината или супстанцијата на Бог. Според овој став, тие не претставуваат одделни суштества, кои се посредници помеѓу Бог и создадениот свет, туку се самиот Бог - “Тој е Тие и Тие се Тој”.³⁶ Овој свет на еманацијата го претставува надворешниот аспект на Бог, кој единствено може да биде предмет на религиозно истражување и

³⁵ Chanan Matt, Daniel (ed.), *Zohar – The Book of enlightenment*, Ramsey, Paulist Press, 1983, p.26

³⁶ *Zohar*, 3:11

спознание, додека Аин Соф секогаш останува надвор од границите на било какво спознание. Според спротивното гледиште, сефирот се сфаќаат како садови (носители) за силите на Бог или како алатки за Неговата активност. Иако, според ова сфаќање, тие ниту се одделени од Него, ниту се наоѓаат надвор од Него, (како што е тоа случај со алатите што ги користи човекот), сепак, сефирот не претставуваат ништо повеќе, од средства што Тој ги користи во својата работа. Обидот да се најде компромисно решение помеѓу овие две спротивставени гледишта, е обид да се најде дел од вистината во обете. Душата (суштината), како што е тоа случај во органскиот живот, не може да се оддели од телото (садовите), освен *in abstracto*. Аналогно на тоа, Бог може да се сфати како жив организам и на тој начин сефирот имаат два аспекта: еден како суштина, а друг како садови. Гледано од овој аспект, сефирот истовремено се идентични со суштината на Бог и одвоени од него. Во однос на проблемот за природата на сефирите, овој став станува доминантен во кабалистичката мисла.

Вообичаениот ред на сефирите и имињата користени за нив се: 1. Кетер Елијон (Врвната Круна) или само Кетер; 2. Хохма (Мудрост); 3. Бина (Интелигенција или Разбирање); 4. Гедула (Величина) или Хесед (Љубов или Милост); 5. Гевура (Сила) или Дин (Судење или Строгост); 6. Тиферет (Убавина) или Рахамим (Сочувство или Сомилост); 7. Неца (Продолжителна Трпеливост или Победа); 8. Ход (Величенственост или Блесок); 9. Цадик (Праведник) или Јесод Олам (Основа на Светот); 10. Малкут (Царство) или Атара (Дијадема или Венец - долната круна, соодветство на Кетер).³⁷ Оваа терминологија, со која се именуваат сефирите е под влијание на I-ва кн. Паралипоменон 29:11. Кабалистите сметаат дека во овој стих е претставен редот на сефирите. Покрај тоа што

³⁷ Пошироко за сефирите види подолу во текстот на стр. 96-100

еманираат последователно, и секоја од нив ја открива следната фаза во Божествениот процес на еманацијата, тие сепак се групирани во формализирана структура, која е изградена од триаголници (составени од по три сефири секој).

Од крајот на XIII век па наваму, помеѓу Хохма и Бина, се појавува дополнителна сефира наречена Даат (Знаење), која всушност и не претставувала одделна сефира, туку била сметана за надворешен аспект на Кетер. Нејзината улога била да претставува еден вид на хармонизирачки принцип помеѓу Хохма и Бина. Според Шолем, ова дополние се појавило, поради желбата да се видат тријадите од сефири како формираат групи, кои ги опфаќаат во себе спротивставените атрибути и ги разрешуваат контрадикциите преку хармонизирање. Но сепак, за него тоа не е основниот мотив за оцртување на таков образец.

Многу кабалаисти сметале, дека Светот на сефирот ги опфаќа истите фази од неоплатонистичката шема (интелектот, универзалната душа и природата, иако содржани во божеството) на преод од едно кон многу. Според тоа, тие ги сфаќале Кетер, Хохма и Бина, како интелектуални; Хесед, Гебура и Тиферет, како психички; Нецах, Ход и Јесод, како природни. “Јасно е дека намерата била овие три фази да бидат сфатени како извори на независни светови на интелектот, душата и природата, кои биле целосно активирани и развиени само на пониско рамниште. Очигледно е дека ова бил вештачки компромис со неоплатонистичката онтологија.”³⁸

Кога станува збор за симболизмот на светот на сефирот, треба да се прави разлика помеѓу неговата општа симболика, која се однесува до процесот на еманација како целина, од една старна, и симболиката која се однесува на секоја одделна сефира или комбинација од сефири, од друга.

³⁸ Scholem, *Kabbalah*, p. 107

Сепак таквата разлика не би требало да се сфати како апсолутна константа, затоа што специфичната симболиката на секоја одделна сефира, во голема мера претставува материјал за општите симболички системи. Во математичките симболички системи на еманацијата, одделните сефири имаат геометриски карактеристики, додека во органските се среќава богата сексуална симболика, во која сефирите имаат свое одредено место во процесот на оплодување, создавање и развој. Постојат и различни етички системи во кои одредени библиски ликови, кои отелотворуваат различни етички квалитети, им се припишуваат на одделните сефири, како и системи во кои главна улога играат митските ликови и симболи (некогаш потполно апстрактни, а некогаш засновани врз конкретни настани, заедно со нивните актери, од Библијата). Често постојат извесни разлики во претставување на тие симболички системи, а исто така, постои и слобода во начинот на кој одреден симбол ѝ се припишува на дадена сефира или пак, на некоја друга. Сепак, што се однесува до општите рамки и основните мотиви, степенот на согласност е мошне висок.

3. Световите и циклусите

Разоткривањето на скриениот Бог, што е основата на учењето за еманацијата, не било разбираано секогаш како единствен и континуиран процес. Според кабалистичката теорија за претходните светови, на создавањето на нашиов сегашен свет му претходело создавање и унишување на други. Причината за уништувањето на претходните светови била нивната неурамнотеженост. Тоа значи дека недостатокот од баланс помеѓу спротивните сили, што ги одржувале тие светови, овозможувал доминација на едната од нив, а атрофија на другата. Никое постоење, што во својата суштина е дуалистично (таква е секоја егзистенција надвор од

единството на Аин Соф), не може да опстои без баланс и хармонија на двата основни принципа. Една егзистенција, раководена само од машки (позитивен, експанзивен), или само од женски (негативен, ограничувачки) принцип³⁹, не може да се одржи.

Некои кабалисти ги поврзуваат овие претходни светови со Еманацијата на левата страна (Ситра Ара или Царството на Злото), затоа што сметале дека во претходните неурамнотежени светови имал надмоќ принципот на строгоста и судот (ограничувачкиот принцип). Токму во тој принцип, кабалистите сметаат дека се наоѓа коренот на злото. Општиот елемент на концепциите, базирани врз оваа идеја, за поранешните светови е претпоставката дека во почетокот на создавањето некои негови насоки на развој биле прекинати (уништени биле веќе создадени светови), што не влијаело директно врз создавањето на сегашниот свет. Сепак, остатоци од овие уништени светови не исчезнале сосема, туку сеуште постојат.

Шпанските кабалисти сметале дека по оформувањето на структурата на сефирите, еманацијата продолжува понатаму. Според нив, не постоел суштински прекин во континуираното влијание на еманацијата по последната сефира, кое довело до создавање дополнителни или “пониски” светови. Сепак, додека тие го сметале Светот на сефирот за дел од Божеството, секундарните фази или форми на творението - пониските светови - не биле вбројувани во божествените еманации. Со развојот на Кабала, светот на Меркава⁴⁰ се разграничува од божествениот свет “над” него. Понекогаш се срќава дистинкцијата помеѓу Меркава, како симбол на самите сефири, и т.н. втора кочија, која го претставува светот под

³⁹ Оваа идентификација на машкиот со позитивниот и активниот, од една страна, и женскиот со негативниот, пасивниот принцип, од друга, не содржи било каква етичка или аксиолошка конотација, која би се однесувала на антрополошката или социјалната сфера. Овие аналогии се направени во онтолошка смисла, и тоа на симболичко ниво, што не ја имплицира нивната нужност. Тие се употребени само заради нивната одомаќинетост во кабалистичката традиција.

⁴⁰ Види погоре на стр. 11

последната сефира; тој свет, исто така, е поделен во десет сефири кои формираат друго дрво.

Според кабалистичката идеја за сукцесивноста на световите, секоја фаза од процесот на создавањето е претставена во посебен свет, во кој креативната сила на Бог добива израз во еден од безбројните можни аспекти. Една формулација на оваа идеја, која подоцна извршила големо влијание, е учењето за четирите основни светови, кои формираат вектор од почетната точка на еманацијата, па до конечното создавање на материјалниот свет. Тие светови се: *олам ха ацилуѝ* (светот на еманацијата), *олам ха бериа* (светот на креацијата), *олам ха јецира* (светот на формирањето), *олам ха асија* (светот на правењето, дејството). Десетте сефири се активни во сите четири светови, на тој начин што се формира сефиротска структура во секој од нив, па според тоа можеме да зборуваме за сефири на ацилут, на бериа итн.

Овие спекулации добиваат специфична форма со учењето за *шемијоѝ* - космички циклуси со фиксно времетраење. “Тоа се астролошки идеи од Грчки и Арапски извори, кои лесно можат да бидат асимилирани од одредени гледишта изразени во агада, како што е она на Рав Катина (Санхедрин 97а) дека светот ќе трае 6.000 год. и ќе биде уништен во седмиот милениум...”.⁴¹ Овде е очигледна врската со Битие 1 и 2, и паралелата што се прави со деновите на создавањето на светот. Шестте дена на создавањето се шестте милениуми во кои светот постои, а седмиот ден на одмор е милениумот во кој светот ќе биде уништен.⁴²

Учењето за циклусите на создавањето, кое било широко прифатено во времето на кабалистите од Герона, се појавило околу 1250 год. во

⁴¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 120

⁴² Интересна е паралелата помеѓу денот на одмор и милениумот на уништувањето, затоа што седмиот ден, според Битие, е благословен од Бог. Тоа е истиот ден од космичката недела кој е одреден за крај на светот, според Талмудот. Во овој ред на мисли, се наметнува прашањето: ако уништувањето е благословено, дали постоењето е проклето?!

анонимното дело *Сефер ха Темуна*. Според тоа учење, првите три сефири остануваат неактивни што се однесува до светот надвор од нив. Од сефирата Бина (третата сефира), наречена матка или мајка на светот, произлегуваат останатите седум сефири, кои имаат улога во процесот на создавање. Секоја од овие активни сефири, со својата специфична природа, владеат со по еден циклус на создавањето, наречен шемита или сабатска година, која трае 6.000 год. Во седмиот милениум, сефирските сили престануваат со дејство и светот се враќа во хаос. Но, за разлика од концепцијата во Талмудот, овде светот се обновува преку силите на следната сефира, со која почнува нов циклус. На крајот од сите циклуси, има голем јубилеј (на 50.000 год.), кога не само пониските светови, туку и сефирите што ги одржуваат, се враќаат повторно во својот извор, во Бина. Некои кабалисти, кои овој јубилеј го земаат за основна единица на светската историја, сметаат дека светскиот процес ќе трае 18.000 јубилеја!

4. Проблемот на злото

Прашањето за природата и потеклото на злото е една од основните теми, со која се занимава кабалистичката спекулација, а понудените одговори во голема мера се разликуваат еден од друг. Од една страна е ставот во кој се препознава неоплатонистичката позиција, дека злото нема објективна реалност, туку е само релативно. Според оваа концепција, човекот не е способен во целост да го прими влијанието на енергиите на сефирот, и таквиот недостаток се смета за корен на злото. Се работи, всушност, за еден вид оттуѓување на создадените нешта од нивниот извор. Тоа одвојување, предизвикува манифестации што луѓето ги доживуваат како дејства на силите на злото. Според таквата интерпретација, злото има само негативна егзистенција, но не и метафизичка реалност. Постоенето на злото е прашање на аспектот.

Од друга страна, се тврди дека злото има позитивна егзистенција, а неговото потекло треба да се бара во моќта на судот, во ограничувачките сили на универзумот, што е доменот на Гевура. Таквиот став води до заклучокот дека мора да постои позитивен корен на злото (ограничувачките, поттиснувачки сили на универзумот), кој во единството на Бог е балансиран со коренот на добрината (творечките, експанзивни сили на универзумот). Со нарушување на тој баланс, и со растењето и развивањето на коренот на злото без неговиот хармонизирачки принцип, под светот на сефирот се создава Ситра Ара (Светот на Злото, Другата Страна). Овој свет на злото, царството на темни еманации, не претставува дел од божествениот свет на сефирот. Иако, Ситра Ара произлегува од еден од атрибутите на Бог, сепак не е суштински дел од него. Сепак, овој свет продолжува да постои само додека добива сила од сефирата Гевура, како и додека човекот го оживува и го зацврстува преку своите грешни дејства. Тој свет на левата еманација, како што го нарекуваат кабалистите, е хиерархизиран и исто така се состои од десет сфири.

Во Зохар се зборува и за потеклото на злото, а се бара преку интерпретација на Адамовиот грев. Според Битие (1:27), човекот е создаден по Божји лик, а светот на сефирот е божествениот оригинал на тој лик; како и примордијалниот Адам, тие се наша архетипска природа. Човекот ја изгубил оваа природа, но ако се прочисти, тој повторно ќе се поврзе со сефирот, како што направиле Патријарсите, а во уште поголем степен Мојсеј. Зохар ја толкува вистинската природа на гревот на Адам⁴³ и со тоа објаснува како човек ја изгубил врската со повисоките сефири, со својата вистинска природа. Според Тора, Адамовиот интимен и хармоничен однос со Бог бил уништен од грев. Зохар го прифаќа овој поглед, но ги прераспределува улогите. Третата глава од книгата Битие,

⁴³ Zohar 1:53b

приказната за градината, е сфатена како прикривање на вистинското значење на гревот, затоа што, според кабалистите, Адамовиот грев е една од најстрого чуваните тајни. Според мистичниот мидраш во Зохар, кој претендира дека ја објаснува вистината за Адамовиот грев, Дрвото на познание на доброто и злото е симбол на Шекина, женскиот аспект на Бог (или Божјото присуство). Но, овде Шекина ја претставува последната сефира, затоа што таа е и едно од алтернативните имиња на Малкут. Гревот на Адам е што тој ја обожувал само Шекина и на тој начин, одвојувајќи ја од повисоките сефири, ја разделил од нејзиниот “сопруг” Тиферет, Дрвото на животот. Со тоа Адам го уништува единството на космосот, а на психолошки план овој грев кореспондира со одвојување на свесното од несвесното.⁴⁴

Во кабалистичката литература, космичкото зло, што извира од внатрешната дијалектика на процесот на еманацијата, не се разликува од моралното зло, породено од човечки дејства. Зохар се обидува да ги надмине овие две концепции преку тврдењето дека диспозицијата кон морална деградација, кон злото во вид на искушение, произлегува од космичкото зло, од Ситра Ара. Кога зборува за царството на левата еманација, авторот на Зохар, главно, се држи до апстрактни и имперсонални категории. Сепак, тој зборува за фигурите на Самаел (еврејскиот еквивалент на Сатаната) и неговата конкубина Лилит. Таа е темната страна на женскиот принцип, додека Шекина е светлата - тие претставуваат две страни на една иста монета. Зохар ги поврзува гревот, похотта и смртта, а сите нив ги смета за дело на Лилит и Самаел.

Во рамките на Сабатијанизмот се развива уште еден обид да се понуди решение за проблемот на злото. Според таа идеја, во Аин Соф уште од самиот почеток постоеле две светлини: една што содржела мисла

⁴⁴ Види: Chanan Matt, *op. cit.*, p. 214

и една што не содржела мисла. Првата, исконски ја содржела во себе идејата за создавање светови, а втората немала таква мисла, туку само стремеж да остане во прикриеноста и покојот на Аин Соф. Првата светлина била активна и експанзивна, додека втората пасивна и потопена во своите сопствени длабочини. Кога мислата за создавање се појавила во првата светлина, таа направила место за да може тоа творение да се актуализира, но другата светлина која немала мисла за создавање, останала на своето место. Со тоа што втората светлина имала тенденција само да ја одржи првичната состојба во мистеријата на Аин Соф, пружала пасивен отпор на создавањето, со што станала првичен извор на злото во создавањето на светот.

Оваа концепција е интересна, затоа што коренот на злото не се наоѓа во светот на сефирот (било во Гевура, или според некои кабалисти дури во Бина), ниту надвор од него, туку во самиот Аин Соф. Принципот на злото, кој се наоѓа од онаа страна на манифестираната егзистенција, не е зол по принцип. Тој само се држи настрана од креацијата и уште повеќе, им се спротивставува на принципите кои имаат тенденција кон создавање, затоа што не сака да има ништо надвор од Аин Соф. Според тоа злото е израз на дијалектиката на Аин Соф, а неговата активност се пораѓа од антитезата на промената.

Иако најголем дел од кабалистите се согласуваат дека злото има објективно и реално постоење на различни нивоа од битието, сепак тие се поделени во нивните сфаќања околу решението на есхатолошката проблематика. Меѓу кабалистите од Герона, како и во други кабалистички кругови понатаму, многу приврзаници има ставот дека во иднина сите нешта ќе се вратат во својата првична света состојба на постоење. Тоа значи дека создадените нешта повторно ќе ја добијат својата вистинска суштина, преку нивното враќање кон изворот на еманацијата, што нема да

остави место за понатамошно постоење на злото.

Кабалистичките аргументи за конечната судбина на злото се насочени кон времето на спасението и судниот ден. Општоприфатено било гледиштето дека злото ќе биде уништено и ќе исчезне, бидејќи веќе нема да има оправдание или причина за негово понатамошно постоење. Сепак, некои сметале дека силите на злото ќе опстанат како средство за казнување на грешните, а царството на злото ќе биде местото за издржување на таа казна. Оние, пак, што го застапуваат ставот дека злото ќе се претвори во добро, сметаат дека Самаел ќе се покае и ќе биде претворен во свет ангел, што самото по себе ќе предизвика исчезнување на Ситра Ара.

III. КАБАЛА, РЕЛИГИЈА, МАГИЈА

Како што веќе беше споменато во уводот, мистичните концепции во историјата на религијата, а во тие рамки и Кабалата, не се создаваат во “празен простор”, туку никнуваат од, и се развиваат во, одреден религиозан систем. (Таа закономерност не важи во целост за современиот мистицизам, каде се забележува силно изразена тенденција на одвојување на мистичните учења од религијата, и создавање мистична религија.) “... често се тврди дека мистикот, гледано од аспект на личната цел на неговиот стремеж, всушност дејствува од онаа страна и над историската димензија, дека својот став го зазема во сферата на искуството, која ѝ е туѓа на историчноста.”⁴⁵ Сепак, за историјата и философијата на религијата е мошне значајна интеракцијата помеѓу мистицизмот и соодветниот религиозан систем, други религиозни системи и религијата, воопшто.

Важноста на тој однос се наоѓа во подоброто разбирање на природата на мистицизмот, како посебен вид религиозна мисла, која е тесно поврзана со веќе воспоставениот религиозан авторитет. Од таа заснованост на мистицизмот врз принципите и нормите на религијата се гледа неговиот конзервативизам. Од друга страна, преосмислувањето на основните постулати на религијата и нивното реинтерпретирање ја отсликува револуционерната страна на мистицизмот. Според тоа,

⁴⁵ Šolem, Geršom, *Kabala i njena simbolika*, Beograd, Vuk Karadžić, 1981, str. 10

мистицизмот со својата контрадикторна природа не е само пасивен продукт на религијата, кој ги трпи нејзините влијанија, туку врши активно влијание како врз нејзината физиономија, така и врз нејзината суштина.

1. Сместата на Тора во еврејската мистика

Мистичната смисла на Тора е нужно поврзана со претпоставката за нејзиното Божествено потекло. Кабалистите, не одрекувајќи го буквалното значење на текстот на Тора, бараат подлабока смисла во зборовите на Законот, со што сметаат дека ќе ја откријат вистинската природа на Петокнижието. “Тешко на луѓето кои велат дека Тора е составена само од приказни и обични зборови! Ако е така, ние веднаш можеме да составиме Тора од обични зборови, дури и поубави. ... Ах, но сите зборови на Тора се возвишени зборови, возвишени тајни!”⁴⁶ Најголем дел од кабалистичките текстови - а во тие рамки и најпознатото кабалистичко дело Зохар - главно се создавани како коментари на делови од петте Мојсиеви книги. Постојат три основни принципи на кои се засноваат кабалистичките претстави за вистинската природа на Тора. Тоа се: 1. принципот за Божјото Име; 2. за Тора како организам; и 3. принципот за бесконечните значења и смисловното изобилство на Божествениот збор.

