

«Книги эти в общем представляли собой невероятнейшую путаницу, туманнейший лабиринт. Изобиловали аллегориями, смешными, темными метафорами, бессвязными символами, запутанными параболоми, загадками, испещрены были числами! С одной из своих библиотечных полок Дюрталь достал рукопись, казавшуюся ему образцом подобных произведений. Это было творение Аш-Мезарефа, книга Авраама-еврея и Никола Фламеля, восстановленная, переведенная и изъясненная Элифасом Леви».

*Ж.К. Гюисманс «Там, внизу»*

Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy

**Konstantin Burmistrov**

**«FOR HE IS LIKE A REFINER'S FIRE»:  
KABBALAH AND ALCHEMY**

Moscow 2009

Российская Академия Наук  
Институт Философии

**Константин Бурмистров**

**«ИБО ОН КАК ОГОНЬ ПЛАВИЛЬЩИКА»:  
КАББАЛА И АЛХИМИЯ**

Москва 2009

УДК 248.2  
ББК 86.391  
Б 91

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор ист. наук *А.Б. Ковельман*  
доктор филос. наук *В.Л. Рабинович*

Б 91      **Бурмистров, К.Ю.** «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия [Текст] / К.Ю. Бурмистров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 276–290. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0139-6.

В монографии впервые в отечественной науке проводится сопоставление учений двух эзотерических традиций – каббалы и алхимии. При анализе особенностей интерпретации алхимических проблем в каббале используется широкий круг еврейских каббалистических и натурфилософских источников, а также тексты европейской алхимии XII–XVIII вв. Основным объектом исследования служит алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» (XVI–XVII вв.), оригинальный текст и перевод которого публикуется в приложении.

Монография предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и мистики, а также европейская натурфилософия Средних веков и Нового времени.

ISBN 978-5-9540-0139-6

© Бурмистров К.Ю., 2009  
© ИФ РАН, 2009

## Содержание

Благодарности .....	7
Введение .....	8

### **ГЛАВА I. КАББАЛА И АЛХИМИЯ: ИСТОРИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДВУХ ТРАДИЦИЙ**

1. Алхимия: основные характеристики .....	19
2. Еврейская алхимия: исторический экскурс .....	24
3. Учение о сфирот в каббале .....	30
4. Алхимические темы в еврейской мистической литературе .....	40
5. Сходство и различия между каббалой и алхимией .....	60
6. Христианская каббалистическая алхимия .....	64

### **ГЛАВА II. «ЭШ МЕЦАРЕФ»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТРАКТАТА И ИСТОРИЯ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ**

1. «Эш мецареф»: к истории публикации .....	69
1.1 Антология «Kabbala Denudata» и трактат «Эш мецареф» .....	69
1.2 Оригинальный текст «Эш мецареф» .....	71
1.3 Кнорр фон Розенрот – публикатор текста «Эш мецареф» .....	74
2. Проблема датировки и авторства трактата .....	76
2.1 К вопросу о датировке .....	76
2.2 Проблема авторства .....	78
3. История изучения «Эш мецареф» в XVIII–XIX вв. Переводы и комментарии .....	81
4. История научного изучения трактата (XIX–XX вв.) .....	87

### **ГЛАВА III. «ЭШ МЕЦАРЕФ»: АНАЛИЗ ТЕКСТА**

1. Каббалистическая алхимия «Эш мецареф»: основные принципы и методы .....	89
2. Каббалистико-алхимические концепции .....	96
2.1. Природа алхимии и ее связь с каббалой .....	96
2.2. Схемы соответствий сфирот и металлов .....	97
2.3. Отдельные металлы и вещества .....	102
3. Астрологические идеи в «Эш мецареф» .....	119
4. Мистика букв .....	126

### **ГЛАВА IV. О МЕСТЕ ТРАКТАТА «ЭШ МЕЦАРЕФ» В КАББАЛИСТИЧЕСКОЙ И АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ**

1. «Эш мецареф» и еврейская каббалистическая литература .....	130
2. «Эш мецареф» и нееврейская алхимия .....	148
Заключение .....	164
Примечания .....	169
Приложение I: Перевод трактата «Эш мецареф» .....	209
Приложение II: Латинский текст трактата «Эш мецареф» .....	241
Библиография .....	276
Summary .....	291

## Contents

Acknowledgments.....	7
Introduction.....	8
<b>CHAPTER I: KABBALAH, ALCHEMY, AND THEIR INTERACTIONS</b>	
1. Alchemy: some basic characteristics .....	19
2. Jewish Alchemy: a historical overview .....	24
3. The Doctrine of Sefirot.....	30
4. Alchemical issues in Jewish mystical literature .....	40
5. Kabbalah and Alchemy: similarities and differences .....	60
6. Christian kabbalistic alchemy.....	64
<b>CHAPTER II: «AESH MEZAREPH»: TEXT AND CONTEXT</b>	
1. «Aesh mezareph»: to the history of publication.....	69
1.1 «Kabbala Denudata» and «Aesh mezareph».....	69
1.2 Supposed original text of the treatise .....	71
1.3 Ch. Knorr von Rosenroth: Hebraist, editor, and translator.....	74
2. «Aesh mezareph», its author and time of composition .....	76
2.1 Time of composition.....	76
2.2 Problem of authorship.....	78
3. «Aesh mezareph» in the 18 <sup>th</sup> –19 <sup>th</sup> centuries: translations and commentaries.....	81
4. «Aesh mezareph» and scholarship.....	87
<b>CHAPTER III: «AESH MEZAREPH»: AN ANALYSIS OF THE TEXT</b>	
1. Kabbalistic alchemy in «Aesh mezareph»: main principles and methods .....	89
2. Kabbalistic-alechemic concepts .....	96
2.1. Basic features of alchemy and their relationship to Kabbalah .....	96
2.2. Correspondances between Sefirot and metals .....	97
2.3. Metals and substances .....	102
3. Astrological concepts in «Aesh mezareph».....	119
4. Linguistic mysticism.....	126
<b>CHAPTER IV. «AESH MEZAREPH» AND ITS PLACE WITHIN KABBALISTIC AND ALCHEMIC TRADITIONS</b>	
1. «Aesh mezareph» and Jewish Kabbalah .....	130
2. «Aesh mezareph» and non-Jewish Alchemy .....	148
Conclusions.....	164
Notes .....	169
Appendix I: Russian translation of «Aesh mezareph».....	209
Appendix II: Latin text of «Aesh mezareph» .....	241
Bibliography .....	276
Summary.....	291

## Благодарности

Я хотел бы выразить глубокую благодарность всем тем, кто различным образом помогал мне в работе над данной темой, а также способствовал розыскам редких книг и рукописей по всему миру: Linda Gerstein, George Gerstein (Philadelphia), Hans Thomas Hakl (Graz), Cis van Heertum (Amsterdam), Evan Mawdsley (Glasgow), Torsten Rüting (Hamburg), кн. Р.М. Капланову ל"ר (Москва), М.М. Каспиной (Москва), В.Л. Рабиновичу (Москва), Е.Б. Смагиной (Москва), А.В. Смирнову (Москва), М. Шнейдеру (Иерусалим), Ж.П. Шурановой (Москва), М.И. Эндель (Москва).

Я особо признателен сотрудникам Библиотеки Гершома Шолема при Национальной и Университетской Библиотеке (Иерусалим), без богатейших фондов которой данная работа была бы едва ли возможна, а также Центру восточной литературы Российской государственной библиотеки, Отделу рукописей Университета Глазго, Библиотеке герметической философии (Амстердам) и лично г-ну Йосту Ритману, Центру рукописей Шёнберга при Библиотеке Пенсильванского университета и лично Л. Шёнбергу. А также всем остальным, кто меня поддерживал или не мешал мне работать.

*Кристиану Кнорру фон Розенроту (1636–1689) и Гершому Шолему (1897–1982), чьи находки и догадки побудили меня искать ответы на некоторые из вопросов, ими же и поставленных.*

## **Введение**

Обращаясь к истории эзотеризма – особой сферы человеческой мысли и опыта, интенсивное изучение которой началось во второй половине XX столетия<sup>1</sup>, – мы можем увидеть, что наиболее интересными для анализа сущности этого феномена объектами часто оказываются не более или менее четко зафиксированные и освященные традицией учения, но сравнительно малозаметные и малоизвестные доктрины, находящиеся на стыке двух или нескольких «больших» эзотерических школ (таких как алхимия, неонаександрийский герметизм, астрология) или мистических течений, связанных с той или иной религиозной системой (например, иудейская каббала, христианская теософия)<sup>2</sup>. Изучение истории этих движений «смешанного» типа, маргинальных по отношению к «большим» школам, а также их литературы часто позволяет высветить очень важные, подчас неожиданные стороны истории эзотеризма. Иногда представители одной традиции, воспринимая отдельные элементы другой как близкие или даже как свои собственные, давали им оригинальные интерпретации, анализ которых может позволить составить более полную и точную картину той традиции, из которой они были заимствованы. Так произошло, например, с явлением, получившим название «христианская каббала». В XV–XVII вв., в русле общего роста интереса к еврейской традиции, некоторые христианские ученые, богословы, философы особенно заинтересовались еврейскими мистическими доктринами. Христианские каббалисты использовали их в собственных учениях, полагая, что основные положения этих доктрин уже содержались в том изначальном откровении, из которого выросли все религии, в том числе – христианская. При этом они давали некоторым еврейским концепциям такие толкования, которые присутствовали в самой еврейской каббале, но по тем или иным причинам оставались маргинальными и малозаметными; кроме того, они привлекали внимание к текстам и фрагментам тек-



стов, которые также не были столь популярны собственно в еврейской традиции (некоторые из этих текстов и дошли до нас лишь в латинских переводах, выполненных этими христианскими авторами)<sup>3</sup>. Христианская каббала, значительно повлиявшая на развитие европейской религиозной и философской мысли последних пяти веков<sup>4</sup>, в сущности инициировала и возникновение в начале XX в. науки о собственно еврейском мистицизме, во многом определив и ее методологию. По признанию Г. Шолема, родоначальника научных исследований в этой области, именно со знакомства с трудами христианских каббалистов К. Кнорра фон Розенрота и Ф.Й. Молитора начались его собственные занятия этой темой. Существенно также, что по мнению ряда ученых (С. Вассерстром, Х.Т. Хакль), именно исследования еврейской мистики в первой половине XX в. стали пионерскими в области изучения эзотеризма в целом; в 1950–1970 гг. они дали толчок к возникновению научных направлений, рассматривавших эзотеризм как самостоятельное явление в интеллектуальной истории Европы (например, работы Д.П. Уокера, Ф.А. Йейтс, М.Элиаде, А. Февра и др.)<sup>5</sup>.

В истории еврейской мысли существует одно не просто малоизученное, но практически не замеченное явление, которое мы будем называть «каббалистической алхимией». В книге будет предпринят анализ этого «пограничного» феномена, находящегося на стыке двух эзотерических систем, – еврейской каббалы (являющейся частью иудаизма) и алхимии (традиции, прямо не связанной ни с какой конкретной религией, но в каждой из них определенным образом окрашенной), – феномена, к тому же получившего известность в основном благодаря еще одной эзотерической традиции «смешанного» типа – христианской каббале.

Отдельные упоминания о евреях, занимавшихся алхимией и даже писавших алхимические сочинения, рассеяны по общим работам об истории алхимии, иудаизма, еврейского народа, энциклопедиям и т.д., однако вопрос об отношении еврейской каббалы к алхимическим проблемам в них практически не затрагивается. В XIX в. среди большинства основоположников «науки о еврействе» (*Wissenschaft des Judentums*) бытовало резко отрицательное отношение как к каббале, так и к алхимии. В результате в научной среде сложилось убеждение, выраженное в категорическом заявлении известного еврейского историка и библиографа М. Штайн-

шнайдера: «Каббала, насколько мне известно, ничего не говорит об алхимии»<sup>6</sup>. Исключением можно считать одного из самых ревностных сторонников еврейского Просвещения (Гаскалы) из Галиции, общественного деятеля и писателя Шломо Рубина (1823–1910). Этот неутомимый борец за «новое еврейство» и поклонник Спинозы значительную часть своих написанных на иврите книг и брошюр посвятил описанию разного рода мистических течений и сект, древних и новых (каббала, манихейство, зороастризм и т.д.), причем он не ограничивался их осуждением, но пытался серьезно вникнуть в их учения. Одну из своих книг (ныне совершенно забытых) он посвятил алхимии. Эта книга с претенциозным вторым латинским названием «*Al-Kimia sive Lapis Philosophorum*»<sup>7</sup> содержит самый разнообразный материал не только по истории алхимии, но и о верованиях древних народов, магии, современных автору физико-химических теориях и пр. В ней приводятся также различные сведения о занятиях Великим Деланием среди евреев<sup>8</sup>, причем некоторые данные, ему доступные и им обнародованные, впоследствии нигде не упоминаются. Вместе с тем, книгу Рубина едва ли можно рассматривать как научное исследование: это прежде всего источник, а не аналитическая работа.