Сфаќањето на Тора, како мистичното Име на Бог, носи во себе силно изразени магични елементи, или, поточно речено, се заснова на магично верување, кое подоцна е трансформирано во мистично. Тора низ историјата била користена за магиски цели како во еврејските, така и во нееврејските кругови. Тоа се правело на тој начин што се привикувале Божјите имиња кои се наоѓаат во неа, или пак некои други магиски имиња, што биле изведувани преку специфични комбинации од букви. Во

⁴⁶ Zohar 3:152a

талмудските времиња, меѓу евреите се среќава верувањето дека на Мојсеј не му била дадена само Тора каква што ја познаваме, туку и тајните комбинации од букви и зборови, кои го откриваат езотеричниот аспект на Тора.

Во подоцнежните векови, овие идеи ги прифатиле и кабалистите, кои се сметале себе си за продолжувачи на изворните традиции. Според нив, Тора првично била запишана во континуиран низ на букви, без поделба на зборови, што овозможило нејзино читање како историја и заповеди, но и како низ од Божји имиња. На Мојсеј, Тора му е предадена со вообичаената поделба на зборовите, а истовремено, усно го добил преданието за нејзиното читање како низ од имиња.

Овие сфаќања на кабалистите, кои претставуваат влијание на магиска традиција доста постара од Кабалата, во нивните спекулации се трансформираат во една мистична концепција, според која целата Тора е Големото Име на Бог. Вака сфатената Тора, нема за цел да пренесе било каква смисла, туку да ја изрази силата и величината на Божјата моќ, која е концентрирана во неговото име. Во Тора, како Големото Име на Бог, Тој ја изразува својата трансцендентност, или барем оној нејзин дел, кој може да биде манифестиран преку создавањето. “Така, божествената енергија одбрала да се артикулира себеси во форма на буквите на Тора.... Од една страна, ова Име ја опфаќа божествената потенција, а од друга, ги содржи во себе сите скриени закони на креацијата. Очигледно, таквата претпоставка за Тора не се однесува на физички текст запишан на пергамент, туку поскоро на Тора, во нејзината преегзистенцијална состојба, во која служи како инструмент на создавањето.”⁴⁷

Една од најзначајните варијации на оваа идеја се среќава кај Јозеф Гикатила - значаен шпански кабалист од крајот на XIII век. Според него,

⁴⁷ Scholem, *Kabbalah*, p. 170

единственото вистинско име на Бог е неискажливото четворочлено Име - тетраграматонот (יהוה), што е впрочем и ставот на традиционалниот Јудаизам. Гикатила смета дека самата Тора не е Името на Бог, туку само негово објаснување, упатство за понатамошно изучување на Името. Според крајните консеквенци на оваа концепција, целата Тора е составена од различни епитети на Бог, кои, од своја страна, произлегуваат од различните свети имиња на Бог. Но, сите, од друга страна, произлегуваат и зависат од тетраграматонот, па затоа, во крајна линија, целата Тора е “исткаена” од него, со помош на мистериозни формули на пермутации на буквите. “Тора е Божјо име бидејќи претставува живо ткиво, *textus* во буквална смисла, во кое на скриен и индиректен начин е вткаено единственото вистинско име, тетраграматонот, и во кое тоа и директно, во некоја смисла како главен мотив на шарата на ткаенината, постојано се појавува.”⁴⁸

Вториот принцип, кој се однесува на Тора како жив организам, во извесен степен, е поврзан со првиот. Тора навистина е Големото Име на Бог, но изградено како жива органска структура. Сфаќањето на Тора како организам, се заснова на идејата дека постои внатрешна поврзаност помеѓу нејзините делови како органите на едно тело. Според тоа, од таа жива структура не може да се оддели ниту една буква, а при тоа сериозно да не се повреди целината (организмот). Разликата помеѓу вистинскиот организам и Тора е во тоа што првиот се состои од делови кои се витално важни и оние кои не се, додека кај Тора таквата дистинкција е само привидна. Во Тора мистикот открива тајни со далекусежно значење, во навидум потполно неважни делови. За мистикот, во Тора нема повеќе или помалку важни нешта. Тој гледа на неа како на живо суштество, при што, буквалниот текст е телото, а скриената смисла е душата.

⁴⁸ Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 54

Во еврејската традиција Тора се дели на писмена и усна. Според таа поделба, пишаната Тора е текстот запишан во Петокнижието, додека усната Тора е збир од сите толкувања на пишаниот текст, било на алахично или на агадично ниво.⁴⁹ Во оваа концепција, принципот за Тора како жив организам, исто така, доаѓа до израз, бидејќи, според рабинското предание, Мојсеј на Синај ја примил усната Тора истовремено со пишаната. Според тоа, сите подоцнежни толкувања на Тора, кои се законито изведени т.е. според нејзините сопствени принципи, му биле веќе пренесени на Мојсеј во усното предание. За рабинскиот Јудаизам, тоталитетот на Тора нужно ги опфаќа овие два дела во нераскинливо единство. Пишаниот збор и усната традиција заеднички се надополнуваат, па затоа не може да се замислат раздвоени. Според некои кабалисти, ако Тора се замисли како организам, тогаш срцето ќе ја претставува пишаната Тора, а устата - усната.

Во врска со овие два аспекта на Тора, интересно е сфаќањето на провансалскиот кабаилаист Исак Слепиот. Тој смета дека луѓето воопшто не ја познаваат и никогаш не ја виделе пишаната Тора, затоа што таа не постои, освен како мистичен поим. Она што вообичаено се нарекува пишана Тора (Петокнижието) се само само толкувања и поблиски одредби на скриеното. Пишаната Тора, како врвна мистерија, станува реалност само во сферата достапна за пророците. Мојсеј иако ја познавал пишаната Тора, она што тој го му го оставил на светот како пишана Тора, е само нејзин осмислен вид добиен преку медиумот на усната Тора. Според тоа, пишаната Тора, претставена во Петокнижието, е еден вид егзотеричен аспект на вистинската пишана Тора. Во мистичниот организам на Тора,

⁴⁹ Алаха и агада се составните делови на Талмудот (егзегетската традиција на Израел), кој всушност ја претставува усната Тора во рабинскиот јудаизам. Додека алаха се занимава со дообјаснување и конкретизација на легислативниот дел од пишаната Тора, агада интерпретирајќи го легендарниот и наративниот дел од Петокнижието, ја врши својата хомилетичка функција во социјалната и етичката сфера од животот.

овие две лица се испреплетуваат. Пишаната Тора, без елементи на усната или пак преку неа, никако не би можела да биде сфатена од никој, чија свест не може да се издигне до пророчката.

Принципот за Тора како жив организам е поврзан со третиот принцип, на кој се заснова кабалистичкото сфаќање за вистинската природа на Божествениот збор. Тоа е принципот за бесконечните значења и смисловно изобилство на Тора. Различните делови и аспекти на Петокнижието, кои во претставата за организам се сфатени како органи со еднаков ранг на важност, според овој принцип ги претставуваат различните слоеви на смисловно изобилство на Тора. Мистикот во своето проучување на Светото Писмо, навлегува од еден во друг слој на значење и смисла, со што, од очигледното и површинското оди до сè подлабоко разбирање. На тој начин, претставата за Тора како организам, се поврзува со идејата за хиерархиска стратификација на смисловното богатство на Божјиот збор.

Кај кабалистите најчесто се среќава претставата за четворната смисла на Тора, кој се појавува кон крајот на XIII век. Овие четири слоја на значење се буквалниот, агадичниот, философско-алегорискиот и мистичниот. Буквалното значење не ја опфаќало само историската содржина на Тора, туку и усната традиција на рабинскиот Јудаизам - Талмудот. Второто значење е херменевтичко, и тоа се однесува на етичките и агадични коментари. Алгориското значење ја опфаќа целината од философски вистини што се содржани во Тора. Мистичното значење се однесува на тоталитетот од можни кабалистички коментари, кои ги сфаќаат и ги интерпретираат зборовите на Тора како симболи за случувањата во светот на сефирот. Мистикот во своето проучување започнува од првиот слој, кој претставува само обвивка и продолжува понатаму со своите увиди низ останатите слоеви. Само на последното

ниво, Тора се претвора во тело од мистични симболи кои го откриваат скриениот живот на Бог и неговиот однос со човечкиот свет.

Најрадикалниот чекор во развивањето на принципот на бесконечното смисловно изобилство на Тора, го прават кабалистите од Цафед во XVI век. Земајќи ја предвид традиционалната идеја, дека вкупниот број на евреји што излегле од Египет и на Синај ја примиле Тора бил 600.000, тие сметаат дека во секое поколение, според законите на метемпсихозата, ги има овие 600.000 прадуши на Израел. За секој душа, според овие кабалисти, постои по едно објаснување и еден аспект на Тора. Кордоверо вели, дека не само што Законот има 600.000 значења според бројот на душите, туку дека секоја душа има свое одредено место во Тора.

Сафедските кабалисти развиле и друга идеја, според која Тора и покрај тоа што во својата видлива форма содржи околу 340.000 букви, на некој таинствен начин сепак има 600.000 букви. На тој начин секој поединец во Израел би имал по една буква во оваа мистична Тора, за кој неговата душ е врзана. Затоа и секој син на Израел ја чита Тора на посебен начин, кој потекнува од неговиот корен во Тора. Според некои тврдења, првата Тора што ја донел Мојсеј од Синај, пред кршењето на плочите, ги имала тие 600.000 букви, а вторите плочи ја содржеле Тора во скратен вид каква што ја знаеме денес. Но сепак, со помош на некои кабалистички постапки на комбинации со букви, може да се дојде до првобитната Тора.

2. Кабала и Јудаизмот

Како што веќе беше нагласено, Кабала претставува обид да се најде простор за еден мистичен велтеншаунг, во рамките на традиционалниот Јудаизам, без притоа да се променат неговите основни принципи. Како резултат на тој обид, за период од триста години (1500 - 1800), Кабала била

сметана за вистинската еврејска теологија. Во тој период, практично, немало отворен полемички напад на Кабала, а и кога ќе се појавел, бил во форма на приговор до подоцнежните кабалисти, дека погрешно го толкуваат учењето на нивните претходници. Влијанието на Кабала, особено се чувствувало во прашања што се однесувале на молитвата, сабатот и празниците, додека во легислативната, алахична сфера, многу помалку.

Во однос на алаха, влијанието на Кабала било ограничено, но никако и неважно. Од XIII век, се појавила тенденција алаха да се интерпретира со кабалистички термини, но со тоа, не се влијаело на содржината на алахичките закони или дискусии. Вообичаено било да се коментираат алахични прашања од кабалистичка перспектива, без на тие коментари да им се придава алахичен авторитет. Таквата кабалистичка интерпретација, воглавно се однесувала на барање мистични причини за постоење на законите и заповедите, како и објаснување на нужноста од нивно почитување во согласност со тие причини. Во случаите кога станувало збор за решавање на одредени алахични прашања, а не само за нивна интерпретација, кабалистите, главно се воздржувале од прифаќање на нови позиции, што би биле во колизија со талмудскиот законик. Општо правило меѓу нив било, да се прифаќаат решенија донесени врз база на Зохар⁵⁰, но само во случај кога нема адекватна талмудска основа.

Агада не го ограничувала кабалистичкиот збор како што тоа е случај со алаха, па затоа кабалистите, на кои, како по правило им е туѓа систематичноста, се нашле “на свое” во агадичниот израз. Тие не само што пишувале далекусежни коментари за старите агадични легенди, туку

⁵⁰ Зохарот, имал ранг на свет текст заедно со Библијата и Талмудот, па затоа, останатите кабалистички текстови не служеле како основа за донесување алахични решенија. Иако овој принцип бил проблематизиран од страна на некои кабалисти, сепак, Зохарот останал неприкосновен.

создале и многу нови, со изразено митски карактер, на кои во голема мера се должи огромната популарност на Зохар. Новиот агадичен материјал создаден од кабалистите, во најголем дел се состои од мистична интерпретација на епот за создавањето на светот, и на интеракцијата на повисоките и пониските светови претставена преку животите на библиските херои.

Сепак, најголемото влијание што го извршила Кабала врз еврејскиот живот и религија е во областите на молитвата, обичаите и етиката. Во овие области, Кабалата имала практично неограничена слобода да го вообличува животот на евреите според своите принципи. Од средината на XVII век, кабалистичките мотиви навлегле во молитвениците и литургиите, а голем дел од секојдневните ритуали биле во потполност кабалистички креации. “Таквите литургии, достигнале до најдалечните делови на дијаспората и продолжиле да бидат популарни меѓу евреите во Исламските земји, долго по нивното отстранување од молитвениците, од страна на еврејските општини во Централна Европа, како последица од опаѓањето на популарноста на Кабалата таму во XIX век.”⁵¹ Мошне популарни биле учењата на Луријанската кабала за човечката мисија на земјата, поврзаноста на човекот со силите на повисоките светови, трансмиграцијата на душата и борбата да се постигне тикун. Овие идеи, биле инкорпорирани во молитвите на начин што бил сфатлив и пристапен за сите или барем што можел да поттикне секого кон размислување и да му ги разбуди емоциите и имагинацијата.

Обичаите и суеверијата, исто така, биле под силно влијание на Кабалата. Многу кабалистички концепти, меѓу кои и учењето за човековиот прв грев како причина за пореметување во погорните светови, учењето за преселбата на душите, кабалистичките учења за Месијата,

⁵¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 193

демонологијата на подоцнежната Кабала, навлегле во сферата на народните верувања. Сите кабалистички влијанија врз еврејскиот фолклор, произлегувале во основа од два извора, Зохар и Луријанската кабала.

Според кабалистичката традиција, човечките дејства на земјата предизвикуваат или помагаат во предизвикувањето на различни настани во погорните светови. Согласно со тоа, кабализираните обичаи требало да исполнат четири основни мистични функции: да се хармонизираат спротивставените сили на сефирите на Строгоста (Гевура) и Милоста (Хесед), да се придонесе за мистичниот, свет брак помеѓу Бог и Шекина,⁵² спасување на Шекина од нејзиниот егзил меѓу силите на злото⁵³, заштита од силите на злото и борба за нивен пораз. Со вака концепираните и изведувани церемонии и ритуали, се појавува опасноста од трансформирањето на чисто мистичната перспектива во магична. Оваа амбивалентност е неизбежен придружен ефект на влијанието на Кабала врз еврејските обичаи, од каде произлегува и таканаречената практична Кабала или магијата на Кабала, за што ќе стане збор подоцна во оваа глава.

3. Христијанската кабала

Во XV век, припадниците на одредени христијански кругови со мистична ориентација, почнале да ги хармонизираат кабалистичките учења со Христијанството. Тие се обидуваат да докажат дека суштината на Кабала упатува на Христијанството, кое е имплицирано од нејзиното езотерично значење. Самите кабалисти, не се однесувале особено

⁵² Шекина е мистичниот женски аспект на Бог, неговото присуство на земјата и симбол за последната сефира Малкут (Царството), која во некој смисла го претставува нашиот свет. Во Зохар се вели дека Мојсеј бил мистичниот сопруг на Шекина.

⁵³ Или со други зборови спасение и искупување на човекот и светот.

благонаклоно кон тие интерпретации и гледале со презир на христијанизацијата на кабалистичките идеи. Сепак, Христијанската Кабала побудила голем интерес и поттикнала многу дебати меѓу спиритуалистичките кругови на Запад сè до средината на XVIII век.

Историски гледано, Христијанската кабала произлегува од два извора. Првиот, се христорошките спекулации на извесен број покрстени евреји кои дејствувале од крајот на XIII век, до егзодусот на евреите од Шпанија. Другиот извор, се дискусиите за Кабала во одредени ренесансни кругови во Фиренца, кои дејствувале под покровителство на семејството Медичи. Овие нови кабалисти верувале дека во Кабала откриле божествено откровение, што му било дадено на човештвото, а потоа било изгубено. Тие сметале дека со негово повторно откривање, ќе можат не само вистински да се сфатат учењата на Питагора, Платон и Орфичарите, туку да се откријат и најдлабоките тајни на Христијанството.

Основач на оваа христијанска школа за Кабала, бил Џовани Пико дела Мирандола (1463-1494). Кога тој ги поставил своите 900 тези за јавна дебата во Рим, меѓу нив биле вклучени 47 изворно кабалистички и 72 што претставувале заклучоци од неговите кабалистички проучувања. Овие тези, а особено тврдењето дека ништо не е победливо за божественоста на Исус Христос, отколку магијата и Кабала, први го привлекле вниманието на христијаните кон Кабала. Пико држел до своите тези и тврдел дека може да ги докаже догмите за Тројството и овоплотувањето на Исус, со помош на кабалистички аргументи. Црковните авторитети остро се спротивставиле на неговите тврдења, со што се појавиле и првите дискусии за Кабала во црковните кругови. Откривањето на еврејската езотерична традиција, предизвикала сензација во христијанските интелектуални кругови и огромен интерес од страна на христијанските платонисти и неоплатонисти. Тие почнале позадлабочено да ги проучуваат

кабалистичките учења, во кои наоѓале потврда за своите идеи и поттик за понатамошно проучување.

Под влијание на Пико, христијанскиот хебраист Јоханес Ројхлин (1455-1522) почнал да ја проучува Кабала. Како резултат на својата работа, напишал две книги за Кабала: “За чудотворното Име” и “За кабалистичката наука”, што биле првите книги за Кабала напишани од неевреин. Според Ројхлин човечката историја може да се подели на три периода. Во првиот или природниот период, Бог им се открил на патриарсите преку тричленото Име, Шадаи (יהוה). Во вториот, периодот на Тора, Бог му се открил на Мојсеј преку четиричленото Име Тетраграматон (יהוה). Во периодот пак, на милост и спасение, Тој се открива Себеси преку Име од пет букви. Тоа Име, всушност, го претставува Тетраграматонот, на кого му е додадена буквата шин. Таа буква во Кабала го симболизира Духот или Логосот. Така добиеното име се чита Јехошуа (יהושע) или Исус, и тоа е вистинското чудотворно Име. Преку името Исус, претходно забранетото име на Бог, сега може да биде изговорено.

Иако покрстените евреји, преведувале голем дел од кабалистичките текстови на латински јазик, за потребите на христијанските кабалисти, сепак, христијанската Кабала во најголем дел се развивала врз база на секундарни извори. Поради тоа, со текот на времето, поради некористењето на оригиналните кабалистички текстови, еврејските елементи постепено исчезнувале од делата на христијанските кабалисти. На нивно место сè повеќе навлегувале христијански езотерични спекулации, чија врска со еврејските мотиви била мочне далечна. Дури ни појавата и големата популарност на Луријанската кабала немала влијание врз понатамошниот развој на идеите на христијанските кабалисти. Иако на нив, во прво време, евангелизацијата меѓу евреите им била само

покритие за проучување на Кабала, тие се повеќе ѝ се посветувале на мисионерската работа. Сепак, бројот на покрстените евреи од кабалистички причини и убедувања, бил неспоредливо мал во однос на сите евреи што го примиле Христијанството. Во секој случај, христијанската Кабала имала значајно место меѓу интелектуалните кругови, особено во Италија и Франција, а подоцна нејзиниот центар се преместил во Германија и Англија.

4. Практичната Кабала

Со терминот практична Кабала, се означуваат одредени магиски техники, кои се применувале како во еврејските кругови, така и надвор од нив.⁵⁴ Она, што се смета за практична Кабала, претставува збир од сите магиски техники што се развиле во Јудаизмот, од талмудскиот период, па сè до средновековието. Медиумот за практикување на кабалистичката магија воглавно биле Божјите и ангелските имиња, и буквите од еврејската азбука. Се верувало дека со нивна манипулација може да се влијае врз објективниот материјален и врз различни нивоа од духовниот свет. “Теоријата на Практичната Кабала е поврзана со општата теорија на магијата, преку единството на идеите и симболите... Да дејствуваш врз симболите, значи да дејствуваш врз идеите и врз духовните суштества (ангелите). Од тоа произлегуваат сите мистични обреди на привикување.”⁵⁵ Такви магички операции не се сметале за категорично забранети и смееле да ги изведуваат само најискусните кабалисти, но никогаш за нивни лични цели, туку само во функција на заедницата.

Границите на дозволената магија во практичната Кабала, биле мошне нејасни и често се прекршувале, тоа се случувало како последица

⁵⁴ Повеќе за магијата како теорија и пракса, види подолу во текстот, стр. 86

⁵⁵ Папос (Жерар д’Анкос), *Кабала - Наука за Боѓа, вселената и човека*, Софија, Аратрон, 1994, стр. 33

на практикувањето на таканаречената црна магија. Нејзиното практикување, било насочено кон повредување на други личности или кон добивање некаква лична корист, а за постигнување на тие цели се користеле несвети имиња на разни демонски сили од светот на Ситра Ара. Таквата црна магија, вклучувала широка демонологија и различни форми на волшебништво, преку кои се правеле обиди да се наруши природниот ред на нештата и да се воспостави друг, спротивен на законите на природата и на Бог. Активностите од таков вид, биле сметани за востание на човекот против Бог и обид тој да го заземе Неговото место. Со оваа идеја е поврзано и мислењето дека побунетите ангели, кои отпаднале од небото, биле првите учители по магиски вештини за човештвото. Во Зохар, практикувањето на црна магија се оправдува само во случај ако таа се користи против силите на злото, затоа што се смета дека борбата со Ситра Ара, треба да се води со нејзините сопствени оружја. Теоретичарите кабалисти, остро ѝ се спротивставувале на црната магија, но тоа не придонело за спречување на појавата на секакви видови магиски упатства во кабалистичката литература. Широко распространетата слика за средновековниот евреин како моќен волшебник, во голема мера се должела на текстовите на практичната Кабала.

Во сферата на практичната Кабала спаѓа и магијата на буквите, која зазема важно место во еврејската магиска традиција. “Еврејските букви сосема точно соодветствуваат на божествените закони, кои управуваат со светот. Секоја буква содржи хиероглифска суштина, идеја и број. Да умееш да ги комбинираш овие букви, значи да ги познаваш законите и суштината на творението.”⁵⁶ Писменоста, според кабалистите, е видливиот израз на божествените сили, и во ликот на буквите се откриваат небесните тајни. Според тоа, изучувањето на практичната Кабала зависи

⁵⁶ Оп. cit. стр. 56

од познавањето на еврејските букви и техниките за нивно комбинирање. Тие техники се гематрија (пресметување на бројчаните вредности на еврејските зборови и барање смисловни врски со други зборови, кои имаат иста бројчана вредност), нотарикон (толкување на буквите од еден збор како како почетни букви од зборовите на цела реченица) и темура (промена на местата на буквите во зборот според одредени систематски правила)⁵⁷. Со помош на овие техники се создавале магични формули кои се користеле за изработка на талисмани или пак во привидувањето на одредени духовни сили.

Со магијата на буквите е поврзана и претставата за *голем* - магичниот хумункулус. Оваа легенда потекнува од хасидизмот и претставува оригинален продукт на германското еврејство. Големот е суштество, во извесна смисла човечко суштество, создадено на вештачки начин со помош на магични дејства, преку користење на свети имиња. Развојот на идејата за голем е поврзана со магичната егзегеза на Сефер Јецира и со идејата за креативната моќ на говорот и буквите. Зборот голем во талмудската употреба значи нешто несовршено, а во средновековната философска литература, тој збор се употребувал за да означат материја без форма. Мотивот за голем, каков што се појавува во хасидските претстави, потекнува од талмудската легенда во која се раскажува како раби Рава создал човек и го пратил кај раби Езра. Слична е и легендата во која се раскажува како двајца рабини, во навечерието на секој сабат, користејќи ја Сефер Јецира создавале јагне што потоа го јаделе.⁵⁸ Овие легенди се посочуваат од евреите како доказ дека ако

⁵⁷ Овие техники, кои се всушност дел од молитвената мистика на хасидизмот, се користат како техники за мистична егзегеза, но и како магиски техники во практичната Кабала. Историски гледано, ниту една од нив не може да се нарече кабалистичка во стриктна смисла на зборот. Во литературата на класичната Кабала од XIII и XIV век, тие играле минорна улога, а кабалистите кои ги користеле, биле под влијание на Хасидизмот.

⁵⁸ Види: Šolem, *Kabala i njena simbolika*, str. 192

праведните сакаат, тие можат да создадат цел свет. Тие преданија се засноваат на верувањето за креативната моќ на божествените имиња, но и на зборовите од Тора воопшто. Во развојот на легендата за голем, има три основни пункта. Првиот се однесува на преданието за воскреснување на мртвите, ако во устата или во раката на мртвиот се стави Божјо име, додека со испишување на името наопаку, или со негово отстранување, воскреснатиот повторно умира. Втората точка е поврзана со идејата карактеристична за нееврејските кругови, која се однесува на создавање на алхемиски човек (хумункулусот на Парацелзус). Како трето, е мислењето дека големот, кој е слуга на неговиот создавач, може да развие големи и опсни сили, а за да се спречи да надвлее над неговиот творец, треба да се уништи.

IV. СОВРЕМЕНАТА ЗАПАДНА МИСТИЧНА ФИЛОСОФИЈА

Почнувајќи од оваа глава, нашето внимание, од средновековието, ќе биде пренасочено кон XX век. Како што веќе беше нагласено во уводот, езотеричната мисла на Западот и нејзиниот развој, во овој период, ќе се проследи преку примерот на Телемата, како учење што го одбележа минатиот век на духовно поле. Популарноста на ова учење во голема мера, како што ќе се види подолу во текстот, се должи на ексцентричноста на неговиот автор, но и на идеите што ги носи во себе. Можеби Кроули колку што допринел за Телемата во поглед на нејзиното промовирање, исто толку и ја хендикепирал. Сепак негова е заслугата за реинтерпретација на магијата и за популаризација на мистичните теории на Западот, кои дотогаш се чувале како тајни на окултните организации.

Проучувањето на телемитскиот феномен и неговата историја, е неразделно поврзано со настанувањето и развојот на О.Т.О. (Ordo Templi Orientis, што се преведува како Ред на Источниот Храм или Ред на Ориенталните Темплари).⁵⁹ Оваа организација од масонски тип, која, во својот развој, сепак не е поврзана со Масонеријата, претставува симбол на

⁵⁹ Историскиот воено-монашки Темпларски ред, или Редот на сиромашните Христови витези и на Соломоновиот храм, е основан во 1118 од Хуго де Пејен. Тие биле сместени (покрај заветот за сиромаштво, кој никогаш не бил спроведен реално), во едно крило од кралскиот дворец во Ерусалим, за кое се верувало дека е изградено врз основите на древниот Соломонов храм, па оттука и нивното име. Прокламираната цел на витезите Темплари, била да ги чуваат патиштата што воделе накај Светиот Град и да ги штитат ациите што патувале по нив. Под обвиненија за богохулство, идолатрија, хомосексуализам, содомија и сл., папа Климент V, во 1312 год. официјално го распушта редот.

ширењето на Телема низ светот. Во втората половина од XX век многу оклутни организации претендираат на тоа име или неговите деривати, поради што се воделе и бројни судски спорови.

1. Историјата на О.Т.О.

Историјата на О.Т.О. и организациите што биле поврзани со него, е всушност историја на нивните протагонисти. Тоа биле Карл Келнер (1851-1905) и Теодор Ројс (1855-1923). Ројс, англо-германски масон, кој од страна на историчарите и масоните се смета за измамник, во 1902 преку Англија внел во Германија, маргинална масонска организација од француско потекло. Тоа бил *Древниот и Примитивен ритуал на Мемфис и Мизраим*, како и *Древниот и Прифатен Шкотски Ритуал*. Како резултат на тој увоз, подоцна се појавила “величествено” наречената, Берлинска Голема Ложа на Обединетиот Голем Совет на Древниот и Прифатен Шкотски Ритуал од 33 степен, Древниот Примитивен Ритуал на Мемфис од 95 степен и Египетскиот Ритуал на Мизраим од 90 степен. За да се разбере вистинската природа на Берлинската Голема Ложа на Мемфис и Мизраим - таква е конвенционалната (и милосрдна) кратенка на името на организацијата - неопходно е да се дадат неколку информации за нејзиното создавање.

Ритуалот на Мемфис и Ритуалот на Мизраим, кои првично претставувале две потполно одвоени организации, настанале некаде во периодот помеѓу 1830 и 1840 год. Ниедна од нив немала некој позабележителен успех и на крај двете дошле во рацете на Џон Јаркер, англиски масон ентузијаст, кој ги обединил. Масонските активности на Јаркер довеле до занемарување на неговите лични обврски, што го одвело во сиромаштија. Поради тоа, тој бил подготвен да продава масонски повелби на секој што бил волен да плати доволно голема сума на пари за

тоа. Во 1902 год. Јаркер им ги продал повелбите за германското говорно подрачје на тројца германци, меѓу кои и Ројс, со што им го пренел правото да ја основаат Берлинската Ложа.

Карл Келнер, влијателен австриски хемичар и индустријалист, кој бил еднакво успешен како во бизнисот, така и во пронаоѓаштвото, уште во 1895 год. организирал мал круг луѓе, кои покрај тоа што се занимавале со хата јога, практикувале и тантрички вештини. Од 1873 год., Келнер бил инициран во масонеријата, во Хуманитас ложата, која била под јурисдикција на Големата Ложа на Унгарија. Подоцна тој го насочил својот интерес кон Ритуалот на Мемфис и Мизраим и Шкотскиот ритуал. Во 1903 год., Келнер ги добил највисоките степени во тие организации за Германија и за Англија. Во 1904 год., дури станал Специјален Претставник на Мемфис и Мизраим за Америка, но тогаш веќе бил сериозно болен.

Келнер и Ројс заедно решиле да формираат нов ред кој би го опфатил кругот на Келнер, а нови членови би се регрутирале од масонските организации на Ројс. Тој ред требало да биде спој од хата јога, тантра и масонерија, а за него уште немало ниту име. О.Т.О. почнал да дејствува околу шест месеци или година, по смртта на Келнер (значи околу 1906 год.)⁶⁰ и под водство на Ројс бил структуриран во десет степени. Од нив, осмиот и деветиот се разликувале од масонската линија на останатите степени, по тоа што се занимавале со сексуални магиски практики. Десеттиот, пак, бил административен и му се доделувал на лидерот на редот во одредена држава.

До 1921 год. Ројс го ширел О.Т.О. на меѓународно ниво, по пат на наменување и ополномоштување на национални поглавари. Носителите

⁶⁰ О.Т.О. се споменува во списанието Орифлејм (официјално гласисло на Берлинската ложа) уште во 1904 год., додека годината на неговото наводно оснивање е 1902.

на десетиот степен во секоја држава, биле задолжени да ги водат работите на редот, без постојан надзор од страна на меѓународното седиште. Тие требало да се придржуваат кон устројството на редот и да водат записници за членството во своите земји. Под водство на Ројс, редот доживеал умерен и солиден развој, но во тој период О.Т.О. бил главно масонско здружение. Иницијациите и степените на Шкотскиот ритуал, како и на Ритуалите на Мемфис и Мизраим, биле сметани за еднакво важни со иницијациите во соодветните степени на О.Т.О.. Слободните Сидари со висок степен, кои своите масонски иницијации ги примиле од други признати масонски авторитети, станувале членови и ги добивале степените на О.Т.О. со то што им биле директно признавани и масонските степени што веќе ги поседувале. За таква “нострификација”, било потребно Големата Ложа на О.Т.О. да издаде потврда за членство и степенот кој е во прашање. Во 1922 год., откако доживеал срцев удар (според Френсис Кинг, мозочен удар две години порано), Теодор Ројс се повлекува од функцијата поглавар на О.Т.О., а за негов наследник го именува Алистер Кроули. Статусот на водач на интернационалниот О.Т.О., на Кроули му го потврдиле сите националните поглавари.

Алистер Кроули бил примен во редот некаде помеѓу 1910 и 1912 год. Во 1913 год., доаѓа до средба помеѓу него и Ројс, при што Ројс го обвинува дека ги издал врвните тајни на редот. За таа средба Кроули пишува⁶¹ дека кога во своја одбрана рекол дека тој не можел да открие никакви тајни бидејќи и не ги знаел, Ројс му го посочил 36-то поглавје од неговата “Книга на лагите”⁶². Според неговите зборови, во тој момент, Кроули ја сфатил природата на тајното учење на О.Т.О., затоа што во тоа поглавје на симболичен начин се пишува за практиките на сексуалната магија.

⁶¹ Crowley, Aleister, *The confessions of Aleister Crowley*, London, Arkana, 1989, pp. 708-709

⁶² Crowley, Aleister, *The Book of Lies*, New York, Samuel Weiser, 1980, p. 82

Во разговорот што потоа следел, било договорено дека Кроули ќе ја води Британската секција на О.Т.О.. Подоцна, тој заминал во Берлин каде што ги примил списите со инструкциите на редот и му била доделена титулата “Најголем и Свет Крал на Ирска, Иона и на сите Британци во рамките на Светилиштето на Гнозата”. Но, Кроули бил незадоволен од масонскио карактер на редот, па затоа прво во 1913 год. ги ревидирал инструкциите и ритуалите за својот огранок, со што го модификувал нивниот масонски карактер и ги прилагодил кон своите погледи на светот. Во 1917 год. направил повторна ревизија со која во целост ја исфрлил масонската симболика и самиот термин масонерија.

Уште со ревизијата на ритуалите и инструкциите Кроули ја промовирал неговата филозофија, но по неговото доаѓање на чело на О.Т.О., тој инсистирал главниот философско-религиозен израз на редот да биде Телема, систем од идеи базиран врз “Книгата на Законот”.⁶³ Поради тоа, многу членови, цели групи, па и национални провинции одбиле да го прифатат Кроули како водач и промовираниот од него нов имиџ и идеологија на редот. Кроули успеал да ги придобие лидерите на редот во Северна Америка, што многу придонело за опстанокот на редот, имајќи предвид дека неговата експанзија ќе биде токму на овој континент а особено во САД.

О.Т.О. во Северна Америка бил формиран 1912 год., кога под водство на Чарлс Станфилд Џонс во Ванкувер, Британска Колумбија, била формирана Агапе ложата. Тој, како поглавар на редот за Северна Америка продолжува да ја стимулира активноста на О.Т.О., во Канада и САД, повеќе години. Во 1930 год., Вилфред Талбот Смит, бил ополномоштен од Кроули, да постапи според неговите инструкции и да се пресели во Лос Анџелес, каде со Џејн Волф требало да работи на

⁶³ Пошироко за Телема и за Книгата на Законот, ќе биде објаснето подолу во текстот.

воспоставување на Агапе ложата бр.2. Својот прв состанок оваа ложа го имала во 1935 год., а Смит бил именуван од страна на Кроули за поглавар на редот во САД. Агапе ложата бр.2 играла многу важна улога во издавањето и популаризирањето на делата на Кроули, во подоцнежните години, а таа претставува и база за понатамошната експанзија на О.Т.О., не само во САД, туку и низ целиот свет.

Со почетокот на II Светска Војна меѓународните комуникации биле мошне отежнати, а цивилните патувања биле ограничени. Со тоа Кроули станал наполно зависен од своите претставници во странство, бидејќи не можел самиот да патува каде што било потребно и колку што било потребно. Карл Гермер, германскиот претставник на Кроули, бил затворен од Гестапо поради неговите врски со Масонеријата и со Кроули. Тој бил држен во берлинскиот затвор Александар Плац, за потоа да биде испратен во логор во Белгија. Набрзо по неговото затварање, Гермер, благодарение на залагањето на американскиот амбасадор, бил ослободен и отпатувал за САД, каде како заменик на Кроули управувал со повеќе работи во О.Т.О..

Другите европски ограноци на редот, главно престанале со работа во текот на војната, а ограноците во Јужна Америка одржувале врска со Гермер до раните шеесетти години. По смртта на Гермер, претставникот на редот за Јужна Америка, Марчело Рамос Мота, претендира да биде негов наследник. По неуспехот да го оствари тоа, ги прекинува сите врски со редот и го прогласува својот огранок во Бразил за единствен наследник на О.Т.О.. Кон крајот на војната функционирала само Агапе ложата во САД која била преместена во Пасадена, Калифорнија.

Во текот на II Светска Војна, два члена на О.Т.О. од САД, Греди Луис Мекмурти и Фредерик Мелингер (кој не играл некоја значајна улога во понатамошниот развој на редот), патувале во Европа по воени задачи и

успеале да го посетат Кроули во Британија. Мекмурти дошол порано и го посетил Кроули неколку пати во текот на слободното време што го имал. Меѓу нив постоел близок однос и Кроули го ополномоштил Мекмурти, со документи кои му овозможувале во случај на итна потреба, да има авторитет да го надгледува целото работење на редот (што всушност значело Агапе ложата). Воедно Кроули го наименовал Мекмурти за свој личен претставник во САД, чиј авторитет бил еднаков на Кроулиевниот. Овие две повелби датирани од 22 март 1946 год. и 11 април 1946 год.,⁶⁴ биле подложни на одобрение, вето или ревизија, единствено од страна на Гермер. Подоцна, Кроули му пишал на Мекмурти и го известил дека Гермер е одреден да биде наследник на Кроули, како водач на О.Т.О., додека, Мекмурти треба да биде подготвен да го наследи Гермер.

Кроули умира на 1-ви декември 1947 година и согласно со неговата желба,⁶⁵ Гермер станува негов наследник, служејќи на таа функција сè до својата смрт во 1962 год. Агапе ложата бр. 2 продолжила да работи во Пасадена до 1949 год., а потоа престанала да одржува редовни состаноци.

По смртта на Кроули, тој со тестамент⁶⁶ му ги оставил своите авторски права и книжевната заоставштина на О.Т.О., а новиот главен штаб на редот бил преместен кај Гермер во Њујорк. Новиот водач на редот, кој поради почитта, а можеби и стравопочитта, што ја уживал бил прифатен од сето членство како природен наследник. Гермер бил роден во Германија, во 1885. Имал истакната воена кариера во I Светска Војна и бил активен во влијателното германско окултно движење Пансофија. Тој бил затворен човек, со кого било многу тешко да се комуницира, а неговиот “незгоден” карактер повеќе одмагал отколку што помагал за експанзија на редот. За време на Гермеровото водство, редот бил целосно

⁶⁴ König, Peter-R., *Materialen zum OTO*, München, ARW, 1994, p.217

⁶⁵ Op. cit., p. 216

⁶⁶ Op. cit., p. 7

затворен, се унапредувале само постоечките, но не се примале нови членови. Гермер бил посветен исклучиво на издавање на Кроулиевите дела и на одржувањето на виталноста на редот. За време на своето водство, Гермер издал една повелба за О.Т.О. лока во Англија, под водство на Кенет Грант, но набргу потоа ја затворил и го исклучил Грант од редот, бидејќи тој не се придржувал стриктно кон воспоставените принципи и ритуали. Гермер умира во 1962 год. без да именува наследник. Неговиот тестамент⁶⁷ упатува само на тоа, дека имотот на О.Т.О. се пренесува на “водачите” на редот, но воопшто не е јасно на кого мисли.

По Гермеровата смрт, многу групи во светот претендираат на името О.Т.О., а со тоа што Гермер во својот тестамент не го назначил изрично својот наследник, се јавил и проблемот која од тие групи претставува легален наследник на редот. Оваа ситуација резултирала со ред судски процеси, на кои, всушност, се решавало кому да припадне имотот на редот, а во најголем дел, тоа биле авторските права на Кроулиевите дела. Покрај тоа, важно било и прашањето кој ќе го има правото понатаму да дејствува под тоа име и да го организира функционирањето на редот и неговото членство во иднина.

Според Френсис Кинг,⁶⁸ постојат само четири такви групи чии претензии за наследници на О.Т.О. се вредни за разгледување: О.Т.О. во Швајцарија под водство на Херман Метцгер, О.Т.О. во САД, Фратернитатис Сатурни - О.Т.О. во Германија кое до својата смрт го водел Еуген Гроше и О.Т.О. во Британија под водство на Кенет Грант.

Гермер немал високо мислење за Гроше и воопшто не го сфаќал сериозно, па дури и го сметал за противник на редот и неговото возобновување. Во крајот на шеесетите години, Гроше не успеал да го

⁶⁷ Op. cit., p. 10

⁶⁸ King, Frensis, *Tajni rituali O.T.O.-a*, Beograd, Esotheria, 1997, p. 26

докаже своето тврдење дека е водач на секција на автентичното О.Т.О. и негов правен наследник, во процесот што се водел на германските судови. Што се однесува до Британската секција, таму ситуацијата е уште појасна, бидејќи Гермер го исфрлил Грант од редот уште на 20 јули 1955 год.⁶⁹ Претензиите на швајцарскиот О.Т.О. за автентичност, исто така добиле неславен судски епилог, иако Гермер високо го ценел Метцгер, но очигледно ласкавите зборови од приватната кореспонденција на Гермер не биле доволни.

О.Т.О. во САД, чиј предводник по смртта на Гермер бил Греди Мекмурти, кој за да дојде на тоа место, се повикал на двете погоре споменати повелби што ги добил од Кроули, своите претензии ги темели токму на тие два документа. Сепак, како што беше наведено погоре во текстот, Гермер бил овластен да ги одобри, поништи или ревидира тие повелби, но тој ниту за време на својот живот, ниту во својот тестамент не го сторил тоа. Но, и покрај тоа, на калифорниското О.Т.О. во 1985 год., од страна на федералниот суд на САД, му било потврдено ексклузивното право да ги користи сите имиња, заштитни знаци, ознаки и авторски права што Кроули му ги препишал на О.Т.О.. “Мој заклучок е дека ниту една група не е во состојба до востанови било какво легално тврдење дека е О.Т.О. Па сепак, било која група која работи во вистински дух ... може себе се да се смета ... секција на вистинското О.Т.О.”⁷⁰

Во 1985 год. Мекмурти умира и на чело на редот доаѓа Вилијам Бриз, кој, под псевдонимот Хименеус Бета, го води редот сè до денес. О.Т.О. денес е распространет во целиот свет и има свои секции во САД, Канада, повеќето европски држави, Бразил, Австралија, Нов Зеланд, Јапонија. На територијата на бившата СФРЈ, редот се појавува во раните

⁶⁹ König, op. cit., p. 225

⁷⁰ King, op. cit., p.28

осумдесетти години. Прво во Словенија, каде се направени и првите српско-хрватски и словенечки преводи на Книгата на Законот и на други телемитски текстови. О.Т.О. потоа се шири и во другите републики, каде се основаат телата и му пристапуваат голем број членови. Во државите што произлегоа од поранешната федерација, редот сеуште активно работи.