Так или иначе, уже в статье, написанной в самом начале XX в. М. Гастером для американской «Еврейской энциклопедии» (1901), содержится много ценных сведений о занятиях алхимией среди евреев и о сочинениях по алхимии на иврите (в основном переведенных с других языков)<sup>9</sup>. Вместе с тем, все известные попытки как-то связать каббалу с алхимическим учением Гастер считает принципиально нееврейским занятием, распространенным лишь среди христианских эзотериков начиная с эпохи Ренессанса. Отвергая существование собственно «еврейской алхимии», Гастер утверждает, что нет ни одного оригинального и написанного на иврите древнего алхимического трактата<sup>10</sup>. Однако сам он несколько противоречит собственным безапелляционным заявлениям на сей счет, подробно анализируя в своей статье различные псевдо-эпиграфические сочинения, а также редкие средневековые алхимические рукописные сборники, написанные на иврите<sup>11</sup>. Сходная позиция – непризнание самостоятельной традиции восприятия, развития и истолкования алхимических учений в еврейской среде – характерна и для энциклопедической статьи Б. Сулера в не-

мецкой «Encyclopedia Judaica» (1928), хотя в других версиях его статьи, вошедших в израильскую энциклопедию (1951 (ивр.), 1971 (англ.)), и содержатся некоторые сведения об интересе евреев-каббалистов к алхимическим проблемам<sup>12</sup>.

Пожалуй, единственным исследователем, специально занимавшимся вопросом о соотношении между каббалой и алхимией, был основоположник науки о еврейской мистике Гершом Шолем (1897–1982). Уже в середине 1920-х гг. он написал ряд статей на эту тему, пытаясь рассмотреть ее систематически и выявить основные тексты каббалы, в которых встречаются алхимические концепции<sup>13</sup>. В 1925 г., вскоре после переезда из Германии в Палестину, Шолем выступает перед членами профсоюза «Халуцей а-мизрах» («Пионеры Востока») с докладом на тему «Алхимия и каббала». Сам факт подобного выступления ученого перед людьми, далекими от науки, указывает на то значение, которое он придавал тогда этой теме. В докладе (более уместном в университетской аудитории) Шолем говорит о сходстве целей каббалы и «духовной алхимии», но принципиальной разнице между их символическими системами, а также о роли христианской каббалы в попытках содинить еврейскую каббалу с алхимией<sup>14</sup>. Тогда же он вступает в полемику с известным историком религии Робертом Айслером по вопросу о еврейской алхимической терминологии и литературе<sup>15</sup>. По всей видимости, в 1920-х гг. тема взаимоотношений между каббалой и алхимией была одной из главных для молодого Шолема, только начинавшего в то время свои исследования еврейской мистики<sup>16</sup>.

Принято считать, что в дальнейшем интерес Шолема к темам, которыми он занимался в 1920-е годы, угас. Действительно, с 1926 г. и до второй половины 1970-х гг. мы едва ли встретим в многочисленных трудах ученого упоминания об алхимии, хотя, по его собственным словам, он продолжал изучать алхимические рукописи по крайней мере до середины 30-х годов<sup>17</sup>. В этой связи приобретает особый интерес обнаруженная в конце 1990-х гг. австрийским исследователем Х.Т. Хаклем публикация Шолема «Алхимия и каббала», появившаяся в 1928 г. в чрезвычайно редком журнале «Алхимические листки», редактором которого был известный издатель оккультной литературы В.О. Барт (эта статья отсутствует во всех библиографиях трудов Шолема и в его личной библиотеке в Иерусалиме, она не цитируется ни в одном научном издании)<sup>18</sup>. Статья

является несколько сокращенной (и отчасти искаженной издателями) версией публикации Шолема 1925 года, однако само ее появление в специальном алхимическом журнале показывает, что в те годы Шолем придавал особое значение своим исследованиям в этой области<sup>19</sup>.

В начале 1970-х годов, когда в Иерусалиме готовилось издание фундаментальной и по сей день наиболее полной «Еврейской энциклопедии» на английском языке, Шолем написал для нее десятки статей о самых разных аспектах еврейского мистицизма<sup>20</sup>. Однако, как это ни удивительно, он не предложил для нее своей статьи про алхимию, и издатели воспользовались старой статьей Б. Сулера из немецкой энциклопедии 1928 г. Казалось бы, это должно было свидетельствовать о том, что ученый полностью утратил интерес к этой теме. Однако во второй половине 1970-х гг. Шолем вновь обращается к столь интересовавшему его в молодости предмету. В результате появляется объемистая публикация – «Каббала и алхимия» – подготовленная для ежегодной конференции общества «Эранос» в Асконе (Швейцария) и вышедшая затем отдельной книгой<sup>21</sup>. В первых ее строках патриарх иудаики писал: «Юношеская храбрость, а возможно и сумасбродство, все же не остаются без награды. Около пятидесяти лет назад я писал в одной из моих первых больших работ о каббале на тему, которую вновь собираюсь поднять и проанализировать сейчас, став более начитанным, а быть может и более умным, и уже приблизившись к концу своей научной карьеры...»<sup>22</sup>. В этом исследовании Шолем приводит и анализирует значительное количество новых фактов о связях между каббалой и алхимией в Средние века и в Новое время, о параллелях между еврейской и нееврейской алхимией и, самое главное, об алхимических темах в каббалистической литературе.

Собрав столь огромный материал, Шолем, однако, воздерживался от того, чтобы видеть в нем свидетельство существования некоего целостного феномена, который можно было бы назвать каббалистической алхимией. Он утверждал, что алхимия всегда была для каббалы чем-то маргинальным, в историческом отношении малозначительным, признавая возможность лишь ограниченного влияния на каббалу алхимического символизма<sup>23</sup>.

Позиция Шолема по этому вопросу выглядит достаточно парадоксальной (что отмечает и современный немецкий исследователь А. Кильхер)<sup>24</sup>, поскольку как раз его исследования служат

наиболее весомым доказательством наличия устойчивого и творческого интереса к алхимии со стороны целого ряда каббалистов, результатом которого явилось возникновение каббалистико-алхимического учения. Возможно, «молчание» Шолема объяснялось его личным отношением к некоторым темам, относительно которых он предпочитал воздерживаясь от открытых суждений<sup>25</sup>. Как и в некоторых других случаях (например, экстатической каббалы Авраама Абулафии), стремление Шолема ограничиться лишь перечислением голых фактов могло быть связано с намеренной стратегией, избранной им в связи с его пониманием современного мира и человека в нем. Шолем считал, что сегодня, когда непосредственное (мистическое) общение со Священным невозможно<sup>26</sup>, соприкасаясь с наиболее существенными проблемами бытия, необходимо совершать акт внутреннего самоограничения, перестать искать проявления сакрального в исторических событиях и сосредоточиться на филологическом анализе книг и рукописей... и, таким образом, «научиться говорить с божественным на единственно возможном в наши времена языке»<sup>27</sup>. Позиция «жреца-филолога», занимаемая Шолемом, существенно отличалась от взглядов, к примеру, хорошо знакомого ему по конференциям «Эранос» Мирчи Элиаде, который пытался раскрыть священные знаки и символы (считая это раскрытие возможным) в своих научных, популярных и литературных произведениях (в том числе, об алхимии), полагая, что «интервенция *сакрального* в мир всегда закамуфлирована в череду “исторических форм”, в явления, которые ничем не отличаются, *по видимости*, от миллионов других космических или исторических явлений»<sup>28</sup>.

Значительное внимание роли евреев в истории алхимии уделял и известный арабист, этнограф и антрополог Рафаэль Патай (1910–1996). Уже в первом издании израильской «Еврейской энциклопедии» (1951) он поместил развернутую статью об алхимии<sup>29</sup>, однако важнейшим вкладом в изучение этой проблемы стала опубликованная им незадолго до смерти антология «Еврей-алхимики» (1994), в которой подробно рассмотрена роль евреев в алхимической традиции с эллинистических времен и до XX в.<sup>30</sup> Патай утверждает, что «во все века алхимия была среди евреев важным занятием, сравнимым с медициной»<sup>31</sup>. «Преобладавшее среди еврейских ученых отношение к той роли, которую сыгра-

ли евреи в истории алхимии, – пишет он, – отражает бытовавшее сто лет назад в науке отношение к еврейской мистике... Еврейские ученые принижали значение мистики, дистанцировались от нее и стремились показать, что они настоящие, просвещенные “европейцы”, огульно охаивая каббалу как течение [в иудаизме] и ее литературу»<sup>32</sup>. Собрав богатейший материал, Патай, в сущности, реконструирует историю еврейской алхимии примерно с III в. н.э. (хотя, как показал М. Идель, интерес к алхимии у евреев начинает проявляться по крайней мере на несколько веков раньше<sup>33</sup>). Изучив огромный материал, Патай делает вывод о том, что «королевским искусством» занимались в подавляющем большинстве еврей-сефарды, а не ашкеназы<sup>34</sup>.

Патай не ставил перед собой задачи собрать свидетельства именно о евреях-каббалистах, практиковавших алхимию или писавших о ней, но все же он обобщил значительный документальный материал и на эту тему. К сожалению, он практически не комментирует приводимые им тексты, и даже в авторских примечаниях и научном аппарате содержатся неточности и ошибки. Это касается, в частности, главы о трактате «Эш мецарэф» («Огонь плавильщика»), включающей в себя перевод примерно половины его текста<sup>35</sup>. Перевод этот, как и другие переводы в книге Патая, относящиеся к нашей теме, часто не отвечают критериям научного перевода и содержат неточности<sup>36</sup>.

Необходимо сказать несколько слов и о недавно вышедшей книге Артуро Шварца «Каббала и алхимия: эссе об общих архетипах»<sup>37</sup>. Ее автор – историк, искусствовед и поэт, специалист по дадаизму и сюрреализму. Он посвятил изучению каббалы и алхимии свыше пятидесяти лет, но, не будучи профессиональным филологом и специалистом в области иудаики, написал сочинение действительно эссеистическое, культурологически-психоаналитического характера. Подход Шварца тенденциозен и основан на специфическом понимании алхимии и каббалы как сугубо духовных практик<sup>38</sup>. Хотя этому автору и удалось собрать немало интересных фактов и цитат для обоснования своего тезиса о глубинном сродстве двух традиций, его работу едва ли можно рассматривать как научное исследование; вместе с тем, в ней содержатся ценные наблюдения относительно алхимического и каббалистического символизма.

О возможных связях между алхимией и каббалой, особенно в ее христианской версии, пишут и некоторые исследователи истории тайных обществ и организаций XVII–XIX вв. Так, известный историк «теоретического» масонства и оккультных организаций Карл Фрик достаточно подробно останавливается на этой теме в своей книге «Просветленные», посвящая отдельную главу зольцбахским христианским каббалистам конца XVII в. и трактату «Эш мецареф»<sup>39</sup>. Однако Фрик не добавляет в своей работе практически ничего нового к тому, что уже сказано на эту тему Шоломом (он либо цитирует шоломовскую «Алхимию и каббалу», либо просто пересказывает ее).

Наконец, тему «каббалистической алхимии» затрагивает немецкий филолог А. Кильхер в своих работах, посвященных восприятию каббалы в европейской культуре<sup>40</sup>. В них он подробно рассматривает представления о каббале и некоторых каббалистических учениях в европейской алхимии и христианской каббале XVII в.

Учение христианских каббалистов об иерархическом устройстве мироздания и о всеобщей символической и магиико-теургической взаимосвязи, в основе которой лежало представление об универсальном соответствии сущностей разного порядка (*analogia entis*), постигаемом при помощи искусства комбинаций (*ars combinatoria*), действительно, многое заимствовало из еврейской каббалы. В этом смысле тезис Шолома о том, что взаимодействие между алхимией и христианской каббалой было намного более тесным и результативным, чем между алхимией и каббалой еврейской, кажется совершенно верным. Вместе с тем, на наш взгляд, не следует сбрасывать со счетов те примеры подлинно творческого синтеза еврейской каббалы и алхимии, которые нам известны, и прежде всего – идеи, нашедшие отражение в каббалистико-алхимическом трактате «Эш мецареф»<sup>41</sup>.

Внимательное изучение источников показывает, что во многих еврейских (философских, натурфилософских, энциклопедических и пр.) сочинениях Средних веков и Нового времени обсуждаются специальные алхимические проблемы. Мы знаем и о еврейских мыслителях (в том числе каббалистах), интересовавшихся алхимией и даже ее практиковавших. Наконец, есть случаи реального использования алхимических идей в каббалистических сочинениях,

интерпретации еврейских мистических доктрин в алхимическом ключе, использования специфических еврейских герменевтических практик при рассмотрении алхимических проблем и т.д. Именно концепции, которые содержатся в текстах последнего типа и являются результатом синтеза элементов двух традиций – каббалы и алхимии, – мы будем называть каббалистическо-алхимическими.

Хотелось бы подчеркнуть, что данная книга – это вовсе не история «еврейской алхимии». Мы не собираемся анализировать в ней «еврейский вклад» в алхимию, десятки, если не сотни рукописей и опубликованных книг еврейских авторов (на самых разных языках), а также фрагменты в сочинениях европейских и арабских алхимиков, связанных с еврейской тематикой... Эта задача потребовала бы огромной работы, совершенно не нужной в рамках поставленной в данном исследовании задачи, – рассмотреть проблему соотношения каббалы и алхимии в целом и каббалистической алхимии – в частности. Дело в том, что подавляющее большинство упомянутых еврейских алхимических и околоалхимических текстов... никак не связаны с каббалой! Круг же относящихся к данной проблеме источников очень узок: это книги, часто вышедшие единственным изданием несколько веков назад и сохранившиеся в считанных экземплярах, рукописи, о которых мы знаем лишь из цитат в более поздних текстах, и т.д.

В основу книги положен, вероятно, наиболее представительный источник каббалистической алхимии – анонимный трактат «Эш мецарэф». Несмотря на то, что его оригинальный ивритский текст до сих пор не обнаружен, он сохранился в латинском переводе, в виде отдельных фрагментов, которые были опубликованы в 1-м томе антологии «Kabbala Denudata» (Зульцбах, 1677) христианским каббалистом и гебраистом Кристианом Кнорром фон Розенротом (1636–1689). В книге впервые публикуется реконструированный нами по оригинальной публикации латинский текст трактата и его комментированный русский перевод. Предпринят анализ взглядов автора «Эш мецарэф» и сопоставив его с еще целым рядом каббалистических текстов, мы пытаемся выделить основные особенности алхимико-каббалистического мировоззрения, обозначить черты сходства и различия между этими двумя эзотерическими традициями. Кроме того, поскольку алхимико-каббалистические идеи, содержащиеся в этом трактате, были впослед-



твии с исключительным энтузиазмом восприняты христианскими каббалистами и алхимиками, мы рассмотрим поднимаемые в нем проблемы с точки зрения его христианских комментаторов.

Необходимо отметить, что среди работ, посвященных эзотерическим течениям и их сравнительному изучению, лишь немногие опираются на скрупулезное изучение письменных источников. Явно недостаточно критических изданий текстов и их научных переводов. Вместе с тем, как правило, тексты европейского эзотеризма последних веков не только крайне малодоступны, но и имеют сложную редакционную судьбу (многие сохранились в различных версиях и переводах, так что иногда сложно установить не только первоначальную версию – она может попросту не сохраниться – но даже язык оригинала), а потому любой попытке теоретического описания той или иной системы взглядов должен предшествовать детальный текстологический анализ источников. К сожалению, таковой проводится очень редко<sup>42</sup>.

При работе с концепциями и источниками, относящимися к области «эзотерического знания», особенно остро встает проблема методологии: ведь еще сравнительно недавно эти темы вообще оставались за рамками научных исследований. К сожалению, авторы как отечественных, так и во многом зарубежных работ обычно пренебрегают четкими методологическими принципами и научным критицизмом, заменяя их пафосом либо осуждения, либо безоговорочного признания. Рассматривая проблему соотношения каббалы и алхимии, мы во многом опираемся на принципы историко-критической школы изучения каббалы (Г. Шолем, И. Тишби, Й. Дан) и ее методы работы с еврейскими каббалистическими текстами, с учетом нового подхода к еврейской мистике, разработанного Моше Иделем (сам ученый называет его «феноменологическим»)<sup>43</sup>. В работах Иделя, построенных на солидной текстологической базе, основное внимание уделяется не истории каббалы, но существовавшим в ней на протяжении долгого времени характерным концепциям и тенденциям, которые анализируются в сопоставлении с элементами учений других религиозных традиций и школ. Идель полагает, что «лишь гармоничное сочетание текстологического и сравнительного подходов к каббалистическому материалу может способствовать лучшему выражению уникальной природы некоторых каббалистических идей»<sup>44</sup>. Обращая внима-

ние на оставшиеся вне поля зрения ученых тенденции в еврейской мистике (в их числе и интерес к алхимической проблематике), Идель стремится использовать современные идеи сравнительного религиоведения и феноменологического изучения религий, чтобы интегрировать исследования каббалы в контекст более широкого обсуждения мистических проблем.

Кроме того, на наш взгляд, при изучении данной проблематики полезно учитывать принципы и методы школы сравнительно-религиоведческого анализа, разрабатываемые в последние годы для изучения западноевропейских эзотерических течений и феноменов. Мы имеем в виду прежде всего исторический подход Антуана Февра, рассматривающего западный эзотеризм не как цепочку «тайных традиций», связанных между собой и порождающих друг друга (такое представление было распространено в науке уже в XIX в. и существует и по сей день), но скорее как набор специфических «форм мысли», «мировоззренческих схем» («patterns of thought») <sup>45</sup>. В том, что касается интерпретации эзотерических учений, представляется существенной методология так называемого «эмпирического подхода» В. Ханеграаффа <sup>46</sup>. При этом анализ каббалистических и алхимических материалов и их сопоставление в нашей работе основываются прежде всего не на типологическом сходстве между элементами этих систем, но на реальных исторических случаях контакта между традициями, зафиксированных в сохранившихся текстах.

Изучение подобных проблем, находящихся как бы на стыке разных дисциплин и культур, может представлять особый интерес для понимания их истории. В эзотерических течениях «смешанного» типа известные идеи и факты подчас предстают в совершенно неожиданной перспективе, в новых аспектах, которые не были разработаны в самой исходной традиции, были ею не замечены либо же намеренно сокрыты. В таких пограничных областях, каковой является и каббалистическая алхимия, происходит как бы взаимное отражение различных систем, и ее изучение обогащает нас не только информацией об этой малоизвестной синкретической школе еврейской натурфилософии, но и о тех традициях, элементы которых она в себе объединила: алхимии (христианской, еврейской, арабской), каббалы, христианской каббалы, астрологии, магии.

## **ГЛАВА I. КАББАЛА И АЛХИМИЯ: ИСТОРИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДВУХ ТРАДИЦИЙ**

Каббала (от ивр. «получение», «принятие») – эзотерическое еврейское учение, сочетающее в себе элементы мистики, магии, теософии, философии, религиозной этики и т.п.<sup>47</sup>. Обычно считают, что первые собственно каббалистические тексты появляются в XII – начале XIII в., хотя и восходят к еврейской мистике более раннего периода, однако среди ученых нет единства мнений относительно хронологических рамок этой традиции. Столь же непросто обстоит дело с алхимией. Это древняя традиция, восходящая по крайней мере к эллинистическим временам (для средиземноморской цивилизации первые тексты относятся ко II в. до н.э.; примерно тогда же возникают китайская<sup>48</sup> и индийская алхимия)<sup>49</sup>. Учения обеих традиций, каббалистической и алхимической, представляют собой сложные многоуровневые системы, к тому же обладающие значительным внутренним разнообразием, проявившимся во взглядах многочисленных школ и течений. Поэтому в приводимом ниже описании этих традиций найдут отражение лишь те элементы их учений, которые имеют непосредственное отношение к теме данной работы, т.е. встречаются в каббалистико-алхимических текстах.

### **1. Алхимия: основные характеристики**

Алхимии приписывают самые разные цели. Во-первых, как обычно полагают, это искусство превращения «грубых» металлов в золото и серебро, увеличения веса золота, изготовления драго-

ценных камней, всякого рода тинктур и снадобий и, разумеется, эликсира для продления жизни. Поскольку последние цели считались, вероятно, наиболее значимыми, большинство алхимиков (в частности, евреев) были одновременно врачами. Вот какое определение давали алхимии сами ее адепты: «Алхимия есть непреложная наука, работающая над телами с помощью теории и опыта и стремящаяся путем естественных соединений превращать низшие из них в более высокие и более драгоценные видоизменения» (Роджер Бэкон, XIII в.); «С ее [алхимии. – *К.Б.*] помощью включенные в минералы металлы, пораженные порчей, возрождаются – несовершенные становятся совершенными» (Альберт Великий, XIII в.)<sup>50</sup>. А вот какое определение дает французский алхимик XIV в. Никола Фламель в своей «Книге прачек»: «Алхимия есть часть естественной философии, самой необходимой составной частью которой является искусство, которому нет равных. Искусство это позволяет превращать все драгоценные, но несовершенные камни в истинно совершенные, сообщать подлинное здоровье всем больным человеческим телам, трансмутировать металлы в истинные *солнце* и *луну*<sup>51</sup> с помощью некоего универсального лекарства...»<sup>52</sup>. По словам Халида ибн Язида, «наше Снадобье преобразует несовершенные металлы, и тот, кто однажды достиг его совершенства, ни в чем уже не будет иметь нужды»; как добавляет Филалет Космополит, тот, кто получил философский камень, «обладает универсальным снадобьем для продолжения жизни и излечения всех болезней»<sup>53</sup>. Вполне понятно, почему алхимию часто называли «универсальной медицинской», подчеркивая «лечебную» задачу алхимического искусства.

Существует и другой, духовный аспект алхимии, в основе которого лежит определенная теория. Цель духовной алхимии – трансформировать не столько материальные, сколько духовные сущности, и прежде всего – очистить и привести к совершенному состоянию душу самого человека. Таким образом, объект алхимической деятельности в этом случае – душа адепта. Этот подход исходит из представления о единстве природы, о том, что в основе всех видимых форм материи (минеральных, растительных, животных или человеческих) лежит единая субстанция, все они суть проявления этой субстанции и, следовательно, все болезни (как металлов, так и людей) имеют общую природу и сходный путь излечения. В принципе, подобные взгляды восходят к самым ранним алхимичес-

ким текстам, в частности – к идеям знаменитой родоначальницы алхимии эпохи эллинизма Марии Еврейки<sup>54</sup>. В духовной алхимии теория и практика неразрывно связаны друг с другом, это особый тип мировосприятия, основанного на переживаемом опыте внутренней трансмутации<sup>55</sup>, а потому алхимию вполне можно назвать «физикой воскрешения» (Анри Корбэн) или духовного пробуждения, цель которой – не обретение физического золота, но так называемое «золотое постижение» (*aurea apprehensio*)<sup>56</sup>.

По словам К.Г. Юнга, «с древнейших времен алхимия имела два лица: с одной стороны, это была практическая химическая работа в лаборатории, с другой – психологический процесс, протекающий отчасти сознательно, отчасти посредством бессознательного проецирования, наблюдаемый в различных преобразованиях материи»<sup>57</sup>. Известно, что Юнг повсюду обнаруживал параллели между «трансмутацией металлов и одновременной психической трансформацией алхимика», однако и у самих алхимиков можно найти многочисленные примеры подобных интерпретаций. К примеру, крупнейший алхимик эпохи эллинизма Зосима Панополитанский говорил, что «золото сопровождает того, кто руководствуется разумом, поскольку разум – хозяин золота... Кто доверяет разуму, увидит золото перед глазами своими... Духовный человек, тот, кто знает себя, ничего не достигает посредством магии... Его единственная цель – найти себя... Если ты откроешь наши сокровища [т.е. знание себя], оставь золото тем, кто хочет себя разрушить»<sup>58</sup>. Алхимик и христианский каббалист Генрих Кунрат (1520–1610) учил, что алхимическая работа имеет мистический характер и происходит в душе адепта<sup>59</sup>. Не менее известный адепт алхимии и теоретик розенкрейцества Роберт Фладд (1574–1637) называл работу по превращению грубых металлов в золото «*chymia vulgaris*» и ставил ее намного ниже духовной трансформации самого адепта<sup>60</sup>.