Во Македонија, О.Т.О. постои од 1995 год., со формирање на секцијата наречена камп *Океан од свејлина*, во Скопје. Во 2000 год. ова тело практично престанува со работа (иако официјално не е затворено), за активностите на редот да се префрлат во Трину кампот во Битола, кој активно работи и го издава списанието ТРИНЦ. Во 1998 год., паралелно се издадени македонскиот и албанскиот превод на Книгата на Законот, а во 2003 год., на македонски е преведено едно од капиталните дела на Кроули, “Магика без солзи”.

2. Биографија на Алистер Кроули

Едвард Александар Кроули, подобро познат како Алистер Кроули, е една од најинтересните и воедно најконтроверзните фигури на своето време. Тој бил нарекуван најпорочниот човек на светот и за многумина бил олицетворение на ѓаволот. Но, иако често бил погршно сфаќан и интерпретиран, самиот тој имал најголема заслуга за репутацијата што ја стекнал. За тоа особено придонесувал со своето ексцентрично однесување, во кое очигледно уживал. Уше за време на неговиот живот тој се претворил во легенда, а градењето на митот за Кроули продолжило особено по неговата смрт.

Алистер Кроули е роден во Лемингтон, Варвикшир, Велика Британија на 12 октомври 1875год. Тој бил единствено дете во семејството на богат пивар. Неговите родители биле припадници на протестантската

секта Плимутски браќа, во која, неговиот татко Едвард Кроули бил проповедник. Како резултат на тоа, младиот Кроули бил воспитуван во строг христистијански дух. Во 1881 год., семејството Кроули се сели во Редхил, Сури. По образованието што го примил од приватни учители, во 1884 год Кроули е пратен во евангелистичкото училиште Св. Леонард, за по една година да биде префрлен во училиште на Плимутските браќа во Кембриџ. Во 1886 година, Едвард Кроули се разболува од рак и умира една година подоцна, а вдовицата Емили Берта Кроули заедно со синот се сели кај нејзиниот брат, Том Бонд Бишоп, во Лондон.

Овој период од неговиот живот е ужасен за него, исполнет со презир и нетрпеливост кон неговото семејство и начинот на кој го присилувале да живее и поради тоа Кроули го споредува со пекол.⁷¹ Во неговите младешки денови нему му било дозволено да ја чита само Библијата, бил држен настрана од неговите врсници (освен ако не биле деца на припадниците на Плимутските браќа), му била ограничувана природната детска љубопитност. За најмала грешка (или постапка што била сметана за грев според моралниот кодекс на Плимутските браќа, тој бил сурово казнуван. Не е тешко да се погоди дека овие години од неговиот живот се пресудни за формирањето на негативниот став што Кроули го има кон христијанството, или поточно неговото анти-христијанство. По повеќе години поминати во преселување од едно на друго место и посетување на различни училишта, Кроули во 1895 год., со намера да студира хемија, се запишува на Тринити колеџот на Кембриџ. Но, наместо со студиите, тој повеќе се занимавал со алпинизам и поезија, па како резултат на тоа, никогаш не ги завршил.

Уште за време на неговите студии, Кроули почнува да се интересира за мистицизмот и алхемијата. Во 1898 год. излегува неговата

⁷¹ Crowley, *The Confessions...*, p. 75;

прва книга, која претставува збирка поезија, под наслов “Акалдама”, а во истата година, тој го напушта студирањето. За време на една планинарска експедиција на Алпите истата таа година, во Зермат, Швајцарија, Кроули го запознал Јулијан Бејкер, човек кој се занимавал со изучувањето на алхемијата и мистицизмот, а воедно и бил член на редот Златна Зора. Бејкер го запознал Кроули со Џорџ Сесил Џонс, кој подоцна го воведува во Златна Зора и го претставува на нејзиниот водач Самуел Лидел Мекгрегор Метерс.

Во 1899 год. Кроули се запознава со Алан Бенет, од кого е восхитен и воодушевен. “Не можев во потполност да ја разберам величината на овој свет дух, но наеднаш разбрав дека тој за еден месец може да ме научи повеќе отколку некој друг за пет години.”⁷² Поради таквата приврзаност, Кроули го поканил Бенет, кој бил без пари и болен од спазмодична асма, да живее во неговиот стан, а овој му станал ментор и го подучувал Кроули во основите на мистицизмот и окултизмот. Во 1900 год., Бенет заминува во Цејлон (Шри Ланка) и станува будистички монах. Подоцна, тие двајца се среќаваат во Цејлон, каде Кроули отишол да го посети и да учи од него за будизмот, јогата и медитацијата. Бенет умира во 1923 год. по една мисионерска мисија на Запад, која имала за цел да го промовира будизмот во Европа.

Во истата година кога Бенет заминал во Цејлон, Кроули заминува во Мексико за да планинари и да се занимава со окултизам. Таму тој се сретнал и се запознал со масонеријата, во која активно се вклучил, достигнувајќи ги највисоките степени. За негово разочарување, подоцна сфатил дека остварените достигнувања во Слободното Сидарство, никој не му ги признава, затоа што мексиканската масонерија немала никакви документи и овластувања за Шкотскиот ритуал во кој бил инициран.

⁷² Crowley, *The Confessions...*, p. 180

Кроули и понатаму се обидуваа да влезе во прифатените масонски кругови, но за него вратите на масонеријата останале затворени. Тоа веројатно се должи на повеќе фактори. Прво на лошата репутација што Кроули постојано си ја заработувал и збогатувал, на неговите лоши односи со Вилијам Вин Весткот⁷³, како и на блиските односи што ги воспоставил со Ројс.⁷⁴ Кога Кроули станал лидер на О.Т.О., тој повторно се обидел да воспостави поблески врски помеѓу неговиот ред и Слободното Сидарство, но и овој пат безуспешно.

По враќањето од Мексико, Кроули презема нови патешествија. Во 1902 год. тој заминува на Далекиот Исток, во Индија, Цејлон, Бурма, а пред да се врати во Англија, оди во Египет и Франција. По неговото враќање во Англија, на 12 август 1903 год., тој се оженил со Роуз Кели, сестра на неговиот пријател Џералд Кели. Кроули се оженил со Роуз, со намера да ја спаси од брак на кој ја присилувало нејзиното семејство, и со договор да се разидат веднаш потоа. Сепак, помеѓу нив се развила љубов и тие отишле на меден месец.

Семејството Кроули, преку Египет заминало за Кина, каде во Јануари 1904 год., Роуз открила дека е бремена. Поради тоа, решиле да се вратат во Англија, но повторно преку Египет, поради пријатната клима во тој дел од годината. Таа посета на Каиро е еден од најзначајните фактори, што водат до пресвртница во Кроулиевият живот. За неа тој со воодушевување вели: “Воопшто и не помислував дека сум на прагот на единствениот настан, што го направи мојот живот вреден за живеење. ... Целиот мој претходен живот беше подготвување за овој настан, а целиот

⁷³ Тој бил член на Златна Зора, но и влијателен член на Англиската масонерија. Ако човек има некаков проблем со Големата Англиска Ложа, има проблем со речиси сите регуларни масонски ложи во светот.

⁷⁴ Иако О.Т.О. бил под силно влијание на масонеријата, Ројс имал лоша репутација во масонските кругови. Тој, покрај со неговата жена, живеел во интимен однос и со нејзината сестра, а водел разни групи во кои се практикувале сексуални окултни техники. Таквите дејства за масонеријата биле срамни и неморални и затоа Ројс бил непожелен.

мој живот потоа не само што беше одреден од него, туку и обземен од него.⁷⁵

На 16 март во Каиро, Кроули скајќи да ѝ ги покаже на Роуз своите “магиски моќи”, почнал да рецитира разни инвокации со цел да ѝ овозможи да “види силфи” (духови на воздухот). Како што вели Кроули, Роуз не видеала ништо особено, но испаднала во чудна сонлива состојба на умот, во која постојано повторувала: “Тие те чекаат”, “Тоа е сè за детето”, “Сè, Озирис”. Изненаден од таквото однесување на неговата сопруга, Кроули го “привикнува” египетскиот бог на мудроста Тот, а Роуз која уште била во состојба слична на транс, го “известила” дека “оној што чека е египетскиот бог Хорус, кого го навредил и кого треба да го привика”. Притоа таа во детали му објаснила како треба да биде изведено привикнувањето. Тоа објаснување му изгледало сомнително на Кроули, затоа што оние постапки што му ги кажала Роуз, во целост се разликувале од она што тој го учел во Златна Зора. Тој сепак продолжил и го изведувал ритуалот на 19 и 20 март.

Како резултат на неговите активности од 20 март, Кроули “примил” психичка порака дека започнува нова епоха во историјата на човештвото и дека тој е предодреден да биде нејзин пророк и врска помеѓу “соларно-спиритуалните сили” и човештвото. На 8, 9 и 10 април 1904 год., Кроули медиумски ја прима Книгата на Законот, од како што вели, “дискарнираната космичка интелигенција Аиваз”. Оваа бајколика приказна Кроули ја опишува во 49-то поглавје од неговите Исповеди,⁷⁶ но за жал таа не може да биде ниту потврдена ниту одречена, поради што, некои го сметаат Кроули за пророк на новото време, а други за умоболан човек.

⁷⁵ Crowley, *The Confessions...*, p. 384, 392

⁷⁶ Op. cit., pp. 392-402

На 28 јули, Роуз раѓа девојче на кое му било дадено името Нуит Ма Ахатор Хеката Сафо Цезебел Лилит (!). Во наредните години Кроули патува низ Индија, Кина, Сад и Канада. Тој на тие патувања главно се занимава со планинарење, пишување поезија и окултни практики. На патувањето низ Кина, му се придружува и Роуз со нивната мала ќерка, по што се враќа во Англија. Во јуни 1906 год. Кроули се враќа во Англија. Во следните години има сериозни проблеми со здравјето и останува во Англија каде продолжува со творечка работа. Кон крајот на 1906 год. умира неговото прво дете, а во 1907, Роуз повторно раѓа ќерка, на која ѝ го даваат името Лола Заза. Роуз одбива да ја лечи својата дипсоманија и продолжува со самоубиствениот алкохолизам, па поради тоа во 1909 год. Кроули се разведува од неа. Сепак, и покрај разводот во наредните години Кроули се грижи за неа и конечно, во 1911 год. таа оди во санаториум.

Во тој период Кроули е примен во О.Т.О. (во периодот помеѓу 1910-1912 год.), а од 1913 год. целата Британска секција на редот е под негово водство. Најголем дел од неговото време, Кроули го посветува на работата во редот и издавачките активности. Кон крајот на 1914 год., тој заминува во САД, каде покрај тоа што ја продолжува својата окултна работа, се занимава со новинарство и со уредување на весници. Кроули бил принуден да работи за плата, прв пат во неговиот живот, откако го потрошил наследството што го добил од својот татко.⁷⁷ По неговото доаѓање во Америка, добил извесна сума пари продавајќи ретки книги и уникатни ракописи од неговата приватна збирка во Англија. Тој се обидел да заработува и со издавање на своето литературно творештво, но тоа се покажало како крајно неуспешно. Сепак и покрај финансиските проблеми што го следеле, тој и понатаму продолжил да твори и да објавува. Кроули смета дека негова должност, како пророк, е да му ја пренесе на

⁷⁷ Неговата мајка, Емили Берта Кроули, умира во 1917 год.

човештвото пораката што ја примил, и да го прокламира меѓу луѓето Законот на Телема.⁷⁸

Кон крајот на 1919 год, Кроули се враќа во Англија со намера да ја продолжи својата мисија на поинаков начин. Неговата намера била да ги спроведе своите идеи во пракса. “... мојата основна идеја беше да основам заедница врз принципите на Книгата на Законот, да создадам архетип на ново општество.”⁷⁹ Според него, основниот етички принцип се состои во тоа, што секој човек има своја одредена цел во животот. Функцијата на општеството, според тоа, би била да му овозможи на секој негов член да ја достигне таа цел. Од тоа следува дека, сите правила би требало да се направат и сите политички прашања да се решат, со применување на тој принцип согласно условите.

Воден од тие идеи, Кроули во април 1920 год., во Чефало на Сицилија, Италија, основа еден вид телемитска комуна.⁸⁰ Лошата репутација на Кроули еноормно расте во овој период и достигнува кулминација во 1923 год. Таа година, во февруари, во Чефало, умира Раул Лавдеј, а неговата вдовица Бети, јавно истапува со тезата дека нејзиниот покоен сопруг умрел при изведување на црномагиски ритуали. Поради скандалите што произлегле од оваа случка, Кроули бил протеран од Италија неколку месеци подоцна. На 1-ви мај тој конечно ја напушта телемитската комуна или манастирот на Телема, како што го нарекува.

Откако Кроули станува светски водач на О.Т.О., неговиот живот е главно поврзан со случувањата во редот, а за тоа стана збор погоре во текстот. Поради редовните скандали поврзани со неговото име, што се појавувале во печатот, италијанската приказна се повторила. Во 1929 год.,

⁷⁸ Crowley, *The Confessions...*, pp. 827-828

⁷⁹ Op. cit. p. 847

⁸⁰ Во октомври истата година умира неговата едногодишна ќерка Ан Лија, која ја имал со една од неговите метреси, Леа Хирсинг.

Кроули со неговата метреса и тогашниот негов секретар, Израел Регардије, биле протерани од Франција. Од 1936 год., Кроули постојано престојува во Англија сè до неговата смрт. На 1-ви декември 1947 година, Кроули умира во Хестингс во седумдесет и втората година од неговиот живот, а неговото тело било кремирано во Брајтон на 5-ти декември.

Невообичаено скандалозната репутација на Алистер Кроули, се должи пред сè на неколку фактори. Еден од нив е секако неговата окултна кариера и философски убедувања, кои заедно придонеле тој да биде оквалификуван како најзлостен и најпорочниот човек на светот.

Другиот чинител што го формирал Кроулиевиот имиџ, е неговиот став за сексот и сексуалниот израз. Тој промовирал целосна сексуална слобода и толеранција, и осудувал било каква репресија на сексуалниот израз. За времето во кое што живеел, неговата еротска и порнографска поезија и проза (од кои дел биле и уништувани како опасни за моралот), како и неговата бисексуална ориентација, биле повеќе од шокантни.

Кога на сето ова, ќе се додаде и склоноста на Кроули да се претставува себе си како ексцентрик, неговата репутација станува сосема разбирлива. Основното нешто што му овозможило да го живее својот живот на начин што сакал и што го живеел, е неговото богатство. Тој наследил многу пари од својот татко, со што можел да живее лесен живот во високите кругови на Париз и Лондон, да патува низ светот и да го издава својот богат книжевен опус. Сепак, што и да мислеле или мислат луѓето за него, независно дали се во право или не, Кроули е еден од најконтроверзните и најмаркантни ликови на XX век.

V. ФИЛОСОФСКИ ОСНОВИ НА ТЕЛЕМА

Во оваа глава ќе бидат разгледани основните принципи што ги чинат теоретските основи на Телема. Во основа, Телемата не се разликува суштински од другите мистични системи создадени пред неа. Новината што Кроули ја воведува, главно се сведува на иконографијата што се користи во претставувањето и симболичното изразување на неговите идеи. Секако дека постојат и некои содржински разлики што го чинат овој систем посебен и оригинален. Треба да се има на ум, дека било кој мистичен, окултен систем, создаден било каде во светот и во било кое време, има иста цел и слична структура. Поради тоа, со разгледување на Кроулиевиот систем, кој остави значаен печат на сите херметични организации и окултни друштва по него, ќе се добие увид и во соврмените мистични учења од таканареченото њу ејд (new age) движење.

1. Волја и љубов

Телемата или Култот на Алистер Кроули, како што го нарекува Кенет Грант,⁸¹ се базира врз Книгата на Законот. Централниот став на оваа книга е концептот на Телема (волја), изразен во стихот: “Прави што ти е волја и тоа треба да биде целиот закон.”⁸² Во врска со оваа максима, секогаш внимателно треба да се нагласува дека оваа волја, не ја означува

⁸¹ Grant, Kenet, *Kultovi senke*, Beograd, Esotheria, 1998, str. 120

⁸² Crowley, *Книга на Законот*, стр. 70 (AL I:40)

прозаичната, обичната волја, ќефот или желбата, туку вистинската волја. Оваа волја се споредува со патеката или орбитата на ѕвездите, кои своето постоење го исполнуваат движејќи се по точно одредена патека, а не по некоја друга. Излегувањето од таа патека, во било која друга насока, би значело нарушување на природниот ред на нештата и предизвикување хаос. Според тоа, да се извршува својата вистинска волја, значи да се изразува својата вистинска природа, да се биде вистинското јас. “Таа волја е неусловена, слободна способност на индивидуата и цел на нашата еволуција е да се изрази, да се манифестира таа способност во целост, што не е ништо друго, туку да се манифестираш себе си како божество, да ја изразиш својата суштинска божествена природа.”⁸³

Вистинската волја ја означува волјата на Вистината или волјата на Бог. Затоа, исполнувањето на сопствената вистинска волја, значи преданост на Вистината, преданост на Бог, и подготвеност за изразување на таа Вистина, која е идентична за сите суштества и сето постоење. Идејата претставена со зборовите “... да биде волјата Твоја...”⁸⁴ во Книгата на Законот е изразена со “Прави што ти е волја...”. Тоа е така, затоа што појдовен став на оваа теза е дека “секое човечко суштество е еден елемент на космосот, самоодреден и совршен, еднаков со сите други богови”.⁸⁵

Според телемитското учење, вистинската волја може да се извршува преку еден вид деперсонализација на поединецот, не кога се прави нешто, туку кога ќе се откажеме од тоа нешто и ќе остане самото правење по себе. За да се врши вистинската волја и да се изрази вистинската природа, не треба да се прави ништо. Вака формулиран, овој став звучи како парадокс од некоја зен коана, но тој едноставно значи дека вршењето на вистинската волја е еден вид артпурлартизам. Уметност на

⁸³ Salihović, Emir, *Staza gnostičke svetlosti*, Beograd, Esotheria, 1994, str. 104

⁸⁴ Матеј 6:10

⁸⁵ Krouli, Alister, *Zakon je za sve*, Beograd, Esotheria, 1997, str. 56

живеењето, во кое егото не е владетел на личноста, а целта не е нејзин основен движечки мотив, во кое нештата се прифаќаат такви какви што се, а не какви што “јас” сака да бидат. “За чистата волја, неоптоварена со целта, ослободена од страста за резултат, секој пат е совршен.”⁸⁶

Од тоа следува дека суштината на оваа волја е љубовта, но не човечката еротична љубов, туку божествената, агапична љубов. Сама по себе, вистинската, неусловена љубов значи и безусловно прифаќање. Да се сака на тој начин, значи отсуство на желба објектот на љубовта да биде било што друго, од она што навистина е. Таквата љубов се доживува како соединување, како единство на субјектот и објектот на љубовта. Согласно со тоа, прифаќањето на стварноста, вистината за објективната состојба и констелација на нештата е чин на љубов. Тоа не може да биде постигнато, без откажување од сликата што нашето его ја нацртало за нештата. Човек што ја исполнува својата вистинска волја, според телемитското учење, истовремено изразува потполна и совршена љубов, божествена љубов кон сите нешта, која истовремено е и прифаќање на сите нешта. Агапе ја укинува дуалноста на светот и го воспоставува единството.

Според Книгата на Законот, “Зборот на гревот е ограничување.”⁸⁷ Тоа ограничување се однесува на непотполноста во изразувањето на сопствената вистинска природа, вистинската волја, која автоматски резултира со ограничување во изразувањето љубов. Тоа е причината што еден дел од стварноста изгледа мрачен, непријателски и одбивен. Волјата и љубовта се центарлни поими во телемитската философија, околу кои се гради системот на ова учење. Со понатамошно развивање и образлагање на овие два поима, може да се објасни етичката и антрополошката сфера. Но, кога човекот се разгледува од едно друго ниво, како елемент на

⁸⁶ Crowley, *Книга на Законот*, стр. 71 (AL I:44)

⁸⁷ Ibid. (AL I:41)

универзумот, тогаш Кроули оерира со други два термина: Нуит⁸⁸ (свкупни можности од сите видови) и Хадит (било која точка која има искуство на тие можности).