Вместе с тем, было бы неправильно совершенно отвергать «оперативную» составляющую алхимического Делания либо как результат «извращения» первоначальной традиции, либо как нечто, имеющее сугубо символическое значение<sup>61</sup>. Действительно, многие исследователи и интерпретаторы алхимии часто склонны преувеличивать ту или иную из ее сторон. Как отмечает Шолем, уже с середины XIX в. в исследованиях об алхимии и ее связях с мистицизмом начинают доминировать два направления: одно

исходит из сугубо исторической точки зрения (Э. фон Липпман, Л. Торндайк), другое же видит в алхимии лишь учение о духовном совершенствовании человека и человечества (Э. Хичкок, Х. Зильберер и др.). Известно также, что противники алхимии всячески подчеркивают сугубо материальные, корыстные цели ее адептов, утверждая, что вся их деятельность была построена на невежестве и/или обмане. С другой стороны, апологеты алхимии часто утверждают, что она вообще не преследовала никаких материальных целей, являясь сугубо духовным учением, а весь «химический» ее пласт надо понимать исключительно аллегорически<sup>62</sup>. Именно такое убеждение лежит в основе известной книги Титуса Буркхарта<sup>63</sup>, а также исследований Мирчи Элиаде, посвященных в основной восточной алхимии<sup>64</sup>. Впрочем, Элиаде и не скрывал, что в древних металлургических техниках и алхимических текстах его интересовало лишь присутствие метафизических ценностей и сотериологических идей, и в этом контексте вполне здравым выглядит, к примеру, следующее его соображение: «Алхимия никогда не была предхимией, то есть элементарной наукой и эмпирической практикой; такую оценку она получила, только когда духовный горизонт, на котором родились традиционные техники, ушел в тень, когда человек очнулся на других горизонтах – среди “законов материи” – и, исследуя древние тексты в свете этой новой перспективы, нашел в них, естественно, рудименты “научных наблюдений” и “лабораторной практики”»<sup>65</sup>. Во многом к сходной трактовке, хотя и исходя из совершенно иных оснований, тяготеет и К.Г. Юнг<sup>66</sup>. Вместе с тем, никоим образом не преуменьшая значения «духовной», инициатическо-сотериологической стороны алхимии, необходимо отметить, что вместе с так называемой «материальной» стороной, они представляли собой элементы единого мировоззрения, в котором были равно необходимы и статические («духовные», «вневременные», «метафизические»), и динамические («материальные») элементы. Хотя у тех или иных алхимиков или в различных алхимических текстах и могло уделяться большее внимание одному из этих аспектов, для алхимии в целом характерен универалистский, холистический подход к целям алхимической работы, позволявший ее адептам равным образом заботиться об исцелении всех сфер бытия (именно в этом состоит задача «универсального врача», согласно Парацельсу)<sup>67</sup>.

Разумеется, алхимия включает в себя и описания сложных, детально разработанных практических приемов работы с «грубыми», «нечистыми» веществами для их очищения и трансмутации в вещества «чистые» и «благородные». «Великое Делание», как правило, состоит из нескольких стадий, в свою очередь содержащих в себе несколько отдельных ступеней-процессов. В объяснении деталей этих процессов в алхимической литературе нет единообразия, даже количество отдельных шагов или ступеней может варьироваться от семи до двенадцати и более. В самом общем виде алхимический процесс приготовления философского камня делится на 4 основные стадии: 1. «Черная» (лат. *nigredo*, греч. *melanosis*); 2. «Белая» (*albedo*, *leukosis*); 3. «Желтая» (*citrintitas*, *xanthosis*; с XV–XVI вв. эта стадия обычно не выделяется и включается в 4-ю); 4. «Красная» (*rubedo*, *iosis*)<sup>68</sup>. Как известно, философский камень предназначается в алхимии для очищения и совершенствования металлов. Технохимическая схема такого очищения разработана алхимиками исключительно детально и обычно включает в себя 12 шагов: обжиг или прокаливание (*calcinatio*), растворение (*solutio*), разделение (*separatio*), соединение (*conjunctio*), гниение (*putrefactio*), отвердевание (*congelatio*), ферментация (*fermentatio*), вознесение (*exaltatio*), умножение (*multiplicatio*) и проекция (*projectio*)<sup>69</sup>. У разных авторов схемы могут в большей или меньшей степени различаться. Так, Бернар Тревизан (XV в.) приводит в своей «Книге об Алхимии» такой их перечень: кальцинация, затвердевание, сгущение, растворение, переваривание, дистилляция, сублимация, осаждение, разложение, брожение, умножение, сушка<sup>70</sup>. Суммарную схему этих процессов предлагает исследователь Дж. Рид: 1. *кальцинация* (обжиг, превращение плавких веществ в неплавкие, в окислы, образование металлов, не подверженных изменениям, т.е. более «совершенных»); 2. *коагуляция* (*coagulatio*, затвердевание жидких веществ); 3. *фиксация* (*fixatio* или *fixatio*, превращение летучих веществ в нелетучие, придание им постоянства); 4. *растворение* (*solutio*, разделение веществ); 5. *варка* (*coctio*, нагревание на медленном огне); 6. *дистилляция* (*distillatio*, очищение жидкого вещества от примесей; обычно происходит в водяной бане Марии Еврейки); 7. *сублимация* (*sublimatio*, возгонка сухого вещества в закрытом сосуде); 8. *сепарация* (отделение взвесей от жидкости, фильтрация и сцеживание); 9. *размягчение* (*ceratio*, обращение твердого вещества в воскообразное, *cera*); 10. *ферментация* (брожение под воздействием тепла, медленное раз-

ложение нагретым воздухом); 11. *умножение* (добавление философского камня); 12. *бросание* (*proectio*, активное соприкосновение философского камня с трансмутируемым веществом)<sup>71</sup>.

Необходимо также учитывать, что в основе алхимической теории и практики лежит представление о единой неразрушимой первоначальной материи, заключающей в себе все формы и возможности проявления, а также концепция трех основных принципов, – «сера», «соль» и «меркурий» («ртуть»), – ответственных за определенные группы свойств, и четырех элементах, также представляющих определенные качества или свойства материи («земля», «вода», «воздух» и «огонь»)<sup>72</sup>. Знание взаимоотношений между этими принципами и элементами равнозначно для алхимика знанию всевозможных превращений первичной материи, а потому необходимо для осуществления целей Великого Делания.

Алхимия тесно связана с другими «тайными» науками, прежде всего – с астрологией, поскольку, по мнению алхимиков, каждый процесс и каждое вещество находятся в зависимости от определенного зодиакального созвездия и/или планеты<sup>73</sup>. Этот мотив играет важную роль и в текстах каббалистической алхимии, о которых мы будем говорить в дальнейшем. Особую проблему представляет соотношение между алхимией и магией. В принципе можно сказать, что они должны быть достаточно чужды друг другу, т.к. алхимия основана прежде всего на строгом знании рецептов и молитве, а не на призывании духов, однако нередко предпринимались попытки соединения двух этих систем. Вместе с тем, стоит подчеркнуть значение «богословского фактора» в алхимии, заключающегося в особом отношении к молитве, обязательном требовании праведности адепта; алхимический процесс может быть успешен лишь по благодати, дарованной свыше (в отличие от магической процедуры, целиком зависящей от «силы» и знаний адепта).

## 2. Еврейская алхимия: исторический экскурс

Говоря о соотношении между каббалой и алхимией, необходимо принять во внимание целый комплекс вопросов, связанных с ролью евреев, в том числе каббалистов, в истории алхимии, а также с распространением каббалистических идей в XV–XVIII вв. в нееврейской среде.



1. Во-первых, известно немало евреев, сыгравших в истории алхимии более или менее значительную роль. Так, древнейшим и наиболее почитаемым алхимиком эпохи эллинизма была Мария Еврейка, с которой связано немало легенд. Кроме того, многих ранних алхимиков современники и последующие поколения считали евреями. Христиане полагали, что евреям свойственно занятие алхимией, поскольку верили в алхимическое и магическое действие еврейских имен ангелов и демонов, букв еврейского алфавита и т.д. Евреям приписано авторство многих алхимических псевдоэпиграфов.

Вместе с тем, целый ряд евреев действительно занимался алхимией. Написанные ими алхимические сочинения не имеют никакой специфической еврейской окраски; терминология и идеи в них практически полностью заимствованы из арабской и латинской алхимических традиций<sup>74</sup>.

2. Известно также, что некоторые евреи-каббалисты интересовались алхимией, затрагивали в своих книгах алхимические темы и даже, возможно, пытались практиковать «Великое Искусство».

3. Наличие сочинений, авторы которых творчески сочетали в своем учении элементы каббалы и алхимии в форме некоторого синтеза, позволяет предположить существование традиции собственно каббалистической алхимии. Некоторые исследователи сомневаются в реальности подобного явления (Г. Шолем, М. Идель), другие предполагают его возможность (например, Р. Патай, А. Шварц).

4. Положение осложняется и тем фактом, что, начиная с XVI в., многие алхимики-неевреи стали использовать в своих текстах каббалистическую терминологию, заимствовать из каббалы отдельные идеи и символы, и постепенно в европейском эзотеризме две эти традиции стали практически отождествляться<sup>75</sup>.

Начать краткий обзор участия евреев в истории алхимии мне хотелось бы цитатой из одной из наиболее авторитетных современных работ по истории еврейской мысли – «Истории средневековой еврейской философии» профессора Колетт Сират. Уважаемый исследователь неоднократно упоминает об алхимии в своем фундаментальном труде, и всегда – с явно выраженным недоумением:

Эта наука, которая так часто фигурирует в арабских и христианских текстах, почти не представлена в средневековых еврейских сочинениях... Удивительно почти полное отсутствие сугубо алхимических текстов в еврейской традиции – до периода Ренессанса, когда некоторые латинские и арабские алхимические труды начали переводиться на иврит. Была ли сфера естественных наук столь очевидно связана с магической практикой, что все предпочитали держаться от нее подальше? Или такая практика казалась слишком опасной, чтобы представители религиозного меньшинства, которые и так часто жили под угрозой, отваживались ею заниматься? Ни в одном еврейском тексте нет информации на эту тему...<sup>76</sup>.

Однако при более глубоком изучении этого вопроса оказывается, что столь категорическая и пессимистическая оценка ситуации неверна, хотя легко понять ее происхождение: у нас не так уж много аутентичных сведений о еврейском вкладе в алхимию (по сравнению с количеством мифов и легенд на эту тему), а большинство сохранившихся текстов действительно носит вторичный характер (это в основном компиляции и переводы или даже переводы с переводов).

Занятия алхимией приписывались различным библейским персонажам во многих источниках, как еврейских, так и нееврейских. Намеки на эту науку обнаруживали и в Библии<sup>77</sup>, и в Талмуде: первым учителем алхимии считали Адама, после него в числе ее адептов видели Бецалеля, Ноя, Сима, Тувалкаина, Авраама, Моисея, Иакова, Давида, Соломона и большинство пророков<sup>78</sup>. Так, Моисею были приписаны трактаты «Diplois» (написанное по-гречески сочинение о том, как удваивать вес золота) и «Химия Моисея» (работа по металлургии)<sup>79</sup>; возможно, их автором был известный александрийский алхимик Моисей (о том, что он был евреем, свидетельствуют присутствующие в его текстах иудейские идеи и символы)<sup>80</sup>. К этой же группе текстов относится знаменитая «Восьмая Книга Моисея» (или «Ключ Моисея»), сборник рецептов, в котором упоминаются Авраам, Исаак, Иаков, иерусалимский Храм и т.п.; этот текст, содержащийся в Лейденском папирусе W (II–III вв. н.э.), стал основой для многочисленных магических «Ключиков» («Claviculae») средневековья<sup>81</sup>. Особенно много алхимических текстов при-

писывалось царю Соломону. Однако исторически достоверные случаи участия евреев в алхимической работе относятся лишь к первым векам н.э.

Сведения о евреях-алхимиках эпохи эллинизма можно найти в сочинениях Псевдо-Демокрита, Зосимы Панополитанского и в Лейденском папирусе W. В частности, уже у Псевдо-Демокрита (I в. до н.э. – I в. н.э.) мы встречаем утверждение о том, что именно евреям было дано знание алхимии: «Одни евреи достигли знания ее практики и описали и объяснили эти вещи тайным языком» («О собрании философов»). Этот же автор впервые упоминает имена реальных евреев-алхимиков<sup>82</sup>. Однако основным источником знаний об эллинистической алхимии служат труды Зосимы Панополитанского (III – нач. IV в.), называвшего себя учеником крупнейшего алхимика того времени – Марии Еврейки<sup>83</sup>. У Зосимы мы также встречаем заявления о решающей роли евреев в алхимическом искусстве, причем существенным для него было и безусловное превосходство священного языка евреев над остальными языками. Зосима признает, что все знание об алхимии он почерпнул «из книг евреев». Он столь часто ссылается на еврейских авторов (прежде всего – на Марию Еврейку), что в средневековой арабской алхимии сам он приобрел устойчивое прозвище «Зосима Еврей»<sup>84</sup>. К эпохе эллинизма восходит и традиция приписывать особую силу буквам еврейского алфавита, получившая впоследствии особое распространение в арабской алхимии второй половины I тысячелетия н.э.<sup>85</sup>, а затем и в средневековой христианской алхимии.