Според него, тоа се основните елементи на универзумот. “Оваа идеја, заради литерарни погодности, е симболизирана преку египетската божица Нуит, жена што се свива долу како свод на ноќното небо. Хадит е симболизиран како крилестиот глобус во срцето на Нуит.”⁸⁹ Секој одделен елемент на егзистенцијата е наречен Хадит и неговиот основен квалитет е постоење во просторот. Секоја хадит точка може да има однос со некоја друга, а свкупноста на односи меѓу сите такви точки се нарекува Нуит. “Доколу Хадит ја олицетворува суштината на егзистенцијата, невидливата и несупстанцијална суштина, тогаш Нуит ја олицетворува супстанцата на егзистенцијата, онаа првобитна алхемичарска ‘prima materia’, првобитната супстанција од која е создаден универзумот, по модел на односите кои постојат меѓу многубројните Хадит точки.”⁹⁰

Во суштина, секој човек е Хадит точка, самосвесна индивидуа, звезда. Поединецот, според телемитската концепција, во крајна инстанца е божествена искра, нешто што постои, што е, но не се состои од било која ствар ниту е било каква супстанца. Човекот, според тоа, не е ниту неговото тело, чувства, мисли, дух, душа или било што друго, со кое, индивидуата може да се идентификува. Нуит е свкупноста на односите кои постојат меѓу многуте нематеријални поединци, односи кои се реализираат на сите нивоа на стварноста и резултираат со она што го нарекуваме живот, со сите негови радости и таги. Симболички прикажано,

⁸⁸ Нуит или Нут според египетската митологија е божица создателка. Таа била почитувана главно во Хелиополис и Карнак, како и во многу други светилишта низ цел Египет, во периодот помеѓу 3000 г. п.н.е., па сè до 400 г. н.е. Нуит е најважното женско начело на египетската космогонија. Таа е ќерка на богот на воздухот Шу и сопруга на богот на земјата Геб. Таа е отелотворение на небесниот свод и господарка на ѕвездите кои што се нејзини деца. Таа е и мајка на богот на сонцето Ра.

⁸⁹ Crowley, *Книга на Законот*, стр. 9

⁹⁰ Salihović, op. cit., str. 14

тоа е бескрајната игра на божицата Нуит, што многу потсеќа на поимот олицетворен во санскритскиот термин *лила*, игра на боговите.

2. Магија

Пред да биде разгледан телемитскиот систем на Алистер Кроули, како магиски систем и она што за него претставува магија, вниманието ќе биде задржано врз неколку авторитетни концепции, од областа на антропологијата и социологијата, во врска со оваа проблематика.

Научната мисла никогаш не изразувала симпатии кон магијата, туку напротив, од научните кругови биле упатувани мноштво отровни стрели кон магијата и нејзините протагонисти. Сепак, магијата и науката во извесна смисла се “роднини”.

Како што вели Џејмс Фрејзер, кога магијата се среќава во чист вид, таа претпоставува дека по една случка, според редот на нештата, во природата неминливо и непроменливо следи друга, без учество на било каква лична или духовна сила. Според тоа, основната претпоставка на магијата е иста како и онаа на современата наука - редот и владеењето на непроменливи општи закони во природата. Како магијата, така и религијата го претпоставуваат строгиот каузален ред во природата, кој може да се пресмета и предвиди, додека случајноста е сосема исклучена. Магичарот, исто како и научникот, не се сомнева дека истите причини секогаш предизвикуваат исти последици, без да се грижи дека ефектите можат да бидат на било кој начин променети од некаква виша сила или божество. Магичарот во потполност е свесен дека неговата моќ, колку и голема да е таа, сепак, не е неограничена. Тој може да ја користи само доколку се придржува до правилата на магиската вештина, што всушност значи да ги почитува природните закони, на начин како што тој ги разбира.

Според тоа, грешката на магијата, смета Фрејзер, не е во нејзината општа претпоставка за природниот ред, кој е регулиран со закони, туку во нејзиното погрешно сфаќање на природата на законите што го одржуваат тој ред: "... магијата е не само погрешен систем на однесување, туку и погрешен систем на природни закони; таа е бесплодна вештина и лажна наука. Набљудувана како систем од природни закони, т.е. како збир од правила кои го одредуваат текот на настани во светот, таа може да се нареч теориска магија, а гледана како збир правила кои луѓето ги исполнуваат за да постигнат извесна цел, може да се нарече практична магија."⁹¹

Според мисловните начела на кои што се заснова практичната магија, Фрејзер ја дели на хомеопатска - или, имитативна - и на преносна, или магија на допир. Хомеопатската магија се заснова на принципот на сличноста, според кој сличното предизвикува слично, т.е. последицата личи на својата причина. Преносната магија пак, е базирана врз принципот според кој, резултатот од дејството врз одреден предмет, се пренесува и на друг предмет или лице, со кое првиот предмет бил во контакт. Овие две гранки на практичната магија, Фрејзер ги сведува под заедничкиот именител симпатичка магија, бидејќи претпоставуваат дека нештата дејствуваат од растојание, преку скриена симпатија.

Практичната магија има две страни и тоа, позитивна (или самото магиско дејство) и негативна, т.е. табу. Според тоа, системот на симпатичката магија не се состои само од позитивни правила, туку и од голем број забрани. Тој систем упатува не само на она што да се прави, туку и на она што да не се прави. Концептот за табуто или забраната, е само специфичен вид симпатичка магија.

⁹¹ Frejzer, Džejms Džordž, *Zlatna Grana - proučavanje magije i religije* tom 1, Beograd, BIGZ, 1992, str. 23

За разлика од Фрејзер, Емил Диркем се обидува да го одреди и објасни феноменот на магијата од сосема друга перспектива, од социолошка гледна точка. Тој поаѓа од базичното разграничување на магијата и религијата, кои ги смета за сродни, но никако идентични. Во основа, како религијата, така и магијата е сочинета од верувања и ритуали; двете имаат свои митови и догми, церемонии, жртвувања, пречистувања, молитви, песни и танци. Суштествата и силите со кои магичарот се занимава во своите ритуали се од иста природа како и оние на кои им се обраќа религијата, а уште повеќе, неретко тие се потполно идентични. Иако и двата феномена, како што се гледа, се сосема блиски и преплетени еден со друг, меѓу нив, сепак е вкоренет длабок антагонизам, што укажува на извесни разлики. Диркем разликата ја наоѓа во односот на овие два феномена кон општеството и обратно.

Религиозните верувања се секогаш заеднички за одреден колектив, кој практикува ритуали соодветни на тие верувања. Таа религиозна свест, не е индивидуална, на секој член од групата, туку се однесува на целата група и го чини нејзиното единство. Членовите на колективот се чувствуваат поврзани и единствени со самото тоа што имаат заедничка религија. “ Заедницата чии членови се соединети затоа што на ист начин го замислуваат светиот свет и неговиот однос со профаниот свет,⁹² но и затоа што таа заедничка претстава ја изразуваат преку истоветни обичаи, се нарекува црква. ... Секаде каде што забележуваме некој религиозен живот, неговиот супстрат го чини дефинирана група.”⁹³

Магиските верувања, од друга страна, исто така не се лишени од општост, а нивната распространетост сериозно и парира на онаа на

⁹² Диркем ги дели религиозните верувања на две класи од факти, реални или идеални, и тоа свето и профано. Свето е она што е заштитено и изолирано со забрани, а профано она на кое што тие забрани се однесуваат.

⁹³ Dirken, Emil, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd, Prosveta, 1982, str. 41

религијата. Сепак, магијата не е интегрирачки фактор на заедницата, не постои магиска “црква”. Магичарот, вели Диркем, има клиенти кои меѓу себе немаат никакви односи. Поради таквата (не)поврзаностна клиентите на магичарот, тие не можат да сочинуваат едно морално тело, како што е тоа случај со верниците во ист Бог или Припадниците на ист култ. Односите на магичарот со неговите клиенти се повремени и минливи, па затоа Диркем ги квалификува како односи помеѓу лекар и пациенти. Условите на свеченост и јавност во кои тој понекогаш ги изведува своите ритуали, не се фактори кои би го поврзале поцврсто со оние кои ги користат неговите услуги. Понекогаш магичарите се собираат во разни организации и здруженија, кои не се неопходни за функционирањето на магијата и од кои се исклучени оние на кои магијата се однесува. Магичарот, смета Диркем, за магијата е исто што и свештеникот за религијата, но збирот од свештеници не ја чинат црквата, која не претставува свештеничко братство, туку е морална заедница која ги обединува свештениците и верниците. На магијата и недостасува било каква заедница од тој вид.

Во својата концепција пак, Бронислав Малиновски смета дека магијата и религијата не се интелектуален збир од мислења, туку прагматичен став изграден на разумот, чувствата и волјата. “... професорот Диркем се обидува да ја постави својата значајна теорија: дека општеството е суровина на божеството. ... Всушност, само со вешта игра на зборови и двојно извртување на аргументите, општеството може да се идентификува со божествено и свето.”⁹⁴ Од овие зборови на Малиновски се гледа дека тој ја отфрла социолошката теорија на религијата, а со тоа и Диркемовата определба на магијата. Според него, магијата претставува

⁹⁴ Малиновски, Бронислав, *Магија, наука и религија и друѓе сѝудије*, Београд, Просвета, 1971, стр. 62-63

збир од исклучиво практични чинови, кои се вршат како средство за остварување на одредена цел, а нејзината функција е да го ритуализира човековиот оптимизам, да ја засили неговата вера во победата на надежта над стравот.

Магијата, вели Малиновски, настанала од повеќе реално доживевани искуства, во кои човекот ја открива својата моќ да ја постигне саканата цел. Секој вид магија произлегува независно од сопствена ситуација во која човекот се наоѓа; произлегува од неговата напнатост, мисловен процес и реакција, насочени кон решавање на таа ситуација. Еднообразноста на човечката психа и нејзините ментални процеси, довела до извесни општи карактеристики на магијата и до општи поими, кои се наоѓаат во основата на човечката магиска мисла и однесување.

За Малиновски моќта на магијата не е никаква универзална сила, присутна насекаде и својствена на природата на стварите, која дејствува независно од човекот, туку единствена и уникатна моќ, присутна само во човекот. Таа моќ може да се активира и артикулира единствено со волјата на човекот, а преку неговата магиска вештина. Сите магиски ритуали, преку кои се изразува моќта на магијата, имаат еден заеднички елемент, а тоа е пренесувањето на моќта врз предметот на магијата. Носителот со кој се врши трансферот на моќта од магичарот на предметот, се магиските зборови, баењата. Она натприродното во магијата се токму баењата, па затоа ритуалот секогаш се сосредоточува околу нив. Според тоа, магиските формули се јадро на магијата, без кое нејзиното практикување е неможно.

Магиското дејствување е насочено кон остварување одредена цел, а за да биде таа успешно постигната, магискиот чин треба да биде изведен согласно одреден систем од принципи, кои се одредени од теоријата на магијата. Според тоа, магијата поседува развиен метод на работа кој се

базира на “научни” принципи, па затоа Малиновски се согласува со Фрејзер дека постојат сличности помеѓу магијата и науката и во согласност со него ја нарекува магијата псевдонаука.

Малиновски ја дефинира магијата како практична вештина која се состои од чинови - средства за постигнување одредена цел, за која се верува дека подоцна ќе се оствари, за разлика од религијата која ја одредува како збир од самостојни чинови, кои самите на себе си се цел.

По разгледувањето на овие различни концепции за магијата, искажани од аспект на антропологијата и социологијата, сега вниманието ќе биде насочено кон “магиската” концепција за магијата на Кроули.

Системот на Алистер Кроули се квалификува како магиски систем и тоа сосема оправдано, затоа што самиот Кроули го користи тој термин за да го опише она со што се занимава. Тој термин е мошне проблематичен, бидејќи она што го означува е во голема мера неодредено и магливо, па затоа треба да се објасни што подразбира Кроули под него. Тоа објаснување дополнително ќе ги осветли неговите идеи и целокупното негово учење.

“Магиката”⁹⁵ е наука и вештина за предизвикување промени во склад со волјата.”⁹⁶ Секој намерен чин е магиски чин, секоја промена извршена според волјата е магиска промена. За подобро разбирање на ова тврдење, ќе послужи еден пример:⁹⁷ Мојата волја е да ги запознаам луѓето со моите идеи и решавам дека тоа би го постигнал најдобро преку пишување и објавување книга. За да се направи тоа, треба да се земат “магиски орудии” (пенкало или молив и хартија, а може машина за пишување или

⁹⁵ Употребен е зборот магика наместо магија за да соодветствува со промената на зборот во оригиналните текстови на Кроули. Тој наместо да го користи англискиот збор *magic*, го употребува неологизмот *magick*, за да се разликува од денотацијата на класичниот термин и асоцијациите што ги носи со себе.

⁹⁶ Krouli, Alister, *Magika*, Beograd, Esotheria, 1998, str. 153

⁹⁷ Види: Ibid.

компјутер), да се напишат “баења” (речениците во книгата), на “магичен јазик” (оној кој им е разбирлив на читателите за кои што е наменета книгата), потоа се привидуваат “духовите” (спонзори, издавачи, печатари, книжари и други слични), на кои им се наложува книгата во завршен вид да стигне до читателите. На тој начин создавањето и распространувањето на книгата, станува магиски чин со помош на кој се извршени промени во склад со волјата на писателот.

Секоја таква промена може да се изврши под услов да се примени адекватен вид и интензитет на сила, на вистински начин, преку соодветна средина и врз вистинскиот предмет. За секоја промена се потребни точно одредени дејства и услови. Но, со сегашното ниво на човековото знаење и неговите соодветни можности, некои промени не можат да се предизвикуваат во праксата. Тоа е особено важно да се забележи, за да се избегнат заблудите, според кои, со одредени магиски постапки може да се постигнат било какви резултати. Треба да се има на ум дека дејства што се косат со природните закони и противречат на природата на нештата, не можат да се изведат на било кој начин. Не може по желба да се предизвикува помрачување на сонцето или поништување на гравитацијата. Таквите магиски моќи постојат само во приказните и во детските бајки.

Она што е важно да се разбере за оваа магија е дека целокупната нејзина иконографија, магичен јазик, ритуали, магични орудија и сл., се само симболични претстави. Не смее никогаш да се заборави дека човекот што се занимава со мистицизам или магија си останува само обичен човек кој е подложен на истите среќи и таги, истите болки и стравови. Она што го разликува мистикот од другите луѓе е неговиот стремеж кон просветлување, и развивањето на свеста преку следењето на тој пат. Тој верува дека може да ја достигне таа состојба кон која се стремат следбениците на сите мистични системи за саморазвој во светот.

Ритуалите што се изведуваат и божествата што се привичуваат во ритуалната пракса на Телема, се чисто симболични дејства и симболични ликови, кои имаат за цел да ја подготват или насочат свеста на изведувачот кон саканата цел. Објаснето со Јунговиот речник, ритуалите служат за поврзување на свеста со одредени архетипови од колективното несвесно, со што се верува дека можат да се постигнат саканите резултати.

На пример ако човек има проблем со пасивноста и неодлучноста во неговиот живот, на планот на социјално и професионално дејствување, тој може да изведе ритуал со кој би го засилил квалитетот што му недостасува. Целокупната процедура се подредува на симболите на агресивноста и воинственоста (кои можат во голем степен да бидат индивидуално избрани). Симболиката се одредува најчесто од атрибуциите на одделни сефири од Дрвото на Животот, а во конкретниов случај би станало збор за сефирата Гевура. За таквото магиско дејствување, се верува дека може да го направи човекот посамоуверен, одлучен активен во неговиот живот, но никако само по себе да му ги реши проблемите, затоа што тоа е неможно.

3. Дрвото на Животот

Кабалистичкото Дрво на Животот е најкористениот симбол во западната мистична традиција. Тоа ја претставува онтологијата на окултните системи, а воедно служи и за класификација на нивните идеи. Во Телема тој концепт игра централна улога и Кроули му придава големо значење на неговото изучување. “Дрвото на Животот е костур на кој е изградено телото на вистината. ... сите ствари воопшто (вклучувајќи ги и не-стварите), можат да се сместат на Дрвото...”⁹⁸ Овој концепт се применува како во теоретската разработка, така и во праксата на

⁹⁸ Krouli, Alister, 777, Beograd, Esoteria, 1994, str. 71

западните мистици. Дрвото е основата врз која што е изградена Западната кабала.

Дрвото на Животот претставува сложен симбол, чија намена е да го прикаже космосот во неговата целина, како и душата на човекот во нејзината длабочина. "... го користиме, како што математичарот или инженерот ги користи своите логаритамски таблици, за внимателно да ги истражува круцијалните точки на светот, видливи и невидливи, во надворешната природа или во невидливите длабочини на душата."⁹⁹ Тоа е еден симболичен приказ на кабалистичкиот еманационизам и како што веќе беше наведено понапред во текстот, носи изразено пантеистички белези.

Овој симбол претставува систем од десет круга, распоредени на специфичен начин, и поврзани меѓу себе со линии. Никако не смее да се направи грешката и да се претпостави дека начинот на распоред и поврзаноста на круговите, претендира да биде и скица на универзумот и неговото создавање. Тоа би звучело како "некој сериозно да мисли дека мачката е суштество кое настанало така што буквите м.а.ч.к.а. се подредени токму на тој начин".¹⁰⁰ Круговите на Дрвото се нарекуваат сефири и ги претставуваат десетте степени на еманацијата или десетте фази на еволуцијата. Линиите што ги поврзуваат се наречени патишта и тие ги претставуваат етапите од развојот на субјективната свест. Според тоа, сефирите се објективни, а патиштата се субјективни.

Дрвото на животот, кое со својот еманационизам се разликува од егзотеричниот Јудаизам и неговиот "наследник" Христијанството, не го претставува Бог како творец на светот фаза по фаза. Секоја сефира, ги содржи потенцијалите на останатите по неа, на сè што доаѓа по неа во

⁹⁹ Форчън, *Мистиичнајиа кабала*, стр. 42

¹⁰⁰ Krouli, *Magika*, str. 169

пројавувањето на светот (или Бог). Сепак, во секоја од нив, се раскрива само еден аспект на битието, а останатите се во латентна состојба.

3.1. Негативното и Сефирите

Пред да бидат подетално разгледани сефирите и патиштата, треба да му се обрне внимание и на негативното постоење, на реалноста од онаа страна на манифестацијата. Следејќи ја кабалистичката линија, современите мистици, ниту ги градат своите концепции врз база на апсолутот (бидејќи тој не може да се одреди а уште помалку да се испита), ниту го третираат како вечно недопирлива ствар по себе. Тие се задоволуваат со тврдењето дека апсолутот е непознат за вообичаената состојба на свеста кај луѓето. Поради тоа, во Телема и останатите современи мистични учења, на определена фаза во процесот на еманација, се става еден вид превез. Тоа се прави затоа што, според тие концепции, тој превез соодветствува на границите на човечкиот ум, а не затоа што превезот е дел од редот на космосот. Телема, следејќи ја зохарската онтологија, својата референтна точка ја наоѓа во првата сефира, Кетер. Оттука, мислата може да се враќа назад кон превезот на негативното. Тој природ не дава точно и одредено познание за потеклото на стварите, но е последната стартна точка за умот пред границата на неговите можности.

Според современите кабалисти, превезот на негативното е троен, или поинаку кажано, постојат три нивоа на непројавеното. Првото од нив е Аин (ништото или негативното), второто е Аин Соф (безграничното) и третото е Аин Соф Аур (безграничната светлина). Понекогаш, за овие три нивоа се зборува и како за три превеза. “Првото е ништо или отсуство на ствари, Аин, кое не значи и не може да значи негативно постоење (ако за таква идеја воопшто и може да се каже дека нешто значи)... Второто е без граница, Аин Соф, т.е. бесконечен простор. Ова е првобитниот

дуализам на бесконечноста, бесконечно мало и бесконечно големо. Нивниот судир создава конечно позитивна идеја, која ќе биде ... светлина, Аур. Таа ја симболизира вселената непосредно по хаосот, нередот и судирот на бесконечните спротивности.¹⁰¹ Бесконечната светлина, која се смета за еден од превезите, е мошне тешко концептуално да се разликува од првата манифестација, сефирата Кетер. Тука всушност е и најголемиот проблем, не само на овој систем на идеи, туку и на сите останати теориски системи кои се занимаваат со онтолошка спекулација, проблемот на почетокот.

Од негативното произлегува Кетер, кој се создава со постепена концентрација, преку еден вид кристализационен процес од три степени (тројниот превез на небитието). Во Кетер не постои форма, туку само чисто битие, кое е потполно инертно. Може да се каже дека Кетер е потенција, на никаков начин неактуализирана, оддалечена на еден чекор од небитието. Овој концепт го претставува она битие, кое Хегел го поистоветува со небитието поради неговата бесквалитетност. Кетер само е, и ништо друго. “Во таа смисла може да се разгледува како Круна на Творението, како што круната во современата монархија стои над грубоста и бркотијата на политичките партии.”¹⁰² Кетер е состојба над животот и смртта, над доброто и злото, и воопшто над било каква дуалност, тоа е состојба на апсолутно единство. Оваа сефира стои на границата помеѓу пројавениот и непројавениот свет, таа има својства и од двете реалности.

Хохма, втората сефира, го претставува активниот, оплодувачкиот принцип на вселената, фалусот на универзумот. Хохма е симбол на машкиот, позитивен, експанзивен принцип, таткото на Манифестацијата.

¹⁰¹ Krouli, 777, str. 27

¹⁰² Найдт, Гарет, *Практическо ръководство по кабалистичен символизъм*, том 1, София, Аратрон, 1995, стр. 63

На шемата на Дрвото, ова е првичниот динамизам, затоа што кристализацијата на Кетер од ништото, не е динамичен, туку повеќе спонтан процес на концентрација на слободното и бесконечното. Оваа сефира не треба да се разгледува како резервоар за собирање на силата, туку како проводник за нејзино преминување, од Кетер, кон Манифестацијата. Ништото, кое се концентрира во Кетер како битие, бара нови модели на развој и преку Хохма се манифестира понатаму во процесот на еманаџијата.

Бина е третиот член на небесната тријада или триаголник, како што често се нарекуваат првите три сефири од Дрвото. Бина го претставува женскиот принцип на вселената, и ако Хохма беше одредена како фалус, Бина е матката на универзумот. Хохма и Бина, соодветно, се позитивното и негативното начело, силата и формата. Бина е првата сефира на формата. Иако, оваа состојба на битието е многу далеку од било каква форма што можеме да си ја змислиме, во неа се содржи архетипот или идејата за форма. Формата може да се одреди како обединување на силите што слободно се движат, во одредени структури или шаблони, кои потоа функционираат во единство. На тој начин, единицата сила, веќе не е неограничена, туку дејствува во единство со другите сили, кои влегуваат во структурата од која и таа е дел.

Во текот на еманаџијата, помеѓу третата и четвртата сефира, се наоѓа Даат, за што стана збор понапред во текстот.¹⁰³ Класичната кабалистичка спекулација признава само десет сефири, како што експлицитно се наведува во Сефер Јеџира: “Десет апстрактни броја (сефирот): десет, а не девет; десет, а не единаесет...”¹⁰⁴ Разгледувањето на Даат како сефира е релативно ново сфаќање во западната мистична

¹⁰³ Види стр. 39

¹⁰⁴ Цит. според Сефер Јеџира приложена во: Папјос (Жерар д'Анкос), *Кабала...*, стр. 211 (I:4)

традиција. Таа често се нарекува не-сефира или невидливата сефира, а во Телема се смета за друга димензија на останатите сефири. Даат е сферата каде што чистата сила ја прима формата. Таа се наоѓа над симболичната бездна, која го раздвојува феноменалниот од ноуменалниот свет на шемата на Дрвото. Бина ја претставува идејата-архетип за форма, додека четвртата сефира Хесед, е сферата на формите. Формите за кои станува збор во состојбата на Даат, се во мошне апстрактна состојба и претставуваат еден вид групирања на сила. Ликовите и формите што му се познати на човечкиот ум, не се среќаваат, во шемата на манифестацијата, пред состојбата претставена со сефирата Ход.

Во Бина е идејата за формата, во Даат е процесот на настанување на формата, но всушност силите се поврзани со формите токму во Хесед. Од Хесед, тие форми, постепено добиваат сè поголема густина на пројавувањето низ другите сефири. Како прва сефира под бездната, таа го изразува формулирањето на архетипната идеја, конкретизирањето на апстрактното. Со други зборови, Хесед е највишата степен на пројавување во форма.

Гебура, петтата сефира, во суштина е сефирата на корекцијата и проценката, тоа е сферата на апсолутната и целосна вистина, на строгиот суд. "... веројатно во контекстот на Гебура е фактот, што на седмиот ден од создавањето, Бог го погледнал она што го создал и видел дека е добро. Човек е склон да го омаловажи ова дејство на Бог како непотребна формалност ..." ¹⁰⁵ По творечката активност, со која им се дава форма на нештата, следува потребата од разгледување на добиените резултати и прочистување на формите од секакви можни недостатоци или други дефекти. Според тоа, Гебура е сефира на разградувањето, уништувањето и ограничувањето. Но тоа воопшто не значи дека нејзината природа е

¹⁰⁵ Найт, *Практическо ръководство...* т.1, стр. 110

деструктивна. Гебура има функција, да ја урамнотежува експанзивноста и конструктивноста на Хесед, да ја канализира неговата формативна активност.

Тиферет е централната сефира на Дрвото на животот, камен темелникот на целото творение. Шестата сефира го одржува балансот меѓу сите останати сефири, помеѓу чистото битие и физичкиот свет, помеѓу експанзивното и рестриктивното, силата и формата. Оваа сефира е обединувачки аспект на целото дрво, кој води до синтеза и единство. Од овој момент па натаму во еманацијата, архетипните сили веќе се одредени со форми, кои ги изразуваат првичните принципи, еманирани од фините сефири. Архетипните сили овде стануваат архетипни форми, кои претставуваат обрасци за светот на понатамошното пројавување. Тиферет е и врска помеѓу микро и макрокосмосот.

Седмата сефира, Нецах, може најдобро да се разбере во противстав на Ход, осмата сефира. Тие двете ги изразуваат силата и формата на едно пониско ниво. Го претставуваат процесот на понатамошно згуснување на силата во форма. Во Нецах, силата сеуште се движи релативно слободно, ограничена единствено во рамките на извонредно пластични и постојано менливи форми. Овде поради пројавувањето во формата, единството е сведено на мноштво, па не станува збор веќе за сила, туку за сили, одделени и ограничени во форми. Но, сепак, тие форми се флуидни и непостојани, па затоа и неодрдени. Во сефирата Ход, силата за прв пат прима една одредена и релативно постојана форма, иако таа сеуште е доста разредена.

Јесод, деветата сефира, се разгледува како приемник на еманациите на сите претходни сефири. Според тоа, таа е еден вид медиум или предаватаел на тие еманации кон Макут, десетата сефира, физичкиот свет. Јесод е местото на она што се нарекува етер, акаша или астрална

светлина, во зависност од терминологијата што се користи. Според некои концепции, Јесод се опишува и како петтиот елемент, во кои се обединети останатите четири. Се смета дека во Јесод или во т.н. астрално ниво, се содржат ликовите на сè она што постои во физичкиот свет, затоа што според оваа концепција, духот никогаш не дејствува директно врз материјата, туку преку овој медијатор. “При сегашната состојба на нашето познание не е можно да дадеме доволно исцрпен опис за природата на јесодичниот етер.”¹⁰⁶ Сепак, и покрај тоа што западните мистици, а во тие рамки и телемитите, немаат одговор на прашањето за природата на етерот или астралот, тие твдат дека неговите ликови се променливи. Тие промени пак, се рефлектираат во физичкиот свет, затоа што сè она што се случува во физичкиот свет, го има својот корен во етерот или астралниот свет. Со други зборови, причините на Малкут се наоѓаат во Јесод. Ако може така да се каже, формите на Јесод се состојат од онаа материја од која што се направени соништата.

Малкут, последната сефира, е сферата на материјата, физичкиот свет. За оваа сефира се тврди дека е сферата на Земјата, но не треба да се направи грешката, да се смета дека Малкут ја претставува само планетата Земја. Оваа сфера го опфаќа целиот материјален универзум. Малкут е и сферата на четирите елемента, кои симболизираат четири состојби на постоење на материјата. Како што беше речено, сите еманаии од останатите сефири, преку Јесод, влегуваат во Малкут, со што ѝ даваат живот на инертната материја. Малкут е местото на цврстите форми во кои е скаменета силата. Тоа е последната фаза на Манифестацијата.

За опишување на својствата на одделните сефири се користи повеќе групи на симболи. На прво место, тоа се имињата на сефирите, кои во еден збор ја изразуваат основната идеја што ја симболизира одредена сефира, а

¹⁰⁶ Форчџн, *op. cit.*, стр. 256

потоа и помошните или алтернативни имиња, одбрани од кабалистичката литература, кои ја прошируваат претставата за сефирата, често од различна гледна точка. Други имиња што им се атрибуирани на сефирите се Божјите Имиња што се среќаваат во библиските книги, како и имиња од различни пантеони од паганските религии. Визуелната симболика се состои од т.н. магиски лик, архангел, хиерархии на ангелите, дополнителни симболи, тарот карти и бои. Како симболи на сефирите им се припишуваат и различни скалоцени камења, мириси, растенија, животни и секакви други атрибуции.¹⁰⁷

3.2. Патиштата на Дрвото

Сефер Јецира, ги опишува десетте сефири, како и врските помеѓу нив, како патишта. Според кабалистичката теорија, тоа е правилно затоа што сите тие, во еднаков степен, се канали за божественото влијание. Сепак, во праксата на современите западни мистици, е прифатено за патишта да се сметаат само врските помеѓу сефирите, а самите сефири, како сфери на дрвото. За секој пат се вели дека претставува урамнотежување помеѓу сефирите што ги поврзува и неговото значење се изведува од значењата на тие сефири. Основната разлика помеѓу сефирата и патот се состои во тоа што, сефирата во основа симболизира една објективна состојба, како на макро, така и на микрокосмички план. Патот пак, го претставува субјективното преживување на човекот, кое што тој го има при пренесувањето на свеста од една сефира или состојба, во друга.

Целта на еволуцијата, според Западната кабала, се состои во тоа секој дух да биде инкарниран и да го искуси и запознае пројавеното постоење. Бидејќи кабалата претставува еден сеопфатен план, скица на

¹⁰⁷ За целосен преглед на атрибуциите и кореспонденциите на било кај дел од Дрвото на животот, види ги табелите во книгата 777 од Алистер Кроули.

целокупното постоење, таа се јавува како средство за достигнување на тоа искуство и познание. Затоа се тврди дека “поминувањето” на патиштата на дрвото, му дава можност на посветениот, во рамки на еден живот да го заврши она што инаку се постигнува по многу инкарнации. Притоа, тој процес на забрзување во никаков случај не претставува следење на линијата на помал отпор или извлекување. “Човек може да се искачи на планина по некој постепен широк и лесен пат или пак да тргне по многу краток, но стрмен пат. Тоа што се добива во време, се плаќа со поглемата опасност и поголемиот напор, но на крајот на краиштата и двата пата водат до врвот.”¹⁰⁸

За опишување на патиштата, се користи тројна симболика. На прво место се буквите од еврејската азбука (тие воедно имаат и одредени бројни вредности), кои претставуваат еден вид “клуч” кон патот. Останатиот симболизам го претставуваат зодијакот, седумте планети и четирите елементи, од една, и дваесет и двата адути од Тарот картите, од друга страна.

Додека атрибуцијата на еверјските букви точно одговара по број на дваесет и двата пата,¹⁰⁹ другиот сет на симболи може да биде збунувачки поради несоодветниот број. Дванаесете зодијачки знаци, седумте планети на класичната астрологија (и астрономија) и четирите елементи, заедно се дваесет и три симбола. Таквото несоодветство се објаснува со непотребноста од вклучување на симболот на земјата, бидејќи, оној што оперира со патиштата е олицетворение на тој симбол, имајќи предвид дека самиот се наоѓа во светот на цврстата материја, земјата, а тој е претставен со Малкут. Кроули не се согласува со таквото објаснување и не само што инсистира на тоа симболот на земјата да биде претставен на дрвото, туку

¹⁰⁸ Найт, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 21

¹⁰⁹ Во еверјското писмо има дваесет и седум знаци, но пет од нив се двојни знаци за исти букви, кои се користат само кога тие букви се наоѓаат на крај од зборот.

го воведува и симболот на духот како петти елемент. Тој тоа не го први со воведување на нови патишта, туку со воведување на двојно значење на два од нив.¹¹⁰

Во претставувањето на одделните патишта нема да се следи нивната нумерација, туку тие ќе бидат претставени според класификацијата на Гарет Најт. “Редот што ние го следевме, нема никакво специјално езотерично значење; тој беше издиктиран единствено од стремежот за поголема јаснотија и логичност, од последователноста на значењата на патиштата во контекст на човечката психа.”¹¹¹

3.2.1. Малите мистерии (Патиштата на личноста)

Патишта кон и од физичкото постоење се наречени патиштата 32, 29 и 31. Првиот за кој што ќе стане збор е 32-иот пат. Овој пат ги поврзува Малкут, физичкиот свет, и Јесод, колективното несвесно и етерното ткиво, кои според западната кабала, ја чинат основата на физичкото постоење. Затоа овој пат претставува пат на интроспекцијата - од сетилното познание кон познаните на потсвеста и длабочините на внатрешниот свет. Користејќи го јазикот на Луис Керол, може да се каже дека овој пат личи на дупката во земјата во која паѓа Алиса и потоа следуваат нејзините чудесни доживувања во Земјата на чудата. На митолошко ниво, тоа е патот кон Подземниот свет и искуствата со него. Тоа е патот на Персефона во царството на Хад, по што останала поврзана со Тартарот, патот на Орфеј барајќи ја Евридика назад, смртта на Едип кај Колон, и многу други слични митолошки приказни.¹¹² Бидејќи овој пат води кон внатрешниот живот, тој исто така е и пат на иницијацијата, на воведувањето во мистериите.

¹¹⁰ Kroulí, 777, p. 128

¹¹¹ Најт, Гарет, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 15

¹¹² Види: Grevs, Robert, *Grčki mitovi*, Beograd, Nolit, 1995, str. 82–84, 100–101, 324–325

Патот што ги поврзува малкут и Нецах, 29-иот пат, е тесно поврзан со телесното и материјалното. Тој се однесува на сложениот апарат на човековото тело, кој што духот го користи за дејствување во материјалната сфера. Овој пат е патот на основните инстинкти, а поконкретно на половиот инстинкт кој што е одговорен за создавање нови физички тела. “Одејќи” по овој пат, човек треба да се соочи со фактот за својата материјална основа, без која не би можел да дејствува во овој свет. Да си ја признае вистината дека неговото постоење е обусловено од хеимиските и биолошките процеси што се одвиваат во неговото тело. Човечкиот ум може да остане вцашен кога ќе се судри со фактот дека голем дел од неговата дејност е одредена со грубо физички фактори, како што се основните сексуални инстинкти, сфатени на фројдовски начин, или пак жлездите чии секрети во до значаен степен ја регулираат личноста и нејзиното однесување. Корените на човекот се во примитивното; на исориски план во предисториската заедница, а на телесен план во протоплазмените области на постоењето. Во својот живот, поединецот може да го контролира, па навидум, дури и до го надмине примитивното во себе, но додека е во овој физички свет, тој никогаш не може да се ослободи од него. Прифаќањето на оваа вистина, всушност е и основната лекција на 29-тиот пат. Според тоа, ова е патот на физичката еволуција, враќање во примитивизмот на далечното минато.

За разлика од овој пат, кој што е чисто физички и телесен, 31-иот пат е насочен кон мисловноста и затоа може да се разгледува како негова спротивност. Тоа е патот на стекнување знаења во рамки на мисловните нивоа. Тој се однесува на човечкиот ум, на неговата мисловна дејност, кои развивајќи се постојано, достигнуваат високи степени. Токму тој процес на еволуцијата на разумот, го чини човекот *homo sapiens* - разумно суштество различно од останатиот жив свет. Поради тоа, овој пат ги вклучува и

првите чекори на човекот кон постигнувањето на она што се нарекува цивилизација. Тоа се формите на негова организација во заедници, како што се семејството, родот, племето, за на крај да се стигне до нацијата. Од овде следува дека 31-иот пат ги подразбира вишите инстинкти, поделикатните хумани чувства и односите меѓу луѓето. Тоа е сосема спротивно на егистичните инстинкти за самоодржување и продолжување на видот од 29-иот пат. Овој 31-ви пат претставува изживување на духовните принципи и нивна примена во секојдневниот живот. Го означува зачетокот, развојот и живеењето на човечноста. “Како што 29-иот пат сликовито може да се спореди со една бујна шума, која што е преполна со животни, така 31-иот пат сликовито можеме да го замислиме како огништата на некое полуномадско племе, кои што можат да се забележат во пустинскиот мрак.”¹¹³

Во теоријата на западната Кабала, 28-иот, 30-иот и 27-иот пат се наречени структури на личноста.

Дваесет и осмиот пат претставува канал преку кој чистите сили на творечката имагинација се “излеваат” во потсветста. Поради тоа, овој пат е пат на голема сила која што е еден од основните фактори во структурата на личноста на човекот. Од аспект на психологијата, силите на овој пат во голем астен одговараат на архетипите опишани од Јунг, иако тие сепак се нешто многу повеќе. “Качувањето” по овој пат може да се претстави како потрага по Светиот Граал или пак, како будење на свеста за духовните сили во природата. Освен тоа, овој пат е врска со творечките аспекти на внатрешното јас. Затоа, ова е патот на уметничката инспирација, независно од изразното средство, а исто така и патот на секаков вид творечка работа во науката. “Спуштањето” по патот пак, од друга страна, претставува своевиден процес на воведувањето на истите тие

¹¹³ Найт, Гарет, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 45

сили¹¹⁴ во умот, при што ова се однесува во поголема степен до потсвеста отколку до свеста. Сепак, како што е познато од психологијата, потсвеста има големо влијание врз свесниот ум. Духовните сили на овој пат, во некои случаи можат да се пројавуваат на начин кој би се чинел натприроден. Сепак, тоа е само привидно бидејќи не постои нешто како натприродно. Сè што постои се потчинува на законите на постоењето, кои што се строги и егзактни закони. Ако човек паѓа од некоја, за него, смртоносна височина, пафтањето со магично стапче нема да му го спаси животот. Единственото магиско орудие што во таков момент би можело да му биде од помош е падобранот.¹¹⁵

Триесеттиот пат е своевидна спротивност на 28-иот пат, со тоа што е поврзан со разумот, но за разлика од 31-иот, претставува само еден мисловен афинитет. Тој, исто така, содржи во себе големи можности, но има и свои недостатоци, кои што се причинети од неговото неправилно користење. Недостатоците се всушност дисбаланс на патот или поточно дисбаланс во работата со одреден пат. Човекот вpletкан во дисбалансот на 28-иот пат, во мракот на својата потсвест, има потреба да го користи својот разум, што всушност претставува потреба да го балансира своето субјективно дрво на животот. Според тоа, концентрирајќи се врз работата на едниот или на другиот пат, човек може да придонесе за рамнотежа на својата личност, да оствари еден вид интеграција. Овој пат е начин за постигнување на мудроста, која се изживува во светот, во Малкут.

Дваесет и седмиот пат е основната потпора на личноста. Тоа е пат што содржи огромна динамика бидејќи ги поврзува Нецах и Ход, основните сефири кои соодветствуваат на спротивните полови на

¹¹⁴ Кога станува збор за духовни сили, кабалистите мислат и на персонални и на имперсонални сили. Во случајот на овој пат, се мисли повеќе на персоналните сили со кои човек остварува контакти.

¹¹⁵ Види ја погоре во текстот Кролиевата определба на магијата. Стр. 86,87

принципите на манифестацијата - позитивниот и негативниот столб на Дрвото.¹¹⁶ За било каква успешна работа, човек мора да биде во хармонија. Поради оваа појдовна позиција, западните кабалисти секогаш инсистираат дека пред да се започне со била каква работа од сферата на магијата или инаку речено, од сферата на херметизмот, човек мора да поседува добро хармонизирана личност, бидејќи во спротивно се можни одредени нарушувања на нејзиниот интегритет. Искуството од овој пат го покажува токму тоа. Тој ги поврзува основите на двете крајности и со тоа ги балансира, ги соединува и им дава еден нов квалитет, а имено, урамнотежена личност која е способна да ги помине препреките на останатите патишта. “Целта сепак е бишата синтеза, така што личноста е жртвувана, т.е. силите се свртени навнатре кон самите себе за еден вид ‘дестилација’ ...”¹¹⁷

Врски со душата се наречени 25-иот, 26-иот и 24-иот пат.

Патот што ги поврзува Јесод и Тиферет, 25-иот пат, е директна линија за воспоставување на контакт помеѓу душата и личноста. Тука се развиваат првите форми или контури на вишата, мистичната свест. “... во симболизмот на 25-иот пат, душата треба да напредува ... оставајќи го позади себе животот во надворешните и долните светови, без сеуште да го осознава животот во внатрешните и вишите светови, привикувајќи ја внатрешната светлина, која што ќе се претвори во златна зора што изгрева во мракот.”¹¹⁸ Овој пат е тотална пустина и мрак за човечката душа¹¹⁹ која што се стреми кон блесокот на вишата свест, потпирајќи се единствено врз самата себе. Од друга страна пак, по истиот пат се спуштаат живот, светлина и љубов од душата, која тежнее да воспостави

¹¹⁶ Види ги подолу моделите на дрвото, стр. 116

¹¹⁷ Найт, Гарет, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 77

¹¹⁸ *Op. cit.*, стр. 81

¹¹⁹ Искуство што во кабалистичката литература на Западот се нарекува *темна ноќ на душата*.