Первым реальным, историческим алхимиком западного мира была уже упоминавшаяся выше Мария Еврейка (Maria Hebraea), жившая в Египте в конце II – начале III в. н.э.<sup>86</sup>. Мария стала наиболее известным теоретиком алхимии того времени, давшим алхимическую интерпретацию учению об универсальной всепроникающей субстанции и ее превращениях. Кроме того, ею были разработаны многие технические процедуры алхимического процесса и изобретены инструменты, для него необходимые (в частности, используемая для медленного нагревания «ванночка Марии», «Balneum Mariae»). Сочинения Марии высоко ценились и в арабской, и в христианской алхимии средневековья. О ней слагались многочисленные легенды, однако есть и исторические под-

тверждения ее существования. По мнению Р. Патая, сохранившиеся в латинских и арабских переводах тексты Марии обнаруживают черты, характерные для еврейской литературы того времени (в частности, параллели с мидрашами)<sup>87</sup>.

В Средние века известны евреи-алхимики, писавшие по-арабски и приписывавшие свои сочинения арабским авторам; многие арабские трактаты переводились на иврит и наоборот. Так, один из наиболее известных алхимических текстов того времени – «Книга тайн Искусства» (или «Книга тайн алхимии», «*Liber Secretorum Artis*») – приписывался Халиду ибн Язиду (сыну халифа Халида I, жившему во 2-й пол. VII в.). В действительности это сочинение было изначально написано на иврите, затем переведено на арабский, с арабского – на латынь, и именно в латинской версии дошло до нас<sup>88</sup>. С другой стороны, алхимик Саид Абуфалах из Сиракуз (Абу Афлах аль-Саракусти, XI в.)<sup>89</sup>, сочинения которого сохранились лишь в ивритском переводе («Сэфер эм ha-мелех» и «Сэфер ha-гамар») и цитировались в более поздних еврейских книгах, был арабом<sup>90</sup>. Продолжаются споры о том, был ли евреем один из самых уважаемых средневековых алхимиков – Артефий (XII в.)<sup>91</sup>. По крайней мере один алхимический трактат приписывается Маймониду (1135/1138–1204)<sup>92</sup>. Так или иначе, подавляющее большинство сохранившихся средневековых алхимических текстов на иврите – это переводы с арабского и латыни (реже – с греческого языка)<sup>93</sup>. Примером может служить описанный М. Гастером обширный рукописный свод алхимических текстов (он называет его «*Bibliotheca alchemica Judaica*»), составленный в конце XVII в., но содержащий переводы на иврит классических средневековых арабских и латинских трактатов<sup>94</sup>. Вообще же взаимодействие между арабскими и еврейскими алхимиками было столь тесным, что в целом ряде арабских средневековых сочинений сам термин *kimija* («химия») производится от еврейского выражения «ибо от Бога» (כי מִיְיָ)<sup>95</sup>.

Один из наиболее известных испанских ученых евреев, принявших христианство, – Моше Сефарди, ставший в 1106 г. Петром Альфонси и прославившийся своей полемикой против иудаизма, был автором (не сохранившегося) сочинения, «открытого ангелом Разиэлем сыну Адама Шету (Сифу)», в котором описывалась трансмутация элементов и металлов<sup>96</sup>. Автором некоторых из алхимических сочинений, приписанных знаменитому испанскому тео-

логу и мистика Раймонду Луллию (Рамон Льюль; 1232–1316), был в действительности марран-алхимик Раймонд (Рамон) де Таррега (XIV в.), еретик и философ<sup>97</sup>. (Стоит отметить, что впоследствии, в XVI–XVII вв., алхимические псевдолуллианские трактаты переводились на иврит, что еще больше запутало ситуацию с алхимическим наследием *doctor'a illuminatissimus'a*<sup>98</sup>.) В XIII в. врач-еврей Яков бен Абба Мари Анатоли, лейб-медик императора Фридриха II Гогенштауфена, был практикующим алхимиком и поддерживал тесные контакты с алхимиками-христианами<sup>99</sup>. Обширными познаниями в алхимии обладал известный философ и полемист, главный раввин Алжира Шимон б. Цемах Дуран (1361–1444), автор трактата «Маген Авот» («Щит отцов»)<sup>100</sup>. Seriously интересовался алхимией и крупный итальянский философ и каббалист Йоханан Аллемано (1435 – ок. 1504), наставник Пико делла Мирандолы, сыгравший важную роль в развитии христианской каббалы<sup>101</sup>. Во многих руководствах по практической каббале упоминается «металлическое искусство» некоего р. Давида из Вены (XV в.), «извлеченное из еврейского языка».

Сохранилось немало свидетельств (более или менее исторически достоверных) о евреях-наставниках, обучавших христиан алхимической науке. В частности, как сообщается, таковых учителей имели знаменитый адепт алхимии француз Никола Фламель (ок. 1330–1418) и учитель Парацельса, немец Соломон Трисмозин (XV в.)<sup>102</sup>. В своих путевых заметках Трисмозин сообщает, что в 1480 г. он встретил в Италии говорившего по-немецки еврея, который вместе с одним итальянцем занимался алхимическими опытами<sup>103</sup>. Трисмозин заявлял также, что свои знания он извлек из каббалистических сочинений, переведенных на арабский язык (по-видимому, имея в виду сочинения по магии и алхимии)<sup>104</sup>. В 1420 г. на службе ландграфа фон Лейхтенберга состоял еврей-алхимик Шломо Тойбляйн<sup>105</sup>. Чрезвычайную популярность в XVI–XVIII вв. приобрели сочинения отца и сына Исаака и Иоанна-Исаака Голландов (XV–XVI в.); традиционно их считают евреями, хотя ничего собственно еврейского в подписанных этими именами сочинениях не содержится<sup>106</sup>.

В целом же стоит отметить, что интересовавшиеся алхимией евреи, верные традициям иудаизма, видели в ней прежде всего один из путей следования Торе и соблюдения заповедей. Собственно, и по-

нимание ими алхимической теории и символизма было подчинено этой задаче и несло в себе сильную религиозно-этическую нагрузку: алхимия «материальная» воспринималась в контексте изучения Божественного замысла (т.е. Торы), а алхимия «духовная» – как учение о внутреннем очищении и праведной жизни. Уже в Талмуде и мидрашах Тора уподобляется эликсиру жизни (סם חיים, סמא דחיי)<sup>107</sup>, ибо, как отмечает Пагай, «истинный эликсир жизни [для алхимика-еврея] – это праведность»<sup>108</sup>. Рассуждая об очищении души и связанном с ним механизме перевоплощения (*gilgul*), р. Иехуда бен Ашер из Толедо (XIV в.) сравнивал его с алхимией (דורא כמעשה האלקימיא), поскольку как перевоплощающиеся души, так и алхимики «стремятся возвысить вещь от низкого [состояния] к высокому (букв. «уважаемому»), и если не вышло с первого раза, [делают это] во-второй, в-третий и в-четвертый, [переносят ее] из одного сосуда в другой, до тех пор, пока не свершится суд над ней»<sup>109</sup>. А вот как наставлял своего ученика некий Авраам Элеазар, которому приписывается известный трактат «Древнее химическое сочинение» («Uraltes Chymisches Werk», впервые опубл. в Эрфурте в 1735, датируется от XIV до XVIII в.), – по мнению Пагая, «самая еврейская из существующих алхимических книг»<sup>110</sup>: «Учись и начинай работать, чтобы бедные братья твои освободились от страха... Если ты не сможешь работать, умоляй Господа о том, чтобы Он дал тебе мудрость»<sup>111</sup>.

### 3. Учение о сфирот в каббале

Прежде чем перейти собственно к вопросу о соотношении между каббалой и алхимией, а также о возможном существовании особой традиции каббалистической алхимии, обладавшей собственной системой понятий и принципов, сочетавших алхимические элементы с каббалистическими, необходимо вкратце объяснить основную каббалистическую доктрину, лежащую в основе каббалистической теории, герменевтики и т.д. – учение о сфирот. Мы остановимся на нем подробнее, поскольку именно им определялись натурфилософские представления каббалистов, их подход и к «книге Природы» (химии, астрономии и т.д.), и к «книге Учения» (библейскому тексту). Именно схема сфирот использовалась некоторыми каббалистами для объяснения процессов, происходящих в минеральном царстве, в частности, среди металлов.

Всякая попытка дать краткое изложение учения о *сфирот* (ед. ч. – *сфира*)<sup>112</sup>, которое сосредоточило в себе важнейшие интуиции еврейской мистики, – предполагает неминуемое упрощение. В различных каббалистических текстах можно встретить самые разные объяснения того, что такое сфирот. Впервые этот термин встречается в *Сэфер йецира* («Книга Творения», III–VI в. н.э.), где он обозначает 10 символических («не-сущих», «ничтожных», «бескачественных») цифр, которыми, наряду с буквами, Бог творил мир. Уже в ранних каббалистических текстах (нач. XIII в.) сфирот предстают в виде некоторого порядка божественной эманации, которая, однако, происходит внутри самого Божества. Таким образом, сфирот являются Богом в аспекте проявленного, «действующей силой всего сущего, поддающейся числовому определению», в отличие от Бога в аспекте Эйн-соф (Бесконечного), т.е. непроявленного, не связанного с миром, недоступного познанию. Сфирот понимаются как некий посредник между сокрытым Богом и тварным миром, как причина всех изменений в этом мире, структурно подобном миру сфирот.

Теория сфирот в конце концов стала самой сутью, «спинным мозгом» каббалистического учения и основой специфической системы мистического символизма<sup>113</sup>. С одной стороны, каббалисты говорили о проявлении «силы» или «света» Эйн-соф на различных этапах (или уровнях) эманации, называемых «сфирот» и одновременно представляющих собой различные атрибуты Бога или эпитеты, которые можно к Нему отнести. С другой стороны, представления об эманации теснейшим образом связывались с теорией языка. Этот процесс изображается как своего рода раскрытие различных Имен, относимых к Богу как к Творцу. Проявляющий себя Бог – это Бог, который Сам Себя таким образом выражает; Бог, который «назвал» Свои силы, чтобы раскрыть Себя, дал им имена и, можно даже сказать, Сам назвал Себя соответствующими именами. Процесс, посредством которого сила эманации проявляет себя, переходя от сокрытия к раскрытию, протекает параллельно процессу проявления Божественной речи (от ее внутренней сущности, заключенной в мысли, через звук, который все еще не может быть услышан, к словесному выражению).

Все существующее появилось благодаря деятельности сфирот, и потому в последних сокрыт корень и источник любого изменения, хотя все они и эманировали из одного Первоначала, Эйн-соф, «вне

которого нет ничего». В том, что касается своего возникновения в Эйн-соф, сфирот не отличаются друг от друга, но они разнятся в отношении своей деятельности в сфере творения. Этот принцип лежит в основе теософской концепции сфирот как сил Божественной сущности или природы, посредством которых раскрывает себя абсолютное бытие; вопрос о том, как это происходит, обычно особо не разъясняется, но вовсе не обязательно сфирот должны выступать как своего рода «посредники».

Существенное отличие от неоплатонической схемы эманации яснее всего заметно в том, что, хотя в последовательности сфирот и существует специфическая иерархия, она не является онтологически обусловленной: все *они в равной степени* близки к своему Источнику (эта идея содержится уже в *Сэфер ha-bahir*, «Книге блеска», составленной в XII в. из намного более древних фрагментов). Они могут соединяться друг с другом в мистические союзы, а некоторые из них – даже перемещаться вверх и вниз в структуре внутренней жизни Бога (оба этих мотива – гностические по своей сути).

Природа или сущность сфирот, то есть отношение проявленного мира Божества к миру сотворенному и к сокрытому бытию Источника, были предметом многочисленных дискуссий. Тожественны ли сфирот Богу или нет, а если нет, то в чем же состоит это различие? Большинство ранних каббалистов склонялось к признанию того мнения, что сфирот в действительности субстанциально тождественны Самому Богу. Однако в более поздних текстах (с начала XIV в.) сфирот рассматриваются уже не как субстанция Бога, но лишь как сосуды или орудия (*келим*): хотя они в действительности не существуют отдельно от Него и не могут находиться вне Его, подобно инструментам у ремесленника, они всего лишь средства, используемые Им в Своей работе. В поздней каббале этот взгляд стал преобладающим. Сфирот эманруют из Эйн-соф одна за другой – «как если бы одна свеча зажигалась от другой, причем сам Источник эманации при этом никоим образом не уменьшается», – и в особой последовательности. Тем не менее, в отличие от неоплатонической схемы, в которой посредники находятся за пределами «Единого», сфирот не покидают Божественной сферы. Распространение эманаций называется *hamshaха* («вытягиванием») – тот объект, который эманрует, как бы «вытягивается» сам из себя<sup>14</sup>. При этом как правило подчеркивается, что Бог, ко-



торый выражает Самого Себя в эманации сфирот, всегда больше и величественнее, чем сумма этих сфирот, посредством которых Он совершает работу и при помощи которых Он переходит от единства к множественности.