контакт со својата проекција во инкарнацијата - личноста; да се поврзе повисокото со пониското ниво.

Како што 25-иот пат е темна ноќ на човечката душа, по патот на љубовта или религиозниот мистицизам, така 26-иот е слична проверка по патот на мудроста, херметичниот пат. Умот со својот развој, се среќава со проблемот за неговата претстава за Бог, затоа што кога човек се менува, се менува и неговата претстава за Бог. За човечкиот ум Бог може да биде единствено човечки идеал. Како што религијата и митологијата ја одразуваат колективната психа на еден народ, така религиозните убедувања и верата ја одразуваат психата на одделниот човек. Оваа идеја не го негира постоењето на Бог, но ја прифаќа тезата дека сите идеи за Бог творби на човечкиот ум. Сепак, тоа не значи дека сите религии се безвредни заблуди. Сите религии имаат иста цел, а најдобра е онаа религија што му е најпривлечна на даден човек. Овој пат е мошне тежок за поминување затоа што претставува интелектуален приод кон Бога. Ако човек не е подготвен да го трансформира и обновува својот приод, согласно потребите на сопствениот напредок, и упорно се обидува да го “дефинира” Бог со термините на кои навикнал, ќе се судри само со ликовите на сопствените илузии. Некои луѓе ќе ги поднесат проверките на одреден пат полесно или потешко во однос на други, соодветно на индивидуалните склоности, но за урамнотежената душа сите искушенија рамномерно се надминуваат. Човек треба да работи со сите патишта на Дрвото, затоа што крајната цел може да се постигне само ако сите тие бидат апсолвирани, преку доживување и разбирање.

Душата на човекот поминува низ својата “темна ноќ” и на 24-иот пат. Додека 25-иот ги проверува религиозните стремежи и убедувања, а 26-иот го проверува интелектот, 24-иот пат ги проверува емоциите. Според теоријата на западната кабала, како што впрочем е случај и во многу

други мистични системи, просветлениот човек е мртов за долните светови; тој го користи своето тело само како инструмент за остварување на целите од вишите светови. Затоа воспоставувањето на личностен контакт со вишата свест, во иницијацијските ритуали се означува како симболичка смрт на иницијантот. Смртта на личноста е процес кој што се однесува на 24-иот пат. Иако сите три пата што водат кон Тиферет, 24-иот, 25-иот и 26-иот, објективно имаат иста важност бидејќи се патишта на обединувањето на личноста и душата, сепак, 24-иот пат има дополнително значење со тоа што се наоѓа на патеката на спуштањето на молњата.¹²⁰ Со тоа овој пат го симболизира раѓањето и смртта на личноста.

3.2.2. Големите мистерии (Патиштата на душата)

Структури на душата се наречени 20-иот, 22иот и 19-иот пат.

Дваесеттиот пат ги поврзува сефирите Тиферет и Хесед и поради тоа, може да се смета за интегративен принцип на душата. Тој овозможува поглед врз моделот на судбината одреден од духовните нивоа. Овој модел е основа врз која душата ја одредува консеквентноста од личности, кои го обезбедуваат искуството од материјалниот свет. Лекцијата што човек треба да ја научи од овој пат е дека потрагата по Светиот Граал, стремежот кон просветлението, не завршува во Тиферет или Хесед, ниту пак во некоја повисока сефира. Крајот на патувањето е во Кетер каде што се наоѓа и целта. Индивидуалната судбина може да биде изживеана целосно, а еволуцијата комплетирана, само кога вистинската волја на духот, а не просто на душата, биде манифестирана на земјата. Таа волја всушност се поклопува со човечката судбина.¹²¹ Токму на тоа се однесува и Кроулиевата максима, која проповеда следење на волјата, живеење на

¹²⁰ “Спуштањето на молњата” е термин со кој кабалистите симболично го означуваат патот по кој се движи процесот на еманацијата. Види подолу во текстот, стр. 116-117

¹²¹ Види ја погоре во текстот концепцијата на Кроули за волјата и љубовта. Стр. 82-86

сопствената судбина. Токму тоа е орбитата што секоја звезда, секоја Хадит точка треба да ја следи.

Во западната езотерична традиција, 22-иот пат е познат како пат на кармичкото регулирање. Ваквата квалификација на овој пат е дополнета со фактот што тој води до Гебура, сефира на која, како што веќе беше спомнато, ѝ се својствени атрибутите на строгоста и судот, сефирата на вистината. Кога личноста се “суди” согласно духовните принципи, оној дел што е “праведен” се асимилира од душата, како дел од нејзиното искуство во манифестацијата; на тој начин таа се збогатува. “Лошите” елементи пак, во потполност се елиминираат, но не по принцип на одделување на житото од плевелот, туку, бидејќи она што не соодветствува на духовната вистина, по сила на самиот тој факт, не може да има реалност. Тоа, според западната Кабала, може да постои како феномен, но не може да има битие на ноумен. Непостоењето на злото од аспект на духот не значи дека тоа може да биде игнорирано. Додека духот е совршен и ослободен од злото во сферата на ноумените, луѓето живеат во светот на феномените, каде што злото е нешто сосема реално. Оние делови од личностите што не се асимилирани од душата, со помош на овој пат треба да се трансформираат за на крај сепак да бидат прифатени од неа.

Исто како што 27-иот пат е основната потпора на личноста, така 19-иот пат е потпора на душата. Интегрирачката сила на 27-иот пат е таа која што ги држи различните аспекти на личноста во единство, додека поврзувачката сила на 19-иот пат, ја држи душата во единство. Може да се каже дека овој 19-ти пат е одговорен за одржување на единицата на еволуцијата. Во основа, проверката или лекцијата од овој пат е подготвеноста човек да се соочи со сето она што му се случило за време на неговата лична еволуција. Тоа соочување, подразбира и прифаќање на фактите такви какви што се, без нивно избегнување или потиснување, а

уште повеќе и прифаќање на одговорноста за стореното. Овој пат е крајно категоричен и апсолутно нетолерантен, затоа што сето она со што човек не може да се соочи лице во лице, се претвора во непремостлива бариера пред понатамошното напредување. Поради тоа, овој пат е мошне непријатен за намерниците, но тоа е така само заради нечистотијата во нивните души. Само оние со чиста душа можат да ги поминат искушенијата на овој пат со чисто срце и без страв.

Влијанија врз личноста се наречени патиштата 21 и 23.

Дваесет и првиот пат ги поврзува личноста и душата, секако ако не се смета нивното органско поврзување во сефирата Тиферет. Преку Хесед, на микро ниво, се изразува оној дел од душата, во кој е содржан ликот на она, кон што како тенденција треба да се стреми душата. Тој лик е одреден од волјата на духот. Влијанието на Хесед, преку 21-иот пат, се “влева” во Нецах, сефирата преку која се изразуваат творечката имагинација и вишите емоции на личноста. Според тоа, силите на овој пат соодветствуваат на идеалите и стремежите што ја преокупираат имагинацијата на човекот. Класичен пример за западниот човек е идеалот за Светиот Граал и стремежот за негово барање. Овие идеали и стремежи примарно дејствуваат врз емоциите и одговараат на неодоливиот копнеж што го поттикнува човек да започне некаква потрага. Не е нужно да е јасна целта на потрагата, ниту пак, дали бараното нешто воопшто постои. Тој копнеж е причината за тргнување по 21-иот пат и почнување на внатрешната потрага.

Дваесет и третиот пат е пат кој што ги поврзува Гебура и Ход. Додека Хесед е центарот во кој е отсликан идеалот на душата, Гебура е сефирата која што се асоцира со дејствата, активноста на душата. Гебура, како што веќе беше спомнато, има корегирачко, оценувачко својство, со кое се проценува каква е моменталната состојба на стварите, каква треба

да биде идната состојба и на крај, како да се премине од едната во другата. По активноста на силите на Гебура, секое нешто што постои такво какво што е, станува такво какво што треба да биде. Овие принципи на дејство се однесуваат и на личноста, а тоа го овозможува 23-иот пат. Додека 21-иот пат е почеток на внатрешната потрага, 23-иот го подготвува умот за таа потрага. Умот треба да се исчисти себеси од секакви нервозни состојби, бариери и табуа, а потоа да се отвори кон вистините од вишите светови.

Врски со духот се наречени патиштата 13, 17 и 15.

Доколку може да се тврди дека еден аспект од духовната манифестација е поважен од друг, тогаш 13-иот пат се наоѓа над сите останати, бидејќи се наоѓа на правата што го претставува директниот контакт на душата со духот. “Вертикалната линија по продолжение на Дрвото е патот на стрелата, патот на мистикот, кој што се стреми не кон манипулација со окултните сили, туку кон единство со Бога.”¹²² Преку 13-иот пат се достигнува до вистинско единство¹²³ со Бога во Кетер. Патот на мистикот, како што го нарекува Најт, се издигнува по 32-иот пат, влезот кон внатрешните светови и минува низ потсвесните области на Јесод. Од Јесод патот води низ “пустината” на 25-иот пат, кој што ја претставува темната ноќ на душата за да се достигне златната зора на соединувањето на личноста и душата, или нижиот аспект на соединувањето со Бога. Понатаму патот води кон Кетер, вишото единство со Бога или соединувањето на душата и духот. Но за да се стигне до тоа треба да се помине 13-тиот пат, втората темна ноќ на душата, која што може да се опише како чувство за апсолутна опустошеност. Блаженството од

¹²² Најт, Гарет, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 151

¹²³ Овде не може да стане збор за “вистинско единство” во најтесна смисла на зборот, бидејќи таа би подразбирала повлекување отаде манифестацијата, во непројавеното. Сепак ова е највисокото достигнување во манифестираниот свет.

Тиферет се губи на одреден стадиум од 13-иот пат, а неговото место го зазема чувството на празнотија, самотија, отсуство на Бог и љубовта на ближниот.

Бина е, ако воопшто може така да се каже, најконкретната од трите виши, небесни сефири. Таа го содржи во себе ликот, претставата за духот и неговата понатамошна инволуција и еволуција, неговите проекции во подолните светови, неговата судбина. Седумнаесетиот пат е средство со кое таа судбина се фокусира во Тиферет. Преку овој пат душата ги добива насоките за дејствување, кои потоа преку проектираните личности ги остварува. Ова е почетокот на процесот, со кој, духот добива знаење и искуство од материјалниот свет. Врската помеѓу духот и душата што овој пат ја претставува е еден вид огледална врска, преку која душата се гледа себе си, но како идеален лик, кој преку своето дејствување треба да го оствари. Уште повеќе, во тој процес духот и душата се одраз еден на друг. Истото е применливо и кон душата и личноста на едно пониско ниво на постоењето.

Преку петнаесеттиот пат, душата може да дојде во контакт со својот Творец. Кога се вели контакт, всушност се мисли на тоа дека душата може да ја осознае величината на духовната искра од која што произлегува. "... исто како да седи пред тесен прозор без стакло и со вперен поглед нагоре, кон мракот на космосот, наеднаш да здогледа сјајна звезда, која што го покажува местото од каде што душата дошла, и целта кон која што треба да се стреми по патот на еволуцијата."¹²⁴ Човек не може да очекува или да се надева дека ќе ја сфати во целост Божјата величественост, бидејќи неговата перцепција е ограничена на тој "прозор" за кој што зборува Најт. Тоа се границите на човековата свест и неговите можности. Сепак, човекот треба да се стреми кон познание на неговата

¹²⁴ Најт, Гарет, *Практическо ръководство...*, т. 2, стр. 171

единствена “свезда”, затоа што “Секој маж и секоја жена е свезда”.¹²⁵ Тоа би значело дека секој поединец во себе носи божествена искра, дека, кажано со јазикот на Кроули, секој човек е една Хадит точка.¹²⁶

3.2.3. Врвните мистерии (Патиштата на духот)

Осумнаесеттиот и шеснаесеттиот пат, ги претставуваат влијанијата врз душата.

Своевиден канал за поврзување на духот и душата е 18-иот пат. Тој ги поврзува сефирите Бина и Гебура. Се протега од аспектот на духот, каде што како архетип се содржи намената или судбината на духот во формата (Бина), кон Рационалната активна страна на душата (Гебура). Овој пат е пат на формата, но не на стварните форми што духот ќе ги користи во своите манифестации, туку целта, намерата на духот во тие форми, како и нивната активност во светот на формите. Во западната Кабала силно се акцентира потребата од тоа, судбината на духот да биде исполнета, остварена во манифестираниот свет. Тоа инсистирање се објаснува со тврдењето дека ако судбината на духот не биде исцрпена во потполност, преку неговата отуѓеност во материјалниот свет, тој нема да може да оствари повторно соединување со Бога. Тоа е така поради натрупувањето на карма, добра или лоша, а додека духот на било кој начин е поврзан со материјалното не може да го заврши својот земен пат.

Шеснаесеттиот пат е паралелен со 18-иот на Дрвото. Двата се врски помеѓу духот и душата и кај двата акцентот е поставен врз формата. На овој пат може да се гледа како на модел на она што мора да биде или ветување за она што ќе биде. Тоа е така бидејќи тој ги поврзува сефирите Хесед и Хохма. Хесед го претставува оној дел од душата, кој што го гледа

¹²⁵ Crowley, *Книга на законот*, стр. 67 (AL I:3); Види: Krouli, *Zakon je za sve*, стр. 56-58

¹²⁶ Види погоре во текстот, стр. 85

или треба да го види својот творец - духот. Тој дел од душата го содржи во себе моделот на духот, по кој ја формира својата идна манифестација. Хохма пак, го претставува чистиот тип на духовно битие, директен одраз на самиот извор на постоењето во Кетер. Искуството од овој пат е еден вид очекување на ветеното, бидејќи тој води до “рајот” подготвен за “праведните”.

Структури на духот се наречени патиштата 14, 12 и 11.

Изворот на битието е во Кетер, но за манифестацијата како одржлива целина е потребно активирањето на принципите на спротивноста т.е. принципот на дуализмот. На ова ниво на постоење, архетипи на дуалноста се сефирите Хохма и Бина, а токму нив ги поврзува 14-иот пат. Поради тоа, самиот пат претставува архетип на целата манифестација што следува по него.¹²⁷ Од овој аспект 14-иот пат е прагот на манифестацијата, но гледајќи од друга страна, тој воедно е и врата кон светот на духот, бидејќи овој пат се протега по патеката на “спуштање” на еманацијата. Во окултната практика на западната Кабала, овој пат, патот на молњата¹²⁸, во следен во обратна насока, е пат кон просветлението. Па затоа, за оној што ја следи оваа патека кон единство со Бога, 14-иот пат е последниот канал на свеста, каде столбовите на еманацијата¹²⁹ сеуште се во функција на одржување на формата. На 14-иот патму е својствена силата и потенциите на манифестираниот дух, исто како што на 19-иот и 27-иот, соодветно им се својствени оние на душата и личноста.

Дванаесеттиот пат ги поврзува сефирата Бина, која што го претставува принципот на формата во духот, и Кетер првичниот извор на формата и нејзините потенции. На овој пат формата веќе не го прикрива

¹²⁷ Оваа “последователност” не треба да се сфати ниту во временска ниту во просторна смисла, туку едноставно како изразно средство.

¹²⁸ Види подолу во текстот, стр. 116-117

¹²⁹ Исто

Творецот, туку во потполност го открива. Овој пат е пат на пророштвото, духовната илуминација. Тоа е највишиот вид внатрешно сознание, многу поделикатно и конкретно од интуицијата. Ако пак јасновидството и другите различни форми на психизам ги прифатиме како факт, тие би стоеле уште пониско и од интуицијата. Дванаесеттиот пат ја претставува вишата духовна форма на свеста, која ги разбира нештата во вистинско светло, нивната реална состојба и која е способна да ја сфати висината на Кетер, самиот почеток на манифестацијата.

Единаесеттиот пат е највисоката точка на Дрвото, што на крај просветлената душа ја поминува. Овој пат, го претставува она ниво на свеста, на која Творецот веќе ѝ е откриен, на кое таа може да го доживее највисокото трансцендентално искуство - вистинско обединување со Бога. Во сефирата Кетер не постои никаква идеја за форма и душата поминувајќи го 11-иот пат се наоѓа на нивото на чистата сила. Овој пат воедно е и почетокот и крајот. “Искачувањето” по него е последната етапа од патот кон единство со Бога, тој води кон целосно растопување во единството и поништување на дуалноста. “Спуштањето, пак, по него е првата етапа од спуштањето на силата, процесот на еманацијата, симболизиран со патот на молњата. Овој пат, како што беше кажано води до едното, но преку него води и од онаа страна на манифестацијата - води до негативното, до ништо.

4. Моделите на Дрвото

Постојат повеќе модели според кои може да се прикаже структурата на Дрвото. Кога зборуваме за различни модели, тоа не значи дека распоредот на сефирите е различен, туку дека самата шема на Дрвото може да се гледа и интерпретира од различни аспекти. Основната структура е претставена со трите столба или трите вертикални колони.

Според овој модел, на десниот столб или столбот на милосрдieto, се наоѓаат сефирите Хохма, Хесед, и Нецах. На левиот или столбот на строгоста, се наоѓаат Бина, Гевура и Ход. На средниот столб или столбот на рамнотежата, се сместени Кетер, (Даат), Тиферет, Јесод и Малкут. Столбот на милоста го претставува машкиот принцип, а столбот на строгоста женскиот принцип. Средниот столб, како што кажува и неговото име, е балансирачки фактор помеѓу нив. Линијата по која што се одвива последователниот процес на еманацијата на сефирите, се движи цик-цак помеѓу двата крајни столба, пресекувајќи го средниот, и поради тоа е наречена молња на еманацијата. На тој начин се прикажува дека сефирите се позитивни, негативни и урамнотежени. Сепак, секоја сефира е негативна т.е. женска или пасивна во однос на претходната од каде што ја прима еманацијата, и позитивна, машка или активна во однос на следната, на која што и ја предава еманацијата. Од тоа следува дека сефирите се биполарни.

Покрај оваа класификација, сефирите можат да бидат поделени на четири света. Овие четири света, според овој модел, соодветствуваат на по една буква од тетраграматонот (четиричленото неискжливо име на Бог אלה). Највишиот или светот архетип, кој одговара на буквата јод од тетраграматонот, го опфаќа само Кетер. Вториот или креативниот свет, Бериа, кој одговара на првото хе, се состои од Хохма и Бина, небеските татко (абба) и мајка (ама). Третиот свет, одговара на буквата вау и е наречен Јецира или формативниот свет. Тој ги опфаќа шесте централни сефири, Хесед, Гевура, Тиферет, Нецах, ход и Јесод. Четвртиот свет, соодветствува на второто хе од неискжливото Божјо име. Тој е наречен Асиа или материјалниот свет и е претставен од сефирата Малкут.

Постои и друга тристепена поделба на сефирите. Во оваа класификација, на Кетер му е припишано името Арик Анпин, Големото

Лице. Тоа се пројавува како Аба, Небесниот Татко (Хохма) и Ама, Небесната Мајка (Бина), при што тоа се позитивниот и негативниот аспект на божествената тријада. Кога двата различни аспекта ќе се обединат, тие стануваат Елохим¹³⁰. Тоа обединување се случува во Даат, невидливата сефира. Следните шест сефири се обединети во Заур Анпин, Малото Лице, а последната сефира, Малкут, се нарекува Шекина, Невестата на Заур Анпин.

Десетте сефири се распоредуваат и во седум дворца. Во првиот се трите небесни сефири, во седмиот се Јесод и Малкут, а секоја од останатите има свој дворец. Друга седморна поделба на дрвото е на седумте плана на егзистенцијата или седумте неба. Духовниот план се состои од Кетер, причинскиот (каузативен) ги опфаќа Хохма и Бина, во високиот ментален се наоѓаат Хесед и Гебура, его планот се состои од Тиферет, нискиот ментален од Нецах и Ход, астралниот го содржи Јесод, а Малкут се наоѓа во физичкиот план на егзистенцијата.

Посочените начини на класификација на сефирите, различните модели на Дрвото, не претставуваат конкурентни системи. Тие даваат можност за разгледување на Дрвото од различни аспекти. Преку нив, декадниот кабалистички систем може да се приспособи и примени во други системи. Така на пример, тројниот систем би бил адекватен за Христијанството.