Учение о сфирот было главной доктриной, отделявшей каббалу от еврейской философии. Целый ряд исследователей с середины XIX в. и по сей день предполагают, что появление первых каббалистических текстов в Испании и Провансе в начале XIII в. было реакцией на переведенные на иврит (с арабского) сочинения некоторых еврейских философов (прежде всего Маймонида), интерпретировавших еврейские теологические и мистические учения в духе средневекового аристотелизма. Уже историк Генрих Грец рассматривал каббалу как ответ на духовный кризис, вызванный появлением рациональной философии<sup>115</sup>. Появление и разработка в каббале XIII в. концепции эманации сфирот, по всей видимости, было попыткой развить альтернативную философской мировоззренческую концепцию, не вступающую в открытое противоречие с традиционным иудаизмом (первые каббалистические тексты исходили из крайне консервативной среды и, в отличие от сочинений Маймонида, не подверглись никакой критике)<sup>116</sup>.

Одна из важнейших тем средневековой еврейской философии – сложившаяся под сильным влиянием арабского перипатетизма доктрина божественных атрибутов и, в частности, различение «атрибутов действия» (которые, согласно Маймониду, только и могут быть отнесены к Самому Богу) и «сущностных (эссенциальных) атрибутов»<sup>117</sup>. В каббале эта доктрина была преобразована в теософскую концепцию Божественного мира, разделенного на сферы или «планы», которые, по крайней мере в глазах наблюдателя, существуют в виде светов, сил (потенций) и разумов безмерной яркости и глубины, структуру и сущность которых человек может изучать и стремится постигнуть. Каждый из этих планов подобен «самостоятельному миру», хотя он в то же время является отражением целостности всех остальных.

Сфирот, и по отдельности, и все вместе, относятся к категории архетипов тварного мира, который находится за пределами мира эманации. Пребывая внутри мира Божественного, они также наполняют и пропитывают собой всё, что существует вне его. Таким

образом, ограничение их количества числом 10 с необходимостью подразумевает, что каждая из них состоит из намного большего числа архетипов, так сказать, более низкого «уровня».

Обычный порядок сфирот и названия, наиболее часто относимые к ним, таковы: (1) *Кетер* («венец»); (2) *Хохма* («мудрость»); (3) *Бина* («ум», «понимание», «распознавание»); (4) *Хесед* («любовь», «милость»); (5) *Гвура* («сила»); (6) *Тиферет* («красота»); (7) *Нецах* («долготерпение», «вечность»); (8) *Ход* («величие»); (9) *Йесод* («основание»); (10) *Малхут* («царство»).

В своей целостности сфирот образуют «древо эманации», или «древо сфирот», часто изображаемое, начиная с XIV века, в виде диаграммы, которая содержит основные символы, присущие каждой из сфирот. Это космическое «древо» произрастает сверху вниз из своего корня (первой сфиры) и расходится через те сфирот, которые составляют ее «ствол», к тем, что образуют ее «ветви» и «крону».

1. КЕТЕР
3. БИНА      2. ХОХМА
5. ГВУРА     4. ГДУЛА
6. ТИФЕРЕТ
8. ХОД       7. НЕЦАХ
9. ЙЕСОД
10. МАЛХУТ

Сфирот не составляют застывшую схему, но являются некоей динамической организацией сил. С одной стороны, это связано с символическим прочтением библейского текста. Каббалисты видят в Библии собрание мистических символов, которые намекают на существование и взаимодействие сфирот. Каждое существительное в Библии рассматривается как та или иная сфира, и каждый глагол – как описание их взаимодействия. Однако не только Библия, но и весь тварный мир понимается как указание на некую божественную реальность.

С другой стороны, динамическая организация внутри мира сфирот связана с тем, что не только сама эта система обуславливает как мироустройство, так и любые изменения в мире, но имеется и обратная связь. В каббале разрабатывается учение о мистическом понимании смысла заповедей и молитв, согласно которому каждое действие человека и народа в целом существенным образом влияет

на расположение сил в подобной динамично меняющейся иерархии. Божественный свет распространяется и наполняет сфирот радостью и гармонией при условии, что евреи молятся и соблюдают заповеди. Однако если они грешат, то тьма изливается из Божества. Любой поступок еврея влияет на организацию божественного мира. Таким образом, с одной стороны, сфирот конституируют и определяют судьбу всего сотворенного мира и человека, но, с другой стороны, человек непосредственно влияет на мир сфирот и определяет их положение, то есть, воздействуя своими поступками на мир горний, решает в итоге и свою судьбу. Подобная зависимость влечет за собой особое понимание мистического знания, которое является не просто «знанием о бытии, это знание бытия или, если быть точным, знание, тождественное бытию»<sup>118</sup>. Очевидно, что такое знание невозможно заимствовать, а при попытках понять его извне оно теряет свою «бытийственность», «динамичность» и сводится к более или менее подробным теософским схемам.

Описывая мир сфирот, каббалисты обращаются к различным символическим рядам. Помимо образа дерева, используется также образ человека, части тела которого соотносятся с определенными началами божественной жизни<sup>119</sup>. Каждой из сфирот соответствуют определенные этические качества. Кроме того, мир сфирот понимается и как сокрытый мир языка, мир Божественных имен, которыми Бог назвал сам себя. Эти имена лежат в основе творения. Поскольку сфирот считались последовательной манифестацией Божественных имен, была разработана схема соответствий между последними и названиями сфирот:

- |                               |                            |                      |
|-------------------------------|----------------------------|----------------------|
|                               | <b>1. Эһье</b>             |                      |
| <b>3. УНУН</b> <sup>120</sup> |                            | <b>2. Йаһ</b>        |
| <b>5. Элоһим</b>              |                            | <b>4. Эль</b>        |
|                               | <b>6. УНУН</b>             |                      |
| <b>8. Элоһим Цваот</b>        |                            | <b>7. УНУН Цваот</b> |
|                               | <b>9. Эль Хай / Шаддай</b> |                      |
|                               | <b>10. Адонай</b>          |                      |

Энергия, пронизывающая и связывающая сфирот, понимается каббалистами как сексуальная энергия, энергия любви. Взаимодействие различных уровней внутри схемы сфирот или *парцуфим*<sup>121</sup> описывается как *зивуг* – сексуальная близость мужских и женских

начал. Символы плотской любви используются для описания творения. Все события, отраженные в Библии, библейские персонажи, слова и даже буквы святого языка связаны с определенными сфирот. Таким образом, библейский нарратив становится рассказом о внутренней жизни Божества, а сама система сфирот – универсальной схемой описания Бога, мира, человека и библейского текста.

Особенно важными для нашей темы являются космологические схемы, связанные со сфирот. Четыре элемента (вода, основа всего; огонь – оппозиция воде, жизненный принцип; ветер – умиротворяющий, примиряющий агент; и земля, почва – воспринимающая среда), четыре ветра, а также четыре металла (золото, серебро, медь и свинец) указывают на сфирот *Гдула*, *Гвура*, *Тиферет* и *Малхут*; солнце и луна – на *Тиферет* или *Йесод* и *Малхут*. Луна, которая получает свой свет от солнца и не обладает никаким собственным свечением, а кроме того, «прибывает» и «убывает» в соответствии с неким определенным циклом, занимает важное место в наиболее обширной и сложной символике последней сфиры Царство. Столь же существенны для алхимических интерпретаций и схемы соотношения сфирот с разными цветовыми оттенками<sup>122</sup>. Кетер – высшая белизна, снег (как синоним чистоты), «абсолютно бесцветный цвет»<sup>123</sup>. Хохма – это Ливан (Песнь 3:9), голубизна неба; Азриэль из Героны также называет эту сфиру «квинтэссенцией всех цветов»<sup>124</sup>. Бина – зеленый цвет<sup>125</sup>. Хесед – белый цвет, который соответствует воде и свету. Гвура – красная, подобно огню, а также черная, как цвет наказания и суда. Паре Хесед–Гвура соответствуют также молоко и вино, серебро и золото<sup>126</sup>. С Тиферет связывают пурпурный или фиолетовый цвет; вообще эта сфира символизирует смешение всех цветов (или двух главных – белого и красного), так как она – центр, средоточие всей системы сфирот. Малхут – голубой, а также черный цвет. Сфирот Нецах и Ход могут иметь бело-красный и красно-белый оттенки, Йесод – это смесь 4-х цветов (зеленый, красный, синий и белый).

В терминах сфирот интерпретируют также и сакральную географию Страны Израиля. Человек, стоящий лицом на восток, видит солнце – Тиферет. Спина его обращена к морю, на запад, к Малхут. Его правая рука обращена на юг (ивр.: *тейман*, *негев*, *даром*, *ямин*), правая рука обозначает помощь, это символ Хесед. Левая рука простерта на север, который иногда в Библии называется *смоль*, «левое» (Быт. 14:15), это источник зла – Гвура<sup>127</sup>.

Принимая во внимание универсальность учения о сфирот, трудно предположить, что и интерпретации каббалистами алхимических процессов и символов будут производиться также в соответствии с этим учением. Как мы увидим в дальнейшем, именно это и происходило в каббалистической алхимии, соединявшей символизм алхимический с каббалистическим. Со сфирот соотносятся самые разные объекты и свойства тварного мира: планеты и созвездия, камни и металлы, цвета и физические характеристики и т.д.; символизм сфирот был положен в основу особой, каббалистической натурфилософии. Прежде чем перейти к этой теме, вкратце рассмотрим основные характеристики и значения каждой из сфирот.

1. *Кетер* (венец), или *Кетер элион* (высший венец) – это первая эманация Эйн-соф, «наивысшая точка». Она носит также следующие имена: *Рацон* (воля) – имя, символизирующее Откровение; *Махашава теhora* (чистая мысль) – потенциальный духовный элемент, божественная идея, предвечная и всеобъемлющая; *Афисат ха-махашава* (иссякание [всякой] мысли) – точка, в которой человеческая мысль исчезает и уже не может ничего воспринять; *Айн* (ничто)<sup>128</sup>; *нефсед* (уничтожение, исчезновение) или *неддер* (отсутствие) – тот же смысл, имена указывают на невозможность постигнуть, отсутствие как непостижимость. Эти же имена понимаются и в смысле «преизбыточности» данной сфиры, превосходящей всякие категории существования и отсутствия. Кетер называют также именем *Хошех* (тьма). Местоимение Он (*hu*) также относят к этой сфере как наиболее непостижимой. Ее называют также *Олам ха-митбодед* (уединенный мир), что показывает ее самодостаточность и удаленность.

Все вышеприведенные имеют носят негативный (апофатический) оттенок, однако существует и позитивное (катафатическое) определение Кетер: эта сфера «венчает» себя волей создать *иное*, то, что воспримет ее природу. По словам Моше-Хаима Луцатто (XVIII в.), «она называется Кетер, поскольку все венчаются (т.е. окружаются, *муктарим*) и защищаются ею»<sup>129</sup>.

Еще один важный аспект сфиры Кетер состоит в том, что она есть *Корень* всего существующего. Все оппозиции гармонично сосуществуют в нем, в этом «неразделенном единстве».

2. *Хохма* (мудрость). В этой сфере начинает обнаруживаться нисходящая эманация. Ее наименования: *Решит* (начало); *Йеш* («бытие» – по контрасту с *Айн*, «ничто») <sup>130</sup>. Эта сфера – первый

шаг, переход от Абсолюта, Эйн-соф, к Бытию, но это не *creatio ex nihilo*, так как этот процесс происходит внутри самого Божества. Ее называют также *Нэкуда* (точка) – символ малости, и в то же время основа всякой геометрической фигуры. Все основано на этой точке, согласно Притч. 3:19 («Мудростью основал Господь землю», *бэ-хохма ясад арец*). Хохма здесь понимается как потенциальная основа и сила всего в мироздании.

3. *Бина* (понимание, различение). Это дальнейшее развитие – из точки в окружность. Часто Хохма и Бина понимаются как Отец и Мать. Две эти сфирот связаны очень тесно: это важнейшая пара противоположностей, дуализм мужского и женского, лежащий в основе мира<sup>131</sup>. Хохма могла бы бесконечно изливать эманацию, если бы не Бина, которая ее воспринимает и, следовательно, сдерживает и ограничивает. Кроме того, Бина придает эманации форму. В формообразовании есть два аспекта: позитивный и творческий – и негативный, ограничивающий. Функция Бины – ограничивать и сжимать; отсюда происходят силы Суда и всей «левой стороны» (стороны строгости и наказания, с которой связывают и происхождение сил зла).

Бина понимается как «мать детей», т.е. семи нижних сфирот (в узком смысле) или всего в мире (в широком смысле). Три высших сфирот образуют автономную группу, их называют «три высшие» и противопоставляют «семи низшим» (или «семи дням творения»), в которых эманация становится явной, атрибуты начинают влиять на мироздание. Семь низших сфирот называют «сыновьями» (*баним*) или «сыном» (*бен* – группа сфирот с 4-й по 9-ю) и «дочерью» (*бат*, 10-я сфира, *Малхут*) сфиры Бина. Имена большинства из них содержатся в 1 Хрон. 29:11: «Твое, Господи, и величие (*гдула*), и могущество (*гвура*), и красота (*тифферет*), и победа (*нецах*), и великолепие (*ход*), как и всё (*коль* = *Йесод*) на небе и на земле».

4. *Гдула* (*Хесед*), величие, милость – бесконечное изобилие и свет; ее сравнивают со светом, созданным в 1-й день, которым свободно наслаждаются все создания.

5. Роль сфиры *Гвура*, строгость (или: *Дин*, строгий суд; *Пахад*, страх) – быть мерилом и воспринимать изливание *Хесед*, испытывать его, чтобы установить его качество. Это суд и даже наказание в форме ограничения сияния, атрибут строгого суда. Эта сфира отвечает за индивидуальность, отличие объектов друг от друга, а также регулирует поток света соразмерно воспринимающей спо-

собности реципиента. Противоречия нашего мира в значительной мере связаны с оппозицией Хесед–Гвура, двух сфирот, уравнивающих друг друга.

6. Два противоположных качества – Хесед и Гвура – подвергают опасности существование мира, и для того, чтобы умирить конфликт между ними, служит 6-я сфира *Тиферет* (красота). Ее функция – «сотворить мир на небесах» (Иов 25:2), и потому ее называют также *Шалом* (мир). Она содержит в себе качества обеих противоположностей, Хесед и Гвура, и называется *Мидат ha-рахамим* (мера сострадания). Ее роль – гармонизация свободы и ограниченности, единства и различия, милости и суда. Это центральная сфира, она расположена на центральной оси Древа сфирот, и потому проводится параллель между ней и сфирой Кетер. Тиферет символизирует мир мужского и выступает в паре с последней, «женской» сфирой – Малхут.

7–8. Сфирот *Нецах* и *Ход* – это как бы Хесед и Гвура в миниатюре. Это источник вдохновения пророков. Нецах – это вечность и победа. Согласно Йосефу Гикатиле, «Нецах одаривает своей милостью Израиль... дает повеления на благо Израиля... и никогда не подводит», а Ход «облекается в атрибут Гвура, получая силу победить врагов, быть победоносным в битве и спасать тех, кто любит Бога»<sup>132</sup>. Эти сфирот часто выступают в паре, как, например, колонны Яхин и Боаз у входа в Храм Соломона, две ивовые ветви праздника Суккот, две почки и т.д.

9. *Йесод* (основание)<sup>133</sup> сосредотачивает в себе весь свет, пришедший сверху, и передает его дальше, а потому ее называют *Коль* (всё), а также *Цедек* (праведность), ибо «весь мир стоит на одном столпе, называемом *Цадик*» (Вавилонский Талмуд, Хагига 12b). *Йесод* служит связующим звеном между всеми остальными сфирот над ней, Миром мужского (арам. *Алма ди-дехора*), и нижней сфирой Малхут, Миром женского (арам. *Алма де-нуква*)<sup>134</sup>.

10. Главное значение последней сфиры *Малхут* – восприятие, прием. Ее называют также: земля, страна, Ковчег Завета, дворец, море, сосуд, нижняя Мать, женщина, дочь, царица и т.д. Термин Малхут постоянно использовался уже в ранней каббале, иногда его заменяли именем *Атара* (корона). Кроме того, с Малхут соотносят такие важнейшие понятия, как *Шхина* (Божественное присутствие) и *Кнесет Исраэль* (Собрание Израиля, т.е. еврейский народ).

Многие обозначения Малхут связаны с ее отношениями с Тиферет (источником эманации). Их называют: небо и земля, день и ночь, солнце и луна, восток и запад, сын и дочь, тело и душа. Важным является символизм Малхут как совокупности всего: это и Море, и Запад (*Маарав*), и *Кала* (невеста, «ибо она объемлет все (*колетет коль*)»), и *Диокана* (подобие, портрет), *Мар'а* (образ) и *Тмуна* (рисунок), ибо Малхут содержит в себе все образы.

Это, с одной стороны, вместилище всего, а с другой – врата, путь наверх. Кроме того, Малхут – «эмиссар» Гвуры, сил суда, поэтому ее именуют атрибутом мягкого суда (*мидат ха-дин ха-рафа*), нижним судом и т.д. Малхут называют «не имеющей ничего своего», так как она испускает лишь отраженный свет, подобно Луне. Поэтому с ней связывают понятия бедности, лишения и темноты.

Еще один аспект связан с положением Малхут в самом низу иерархии, на границе с миром зла. Она – Мать мира, врата, одновременно открытые вниз, чтобы пропускать истечение, и первая ступень лестницы молитвы и медитации, направленных на объединение сфер.

#### 4. Алхимические темы в еврейской мистической литературе

Прежде чем обратиться к проблеме существования аутентичной традиции каббалистической алхимии, мы коснемся более общего вопроса об интересе к алхимической тематике в некоторых каббалистических текстах.

Символизм металлов обсуждается уже в наиболее раннем каббалистическом произведении «Сэфер ха-баһир». В частности, там содержится следующее рассуждение о золоте:

«Почему золото называется именем **זהאב** (*заһав*)? Ибо в нем содержатся три принципа (*мидот*): мужской (*захар*), [на что указывает буква] **ז** (*заин*); [женский –] душа, [на которую указывает буква] **ה** (*hey*)... и [буква] **ב** (*бет*) [обеспечивает их] существование, как сказано [в Торе, начинающейся с буквы *бет*]: *бэрешит* («В начале»)»<sup>135</sup>.



Как отмечает Шолем, в этом достаточно несложном фрагменте нашли отражение важнейшие алхимические идеи, касающиеся золота: оно представляет собой мистическое соединение высших принципов, действующих во вселенной, – мужского и женского – осуществленное посредством творения. При этом принцип-посредник, при помощи которого Бог творил мир, т.е. буква *бет* (называемая в этом месте книги *Bahur* «дочерью царя») символически соответствует *prima materia* алхимиков<sup>136</sup>.

Вопросы, имеющие отношение к алхимии, обсуждаются в наиболее важном каббалистическом сочинении «Сэфер ha-zohar» («Книге сияния», кон. XIII – нач. XIV в.)<sup>137</sup>. Автор (или авторы) этой книги обнаруживают знакомство с традиционным алхимическим представлением о связи между солнцем и золотом, серебром и луной. В *Zohare* отразилось характерное для алхимии учение о земных (теллурических) элементах (прахе или пыли), которые созревают под воздействием солнца и постепенно превращаются в золото («...солнце светит свыше на пыль, и благодаря сиянию солнца и его силе пыль производит золото в изобилии»<sup>138</sup>), о четырех первоэлементах-*йесодин* – огонь, ветер (воздух), вода и пыль (земля)<sup>139</sup> – и их свойствах (жар, холод, сухость и влага), влияющих на процесс роста основных металлов (золото, серебро, медь и железо)<sup>140</sup>. Чрезвычайно важно для понимания каббалистической натурфилософии следующее место в «Книге сияния»:

«Сказал р. Шимон: Приди, взгляни: Четыре предвечных (אֵלֵי עוֹלָם) суть тайна веры, они отцы всех миров и тайна высшей святой Колесницы. Они суть четыре элемента (אֵלֵי עוֹלָם): огонь, ветер, вода и пыль. Они суть высшая тайна. (Они отцы всех миров, отцы всего.) И от них происходят золото и серебро, медь и железо, а ниже их все остальные металлы, подобные им.

Приди, взгляни: огонь, ветер, вода и пыль – они предвечные, они корни того, что вверху и внизу, и вещи наверху и внизу основаны на них. И эти четыре [распространяются] на четыре стороны света, и стоят (существуют) в этих четырех – север и юг, восток и запад. Это четыре стороны света, и стоят в них четырех: огонь на севере; ветер на востоке; вода на юге, потому что юг жаркий и сухой, [а] вода холодная и влажная; пыль на

западе. И эти четыре связаны с теми четырьмя, и все – едины. И они производят четыре металла – золото, и серебро, и медь, и железо. Таким образом, их двенадцать, но все – одно.

Приди, взгляни. Огонь – слева, в северной стороне, ведь силен в нем жар и сухость его сильна, а север – его противоположность, и они смешиваются друг с другом и [становятся] одним. Вода – справа, на южной стороне. И Святой, благословен Он, чтобы соединить их воедино<sup>141</sup>, сделал смесь одного как смесь другого.

Север холоден и влажен, огонь – жарок и сух. Переменил Он их на южную сторону<sup>142</sup>. Юг горячий и сухой, вода холодная и влажная. И Святой, благословен Он, смешал их воедино, так что вода выходит с юга и приходит на север, и с севера вода распространяется. Исходит огонь с севера и достигает силы на юге, и с юга расходится сила жара по всему миру. Потому что Святой, благословен Он, [заставляет] одалживать одному у другого, и каждый из них одалживает другому от себя, сколько ему полагается<sup>143</sup>. Точно так же ветер и восток, так что одалживает каждый из них другому, и объединяются они, чтобы соединиться воедино.

Приди, взгляни. Огонь – с этой стороны, вода – с той стороны, и они – [в] ссоре. Входит ветер между ними и удерживает две эти стороны. И об этом сказано: «И дух<sup>144</sup> Божий парил над поверхностью вод» (Быт. 1:2). Ибо огонь находится в вышине на той стороне, а вода находится [внизу] на поверхности земли. Ветер входит между ними и схватывает (удерживает) две эти стороны, и ликвидирует ссору. Пыль (земля) – вода стоит (находится) на ней, и ветер, и огонь, и она получает от них всех силу, [от] трех этих, которые стоят на ней.

Приди, взгляни. Ветер и восток. Восток жарок и влажен, ветер жарок и влажен, и потому удерживает он две эти стороны. Ибо огонь жарок и сух, и вода холодна и влажна, а ветер жарок и влажен. Сторона, которая горяча, содержит огонь, сторона, которая влажна, содержит воду, и таким образом он складывает (или – примиряет) их и устраняет ссору огня и воды.

Пыль (земля) холодна и суха, и потому она принимает в себя всех их, и все они совершают в ней действия свои, и получает она от всех от них силу их, чтобы произвести пищу для мира...

Юг, жаркий и сухой, сухостью своей удерживает сухость запада, с другой стороны, и таким образом запад удерживается с двух сторон<sup>145</sup>. Так же юг удерживается востоком, ибо жар юга удерживается в жаре востока. И восток удерживается севером, ибо влажность его содержится во влажности севера. И мы имеем теперь юго-восточное, восточно-северное, северо-западное, западно-южное, и все они содержат одно в другом, смешивая одно с другим.

И таким образом север порождает золото, ибо со стороны силы огня производится золото, как сказано: «С севера золото приходит» (Иов 37:22). Ибо огонь содержится в золоте, и золото производится, как сказано: «И пыль золота в нем» (Иов 28:6). И такова тайна двух золотых херувимов<sup>146</sup>.

Вода содержится в пыли, и холод производит во влажности серебро. Теперь, пыль эта содержится в двух сторонах, в золоте и серебре, и помещается между ними. Ветер содержит воду и содержит огонь, и сводит их в одно, каковое есть «блеск полированной меди» (Иез. 1:7). Пыль, о которой мы говорим, когда она сама по себе, сухостью и холодом своим порождает железо, и знак тебе [этого] – «Если притупится железо» и т.д. (Эккл. 10:10).

Пыль сия содержится во всех [металлах], и все они производят в ней то, что подобно им самим. Приди, взгляни. Без пыли нет ни золота, ни серебра, ни меди, ибо каждый из них одалживает другому что-то от себя, чтобы связать одно с другим. А пыль содержится во всех них, ибо две стороны содержит она, огонь и воду, и ветер сближается (соединяется) с ней из-за этих двоих и совершает в ней свое действие.

Мы видим, что когда соединяется с ними пыль, то производит и порождает она другие [вещества] по образу их. Так, пыль порождает нечто подобное золоту – зеленое [вещество] *суспита*<sup>147</sup>, очень похожее на собственно золото. Подобный серебру, порождает [она] свинец. Подобное

вышей меди, порождает [она] олово (*кситра*), малую медь. Подобное железу порождает железо, и знак тебе этого – «железо едино с железом» (Притч. 27:17).

Приди, взгляни. Огонь, ветер, вода и пыль – все они сцепляются друг с другом, привязываются друг к другу, и нет между ними разделения. И когда эта пыль после того порождает [вещества], они (эти вещества) уже не связаны больше друг с другом, как [и с] высшими [элементами], как сказано: «И оттуда разделяется и образует четыре главных [потока]» (Быт. 2:10), [потому что] в них есть разделение...