5. Тарот

Од средината на XIX век, во Западната традиција, се вклучува и еден друг елемент - Таротот. Од XV век, кога Таротот се појавува во

¹³⁰ Божественото име Елохим (אלהים), е именка од женски род, со наставка за множина од машки род. Во Библијата, се користи како име за Бог, но се однесува и на паганските богови (Излез 20:3). Во јудаизмот, рабините сметаат дека ЈХВХ е суштинско, а Елохим секундарно име на Бог. Според нив, првото го изразува Неговиот атрибут на милост, а второто, атрибутот на строгиот суд.

Европа, до тој момент, Тарот картите постојат само како систем за гатање. Таротот се состои од седумдесет и осум карти. Педесет и шест од нив, се слични со современите карти за играње, со таа разлика што во Таротот има по четири т.н. дворски карти во секоја боја, а не по три како обичните карти. Покрај овие 56 карти кои се нарекуваат Мали Аркани, постојат и 22 Големи Аркани.

Првото поврзување на овие карти со Западната традиција и нивно вклучување во нејзиниот систем, во писмен вид, се случува во 1850 година. Тогаш, во Франција е издадена двотомната книга на познатиот окултист Алфонс Луи Констан, алиас Елифас Леви, *Учење и ритуал на вишата магија*. Во ова дело, Таротот е претставен како основа на еден трансцендентален систем за проширување на свеста, наречен магија, кој се заснова врз принципите на Кабала.

Дрвото на животот и Таротот, во западната мистична традиција, не се сметаат за различни системи, туку за аспекти на еден ист систем. Уште повеќе, се смета дека без еден од овие аспекти, другиот не може да се разбере во потполност.¹³¹ Во традиционалните извори можат да се сретната мноштво различни методи за атрибуирање на Тарот картите. Додека Уејт се воздржува од детални објаснувања, Кроули во своето енциклопедиско дело од областа на кабалистичката магија, 777, прецизно систематизирано во табели го дава целокупниот симболизам и атрибуции.

Според систематизацијата на Кроули, четирите бои во кои се поделени картите, соодветствуваат на четирите света на кабаилаистите¹³² и на четирите елемента. Бојата на стаповите, која одговара на треф од обичните карти за играње, е атрибуирана кон Ацилут и огнот. Бојата на пехарите (одговара на херц од обичните карти) - кон Бериа и водата.

¹³¹ Како трет аспект на западниот мистицизам се смета и астрологијата, но за неа нема да стане збор во овој труд.

¹³² Види погоре во текстот, стр. 117

Бојата на мечовите (пик во обичниот шпил) се однесува на Јецира и воздухот, а пак бојата на дисковите (каро), на Асиа и земјата.

Бројните карти, Малите Аркани, се однесуваат на секоја сефира соодветно со бројот, па така четирите единици се атрибуирани кон Кетер, двојките кон Хохма итн., се до десетките кои се однесуваат на Малкут. Дворските карти, по четворки од различните бои, одговараат на буквите во тетраграматонот. Тие, според Кроули, се поделени на витези, кои се однесуваат на јод, кралици, кои се атрибуирани на хе, принцевите ја претставуваат буквата вау, и на крај, принцезите одговараат на второто хе од тетраграматонот.

Дваесет и двата адута или големите Аркани, се однесуваат на патиштата од Дрвото, соодветно на нивните броеви.

ЗАКЛУЧОК

Во овој текст, веќе се дадени доволно информации, од кои можат да се изведат и извесни заклучоци. Неговата цел беше, во основни линии, да ја прикаже долгата и компликувана историја на еврејскиот мистицизам и, поконкретно, на она што во потесна смисла се подразбира под терминот Кабала, како и нејзиниот однос со мистичните текови на современиот Запад, а поконкретно со телемитското учење. Историскиот развој на кабалистичката традиција, беше даден во релативно пошироки рамки заради подобро разбирање на тој феномен. Сепак, од најголемо значење е периодот на шпанската кабала, затоа што таа форма на кабалистичкото учење оставила најдлабоки траги, како во мистичната спекулација на Западот воопшто, така и во телемитското учење.

Во тој период, меѓу кабалистите во Шпанија се појавува симболот или скицата, наречена Дрво на животот. Овој симбол, за прв пат се појавува во печатена форма, како цртеж на насловната страница од латинскиот превод на книгата *Порџи на свейлинтаи*, од Јозеф Гикатила, во 1516 година. Симболот на Дрвото, е врската помеѓу еврејската и западната Кабала, а во тие рамки и телемитската. Додека речиси целиот западен кабализам е изграден врз основа на тоа Дрво, еврејската Кабала става многу помал акцент врз него. Современта еврејска Кабала, главно се придржува до учењата од Зохар, но прочитани и интерпретирани од Исак Лурија. Затоа, современиот еврејски кабализам е всушност луријанизмот.

Еврејскиот кабализам и Западниот кабализам (Западната мистична традиција, чиј составен дел е и Телема), се две мошне различни традиции. Западната традиција е резултат од навлегувањето на различни делови од Еврејската Кабала во еден нееврејски свет, каде тие биле комбинирани со делови од други традиции. Таа интеракција, резултирала со синтеза која денес се нарекува Западна мистична традиција или Западна Кабала.

Иако почетоките на оваа традиција датираат од раното средновековие, нејзиниот фактички развој, како независна традиција, почнува да се оформува во времето на ренесансата. Таа во себе покрај Кабалата, ги инкорпорира и елементите на Розенкројцерството, астрологијата, Суфи мистицизмот донесен во Европа со крстоносните походи, различните варијации на магијата, Христијанскиот мистицизам и разни форми на ориентален и источен мистицизам. Во прво време Кабалата била прифатена од некои свештеници и аристократи, т.е. оние од нив кои важеле за послободоумни образовани луѓе во тоа време. Таа претставувала една “дозволена” област за истражување на непознатото, надвор од црковните канони, и донекаде заштитена од опасните прогони и обвинувања во вештерство и ерес, од страна на инквизицијата.

Западната кабалистичка традиција, станува особено популарна кон крајот на XIX и почетокот на XX век, меѓу разни окултни групи како што е Златна Зора. Голем дел од современиот западен мистицизам, се занова директно врз работата на Златна Зора и нејзините воспитаници и наследници, а особено Алистер Кроули и неговиот ред О.Т.О. Кроули во неговите дела, посочува на универзалната врска на Кабала со останатите мистични и религиозни системи, а во тие рамки и со Телема. Независно од неговата мошне противречна репутација, тој, преку учењето на Телема, е еден од најзаслужните за промовирање на Западната кабалистичка традиција и за менувањето на ликот на Западниот мистицизам. Меѓу

другото, еден од најголемите придонеси на Кроули за духовната цивилизација на Западот е реинтерпретирањето на магијата и на мистицизмот воопшто. Од тајни на окултните братства и тајните херметички орагнизации, преку своите дела, тој ги направи мистичните спекулации на западната Кабала и нејзините “вистини” достапни до сите. Неговата концепција за магијата конечно ги разби средновековните претстави што беа асоцирани со овој поим.

Можеби токму и поради таквата отвореност и еkleктичност, во која речиси секој може да најде место за себе и за своите религиозни убедувања, Телема е веќе мошне популарна и е во постојан подем. Сепак, оваа традиција е сеуште многу млада и ќе ѝ треба време за да израсне.

Од друга страна пак, еврејската кабала е практично недостапна за широката јавност. Таа тепрва почнува да се буди од долгиот летаргичен сон. Новата генерација на еврејската интелигенција и автори како Гершом Шолем и неговиот ученик Исаја Тишби, одново ѝ ја враќаат легитимноста. По долгото одрекување на Кабала, од страна на образованите евреји, современите еврејски писатели повторно го претвораат во модерно занимање нејзиното изучување и практикување меѓу евреите од целиот свет. На израелските универзитети веќе постојат катедри и институти што се занимаваат со изучувањето на Кабала. Нејзиното возобновување оди постепено, паралелно со стремежот на евреите да го проучат своето мистично наследство.

Веројатно токму поради желбата повторно да ги осознаат корените на сопствената мистична традиција и нејзиниот развој, без било какви туѓи примеси, евреите не ја признаваат Западната мистична традиција. “Природниот и очигледен резултат од антагонизмот на големите еврејски научници, беше тоа што секаков вид шарлатани и сонувачи дојдоа и го третираа како своја сопственост, бидејќи заштитниците што беа

задолжени за него, го запоставија тоа поле (Кабалата ав. заб.). Од брилијантните недоразбирања и погрешни толкувања на Алфонс Луи Констан, ..., до многу колоритните глупости на Алистер Кроули и неговите следбеници, најексцентрични и неверојатни изјави беа изречени, претендирајќи да бидат легитимни интерпретации на Кабала.¹³³

Сепак, гледиштето на Шолем е во извесна степен еднострано, затоа што кога еврејскиот кабалист зборува за своето учење, тој е во право, но во право е и телемитот, затоа што секој од нив зборува за систем кој е различен од другиот. Забуната по ова прашање, се создава бидејќи кога авторите од различни струи на западната традиција зборуваат за Кабала, тие не прецизираат што точно мислат, но тоа, иако не секогаш, најчесто е недвосмислено јасно од контекстот. Удел во замрсувањето на нештата имаат и претставниците на еврејската наука, кои до најскоро време воопшто не обрнуваа внимание на Кабала како легитимно поле за научно истражување.

Една од основните разлики помеѓу еврејската и западната кабала - во тој контекст и Телема - се наоѓа на теолошко ниво. Нејзините почетоци се наоѓаат во времето на создавање на Христијанската Кабала. Додека еврејските кабалисти, во согласност со принципите на рабинскиот Јудаизам, се уште го очекувале доѓањето на Месијата, христијанските кабалисти верувале дека тој веќе дошол во ликот на Исус. Христијанскиот кабалист Јоханес Ројхлин, цврсто верувал дека кабалата ја содржи доктрината на Христијанството.¹³⁴ Додека овде разликата помеѓу еврејската и христијанската кабала (која е претходник на западната), во основа може да се сведе на теолошките разлики помеѓу јудаизмот и Христијанството, во телемитскиот систем на Кроули работата се

¹³³ Scholem, *Major Trends...*, p. 2

¹³⁴ Види стр. 59

усложнува уште повеќе. Од една страна тој ги раскинува сите врски со Христијанството, но од друга страна, во неговиот систем фигурира пантеон од египетски божества. Кроули оди и понатаму и тврди дека Дрвото на Животот е систем на класификација, во кој би можел да се смести било која религија и било кој пагански пантеон. Но колку и симболични да се неговите класификации, таквиот пристап бил и ќе остане неприфатлив за еврејските кабалисти.

Во контекст на атрибуциите и класификацијата на различни симболи по моделот на Дрвото, се наоѓа и втората основна разлика помеѓу овие две кабалистички традиции. Во западната традиција, е широко прифатен Таротот како неразделен дел од Кабала, која се смета за еден вид теорија на Таротот. За Телемитите Таротот е книга на мудроста со безброј значења.

Значењето на сефирите и патиштата е тесно поврзано со соодветните карти. Од друга страна, еврејските кабалисти никогаш не го прифатиле Таротот како систем кој има нешто заедничко со Кабала. Тарот картите навистина не се дел од класичната Кабала. Иако нивното потекло не е јасно, многу малку е веројатно тоа да е еврејско, особено поради тоа што на картите соодветните идеи се претставени преку слики. Самото тоа, а уште повеќе фактот што спред Западната традиција секоја карта има свое место на Дрвото, кое е пројавувањето на Бог и неговите енергии, се коси со Божјите заповеди.¹³⁵

Неспорно е дека кога станува збор за еврејската Кабала и за современата западна херметичка мисла, во ова дело претставена преку Телема, се имаат предвид два различни система на мислата, но исто така неспорно е дека Телема, во голема мера му го должи своето настанување и развој на еврејското духовно наследство. Западната Кабала е многу

¹³⁵ Излез 20:4-5

помлада и затоа побрзо се развива од еврејската. Тоа е така, затоа што таа претставува еден систем од идеи, кој не мора да води сметка за било какви ограничувања и не мора со себе да го носи товарот на вековната религиозна традиција.

Од друга страна, еврејската Кабала, е мистичен систем, кој постои во рамките на јудаизмот и кој од неодамна го возврати своето достоинство и атрактивност. Овие два мистични системи ќе продолжат да ги развиваат своите идеи и во иднина, но поради суштинските идеолошки разлики никогаш нема да можат да бидат поблиски од тоа што се. Сепак, нивната раздвоеност не претставува хендикеп, туку предност за духовната култура на Западот, затоа што секој ќе може да ги истражува Божествените тајни од сопствен аспект.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Andrews, Ted, *The occult Christ*, St. Paul, Llewellyn Publications, 1993
2. Айзъксън, Сара, *Принципи на Юдаизма*, София, Лаковпрес, 2000
3. Беленький, Моисей Соломонович, *Что такое Талмуд*, Москва, Наука, 1970
4. Блаватская, Елена Петровна, *Тайная доктрина* (3 тома), Москва, Эксмо, 2002
5. Blažeković, Ranko, *Thoth tarot*, Zagreb, Nova arka, 1995
6. Chanan Matt, Daniel, *Zohar – The book of enlightenment*, Ramsey, Paulist Press, 1983
7. Crowley, Aleister, *The holy books of Thelema*, York Beach, Samuel Weiser, 1983
8. Crowley, Aleister, *Книга на законѝ*, Скопје, Печатница “Гоце Делчев”, 1998
9. Crowley, Aleister, *Маѝика без солзи*, Скопје, Тримакс, 2003
10. Crowley, Aleister, *Zakon je za sve*, Beograd, Esoteria, 1997
11. Crowley, Aleister, *777*, Beograd, Esoteria, 1994
12. Crowley, Aleister, *The book of lies*, New York, Samuel Weiser, 1980
13. Crowley, Aleister, *The revival of magick*, Tempe, New Falcon Publications, 1998
14. Crowley, Aleister, *Magika*, Beograd, Esoteria, 1998
15. Crowley, Aleister, *Ji Jing*, Beograd, Esoteria, 1990

16. Crowley, Aleister, *Knjiga Tota*, Beograd, Esotheria, 1990
17. Crowley, Aleister, *The confessions of Aleister Crowley*, London, Arkana, 1989
18. Crowley, Aleister, *Knox om Pax: Essays in light*, Chicago, Teitan, 1990
19. Crowley, Aleister, *Oblaci bez vode*, Beograd, Izd. Slobodan Paunović, 1990
20. Crowley, Aleister, *Vizija i glas*, Beograd, Esotheria, 1995
21. Dirkem, Emil, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd, Prosveta, 1982
22. Дубнов, Симон М., *Крайќакая исћория евреев*, Ростов-на-Дону, Феникс, 2000
23. Елијаде, Мирча, *Асћекћии на мићојој*, Скопје, Култура, 1992
24. Елијаде, Мирча, *Траќијаји јо исћория на релићиије*, Софија, Издателство ЛИК, 1995
25. Elijade, Mirča, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990
26. Elliger K. & Rudolph W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997
27. Форчћн, Дайћн, *Мисћичнајија Кабала*, Софија, Аратрон, 1996
28. Форчћн, Дайћн, *Разумен окулћизћм и јраќићически окулћизћм вћв всеќидневния живој*, Софија, Аратрон, 1997
29. Fortune, Dion, *Kosmička doktrina*, Beograd, Esotheria, 1998
30. Frejzer, Džeјms Džordž, *Zlatna Grana – proučavanje magije i religije* (2 тома), Beograd, BIGZ, 1992
31. Фрејзћр, Джејмс, *Фолклора в сћария завей*, Софија, Издателство на отечествения фронт, 1989
32. Фројд, Зигмунд, *Ерос и кулћура (sic!)*, Софија-Плевен, Евразия Абагар, 1991
33. Frojd, Sigmund, *Mojsije i monoteizam*, Beograd, Grafos, 1988
34. Gečel, Rolan, *Kabala*, Beograd, Novo Delo, 1987

53. König, Peter-R., *Materialen zum OTO*, München, ARW, 1994
54. König, Peter-R., *Das OTO-Phänomen*, München, ARW, 1994
55. Кон - Шербок, Дан, *Еврейско̀то наследс̀тво*, София, Шалом, 1999
56. Лайтман, Михаэль, *Зоар*, Москва, НПФ "Древо жизни"-
Издательская группа "Kabbala.org.ru", 2002
57. Леви, Елифас, *Учение и Рий̀уал на висшай̀та ма̀џија* (2 тома), София,
Аратрон, 1994
58. Levi, Elifas, *Misterija Kabale*, Beograd, Ljubica Zubović et al., 1985
59. Лорънс, Л. У. де (ed.), *Големия̀т ключ на Соломон*, София,
Аратрон, 2001
60. Love, Jeff, *The quantum gods*, Tisbury, Compton Russell, 1976
61. Луцагто, Моше Хаим, *Очерк об основах Иудаизма*, Санкт-
Петербург, Академический проект, 2001
62. Лух, Viktorija, *Kabala*, Zagreb, Prosvjeta, 1982
63. Малиновски, Бронислав, *Ма̀џија, наука и релѝџија и дру̀ге с̀тудије*,
Београд, Просвета, 1971
64. Mandić, Maja, *Ključevi arkana*, Beograd, Esoteria, 1994
65. Manley, Hall, *The secret teachings of all ages*, Los Angeles, Philosophical
Research Society, 1968
66. Мануйлова, Юлия, *Еврейские ѳраздники, обычаи, обряды*, Ростов-
на-Дону, Феникс, 2001
67. Мерджов, Благо, *Аз с̀м или завр̀щаней̀то на Озирис*, Пловдив,
Орбиана, 2000
68. Naskov, Julijan, *Kosmička dijalektika*, Vanja Luka, авторско издание, 1984
69. Найт, Гарет, *Пра̀кџическо ра̀ководс̀тво ѳо кабалис̀тичен
символиз̀м* (2 тома), София, Аратрон, 1996
70. Нейдлър, Джереми, *Храм на космоса*, София, Шамбала, 1998
71. Nema (pseud.), *Maat magick*, York Beach, Samuel Weiser, 1995

72. Палюшев, Божидар, *Физика на бо̀га*, София, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1998
73. Папюс (Жерар д’Анкос), *Кабала - Наука за Бо̀га, вселенай̀а и човека*, София, Аратрон, 1994
74. Персиц, М.М., *Крий̀ика иудейскоу релѝии*, Москва, Наука, 1964
75. Пилкингтон, С. М., *Иудаизм*, Москва, Фаир-Пресс, 2002
76. REGARDIE, IZRAEL, *The Golden Dawn*, St. Paul, Llewellyn publications, 1971
77. REGARDIE, IZRAEL, *Drvo života*, Beograd, Esotheria, 1997
78. Richardson, Alan, *An introduction to the Mystical Quabalah*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1974
79. Ripel, Frank, *Crvena Magija*, Beograd, Dereta, 1989
80. Roheim, Geza, *Magija I shizofrenija*, Zagreb, August Cesarec, 1990
81. Salihović, Emir, *Staza gnostičke svetlosti*, Beograd, Esotheria, 1994
82. Самуелс, Рут, *По ѝџекиѝе на еврейскай̀а исѝория*, София, Шалом, 1994
83. Самюелз, Андрю et al., *Крий̀ически речник на аналѝичнай̀а ѝсихоло̀ия на К.Г. Юн̀*, Плевен, Издателство ЕА, 1993
84. Саванчук, Исраэль, *Еврейская кул̀ура в во̀росах и оѝвей̀ах*, Ростов-на-Дону, Феникс, 2000
85. Scholem, Gershom, *Major trends in Jewish mysticism*, New York, Schocken Books Inc., 1999
86. Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New York, Quadrangle / The New York Times Book Co., 1974
87. Simeon, Abraham, *The book of the sacred magic of Abramelin the mage*, New York, Dover, 1975
88. Slavinski, Živorad Mihajlović, *Simboli hermetizma*, Beograd, авторско издание, 1973

89. Slavinski, Živorad Mihajlović, *Psihološka studija magije*, Beograd, авторско издание, 1979
90. Sperling Harry & Simon Maurice (trans. & ed.), *The Zohar* (5 vols.), London-New York, The Soncino Press, 1984
91. Sturzaker, James, *Kabbalistic aphorisms*, London, Theosophical Publishing House, 1971
92. Šolem, Geršom, *Kabala i njena simbolika*, Beograd, Vuk Karadžić, 1981
93. Tyson, Donald, *The new magus*, St. Paul, Llewellyn publications, 1987
94. Уейт, Артър Едуард, *Кармичен ключ към Таро*, София, Аратрон, 1995
95. Уесткот, Уилям Уин, *Числата - Тяхната окултна сила и мистични својства*, София, Аратрон, 2001
96. Юдлав, Ерик, *Дао и първоито на живоита*, София, Аратрон, 1998
97. Юнг, Карл Густав, *Избрано* (3 тома), Плевен, Евразия Абагар, 1994
98. Verber, Eugen (ed.), *Talmud*, Beograd, BIGZ, 1990
99. Werblowsky Zwi R. J. & Wigoder Geoffrey (ed.), *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, New York, Holt, Reinhart and Winston, 1965

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