Приди, взгляни. Хотя все четыре высших стороны, о которых мы говорим, связаны друг с другом и [поддерживают] существование того, что вверху и внизу, еще большее значение для существования мира имеет ветер (т.е. Дух), потому что всё существует благодаря ему, и душа не существует без ветра (Духа), и если уменьшить (удалить) ветер (Дух) хоть на секунду, душа не сможет больше существовать. И о тайне этой сказано: «Нехорошо душе без знания» (Притч. 19:2). Душе без ветра (Духа) нехорошо и она не может существовать.

Приди, взгляни. Двенадцать, о которых мы говорили, эти двенадцать камней – это двенадцать тельцов под морем. И потому двенадцать вождей [Израиля] взяли «по быку от каждого поставили перед Скинией» (Числ. 7:3). Сие есть высшая тайна, и тот, кто постигает это, постигает тайну высшей мудрости, в каковой [сокрыт] корень всех вещей<sup>148</sup>.

Описанные в этом фрагменте процессы и соответствия напоминают представления, распространенные в средневековой алхимии (четыре элемента, четыре свойства, их взаимодействие и т.д.), однако имеют характерные черты, связанные именно с еврейской натур-философской традицией, такие как обилие библейских цитат или, например, соотнесение восьми металлов с восемью направлениями пространства<sup>149</sup>. Выраженная в сходной форме идея о единстве четырех «основ» встречается в поэме еврейского философа-неоплатоника XI в. Шломо ибн Гвириля (Габироля) «Кетер Малхут» («Царский венец»): «И эти четыре стихии имеют одно основание, и источник их – один. Из него они исходят и обновляются, «и оттуда разделяются и образуют четыре главных» (Быт. 2:10)»<sup>150</sup>. Подробно влияние холода, жара и влажности на развитие металлов обсуждает Гершон

бен Шломо из Арля (XIII в.) в книге «Шаар ha-шамаим» («Небесные врата»)<sup>151</sup>, ссылаясь при этом на Аристотеля и Авиценну. И действительно, о четырех взаимодействующих и изменяющихся элементах, неизменных свойствах-противоположностях и единой первооснове подробно говорит Аристотель в трактате «О возникновении и уничтожении» (менее детально – в «Физике» 1:6-7), и вполне очевидно, что к этому источнику и его средневековым интерпретациям<sup>152</sup> восходят и многие натурфилософские идеи каббалы<sup>153</sup>.

Как отмечает Шолем, на основе этого места в *Zohare* можно составить следующую схему<sup>154</sup>:

Высшая Колесница (Божественный мир)	Огонь	Вода	Ветер	Пыль (Земля)
	Север	Юг	Восток	Запад
	Золото	Серебро	Медь (высшая) <sup>155</sup>	Железо
Низшая Колесница (физический мир)	Латунь (?)	Свинец	Олово (малая медь)	Железо (низкокачественное?)

Таким образом, в высшем мире образуются «первичные металлы», в низшем – «вторичные», им подобные, образованные комбинированием высших металлов с элементом «пыль» («земля»). В свою очередь, четыре «высших» металла по всей видимости соотносятся с четырьмя сфирот: серебро и золото – с Хесед и Гвура, медь (которая считается как бы подготовительным металлом, объединяющим свойства двух «совершенных»)<sup>156</sup> – со сфирой Тиферет, а железо (здесь – вещество, с которого начинается «очищение» металлов) – со сфирой Малхут. Таким образом выстраивается алхимическая лестница восхождения/очищения, связанная с космологической схемой сфирот каббалы.

Как отмечает Патай, можно выделить и ряд особенностей представления традиционных алхимических концепций в этом классическом тексте каббалы. Прежде всего, это содержащееся в *Zohare* описание разнообразных сложных процессов столкновения, взаимного влияния и гармонизации четырех элементов, их связи с четырьмя сторонами света и т.д., выводимое непосредственно из библейского текста. Кроме того, специфическим и не характерным для нееврейской алхимии является то, что Самому Богу

приписывается совершение таких актов, как смешивание этих элементов друг с другом, выделение их друг из друга и т.п.<sup>157</sup>. Вместе с тем постоянно подчеркивается принципиальное единство всех разнородных сущностей – и даже элементов и качеств (что вообще характерно для еврейских алхимических текстов).

В качестве примера специфически еврейского алхимического дискурса можно привести перечисление в *Zohare* (в трактате по физиогномии *Раза де-разин*, «Тайна тайн») семи типов золота при описании лика царя Давида, «первого Мессии»:

«Увидел я в Книге Первого Адама, что сказано так: вид Первого Мессии [царя Давида] подобен Луне<sup>158</sup>. Лицо его цвета золота зеленоватого; борода его цвета золота *Офура*; брови его цвета золота *шева*; ресницы вокруг глаз его цвета золота *Парваима*; волосы головы его цвета золота *сагур* (закрытого); грудь его около сердца его цвета золота *муфаз*; две руки его цвета золота *Таришиа*»<sup>159</sup>.

В целом же, хотя «тайна золота» и обсуждается в *Zohare* неоднократно, едва ли она имеет однозначно алхимический подтекст. Лишь в некоторых случаях алхимическое происхождение того или иного фрагмента выглядит несомненным, как, к примеру, в утверждении: «Медь происходит из золота, и т.д.» (*Zohar* 2:148a). Шолем отмечает еще целый ряд мотивов в *Zohare*, имеющих более или менее явные параллели в алхимической традиции; в частности, он указывает на сходство символизма золотой «шелухи», из которой получается «чистое» («философское») золото в алхимии – с каббалистическим представлением о золоте как символе «левой», демонической стороны мироздания – «царства *клипот*» («шелухи», «скорлуп»). Он предполагает также наличие глубокого сродства концепции Божественного Присутствия (Шхины) в каббале с алхимическим пониманием *prima materia*<sup>160</sup>. Эти темы, однако, безусловно заслуживают отдельного рассмотрения.

Предполагаемый автор или один из авторов *Zohara*, испанский каббалист Моше бен Шем Тов де Леон (1240–1305), в трактате «Сэфер шекель ha-кодеш» («Книга святого шекеля», 1292) достаточно детально рассматривает некоторые алхимические темы (качества семи основных металлов, влияния планет на металлы и т.п.); очевидно, что он был неплохо знаком с алхимической теорией<sup>161</sup>. В частности, он уделяет значительное внимание «тайне золота»:

«Золото – самый драгоценный (*мэсубах*) из металлов, и о тайне этого вещества [мудрецы] говорили<sup>162</sup>: В мире есть семь видов золота, и они отличаются друг от друга и превосходят [друг друга]: золото Офира, золото Парваима, золото *муфаз*, золото кованое (*шахут*), золото *йеракрак* (зеленоватое или желтоватое), золото *шева*, золото сокрытое (*сагур*)<sup>163</sup>. Таковы семь видов золота. Говорили также, что самое драгоценное среди них – золото сокрытое, потому что золото это скрыто от глаза и от всего [прочего]<sup>164</sup>. И в этом тайна имени Бога (*Элохим*), которое преимущественно относится к [этим] семи местам (т.е. видам золота), чем к иным местам. Богу живому (*Элохим хайим*), – а это самая высшая тайна, – соответствует золото сокрытое, поскольку оно сокрыто больше, чем другие ступени<sup>165</sup>. Бог (*Элохим*) – это *страх Ицхака*, и соответствует ему золото *шева*, и об этой тайне говорили: «И жил он, и дали ему от золота *шева*»<sup>166</sup>, ибо Царь Мессия – с той стороны, которая получает левое (левую сторону)<sup>167</sup>. Бог – это Вечность Израиля, и сему соответствует золото Парваима, тайна материи бедер<sup>168</sup>. Бог – это вся община Израиля (*Кнесет Исраэль ха-клула*), и сему соответствует золото *йеракрак*, и об этой тайне говорили мудрецы: «Царица Эстер была зеленовата»<sup>169</sup>, и в этом тайна этрога<sup>170</sup>. Бог – это тайна вознесения земного суда, семидесяти [членов] Санhedрина, окружающих Престол Славы, и сие соответствует золоту *шахут*. Бог – это тайна малого Санhedрина, и сему соответствует золото *муфаз*. Бог – это тайна судей в этом земном мире, и сие соответствует золоту Офира. Действительно, поскольку в этих семи местах продолжается распространение Имени Божьего, им соответствуют семь видов золота, каковые есть в мире. И в любом случае протяжение качества суда (т.е. сферы Дин) продолжается на несколько воинств, но несколько могуществ (*звурот*), каковым несть числа, как сказано: «Кто изречет могущество Господа» (Пс. 105/106:2)»<sup>171</sup>.

Таким образом, при обсуждении семи типов золота, известных еще из Талмуда, Моше де Леон распределяет их иерархически, в соответствии с их качеством (чистотой), и соотносит к семью тайнами божественного Имени *Элохим*, причем тайны эти также

представляют собой иерархию – от самой сокровенной – до самой «земной». В подтверждение связи между типом золота и тайной Имени приводится цитата из библейского текста или Талмуда; при этом в золоте (как и во всем сущем) автор видит проявление силы Божьего Имени. Следует отметить, что цель данного трактата – показать путь к достижению человеком совершенного состояния, то есть полного знания Божества, которое – у Моше де Леона – как раз равнозначно знанию божественного Имени<sup>172</sup>. Некоторые фрагменты в процитированном тексте обнаруживают сходство с *Zoharom*, а также, как мы увидим впоследствии, с рассуждениями в «Эш мецарэф». Далее в тексте подробно обсуждаются взаимоотношения между четырьмя элементами и свойствами, причем элемент «пыль», как и в *Zohare* 2:23b-24b, занимает здесь особое положение<sup>173</sup>. Поскольку этот фрагмент, подробно излагающий основы средневековой еврейской алхимической натурфилософии, важен для дальнейшего обсуждения, а к тому же достаточно редок для еврейских текстов (в особенности каббалистических), приведем большую цитату из него. Вот что пишет Моше де Леон относительно «тайны металлов»:

«Знатоки естественной науки (בעלי החכמה בטבע; алхимики) [говорят, что] огонь порождает природу золота. И действительно, они говорят, как тайну: «С севера золото приходит» (Иов 37:22). Ибо тайна четырех металлов – золота, серебра, меди и железа – [в том, что они] возникают не иначе как из этих элементов. И если бы не эти три элемента, пыль не могла бы привести в действие никакие вещи (т.е. не могла бы ничего породить). Ибо золото возникает и тяготеет<sup>174</sup> к тайне огня и к северной стороне, поскольку всякий раз, когда природный жар (החום הטבעי) приближается к холодной вещи, он порождает вещество, и природа его зеленая (или: желтая)<sup>175</sup>, и в этом тайна золота, [получаемого] посредством природы Искусства на этой стороне (т.е. на севере) и в этом элементе. Серебро тяготеет к тайне воды и к южной стороне, ибо когда ветер и солнце соединяются друг с другом, это порождает белую природу, и такова тайна серебра. Медь – красного [цвета], и порождает природу обоих (золота и серебра, т.е. обладающую свойствами этих двух металлов), и потому знатоки Делания (т.е. алхимии)...



производят из нее природу золота и серебра, и делают это при помощи искусства солнца и ветра. И в любом случае, вопрос о рождении золота, серебра и меди, причина их – в великой истинной материи, и сие есть глубокая тайна.

И когда элементы изменяются и включаются один в другой, ты иногда можешь увидеть, что вода порождает золото и огонь – серебро. Действительно, причина железа – в пыли (земле), в тайне запада, ибо причина его порождает при помощи солнца, и уменьшившись под его светом, пыль порождает железо, природа которого суше, чем у остальных, поскольку оно – с западной стороны, порождение пыли. Ибо пыль, в соединении с тремя высшими элементами, когда долго остается с этим элементом, порождает подобие каждого из них. И ты обнаружишь, что когда сила основного огня (האש היסודי), природное тепло, [пребывающее] на северной стороне, сближается с пылью, которая внизу, пыль порождает золото, сливаясь с ним воедино. Когда же все три сближаются, становясь одним, тогда золото порождает пыль. Ибо когда пыль сближается с теплом огня на северной стороне, порожденное пылью есть золото. И отсюда можешь ты понять тайну двух золотых херувимов<sup>176</sup>.

Подобным образом пыль, сближаясь с водой, соединяется [с ней] в глубине ее на южной стороне, благодаря силе юга и воды. Ибо вода холодна и влажна, а юг жарок и сух. И пыль, холодная и сухая, сближаясь с ней, порождает природу серебра, и порождает ее пыль благодаря силе воды и на южной стороне. И из этого можешь узнать, что пыль, будучи вместилищем (המקבל), сближаясь с каждым из остальных элементов, в каждом случае порождает [вещество,] подобное каждому из них...

И хотя эти четыре элемента суть отцы отцов всех потомков, внизу существуют и другие элементы, располагающиеся ниже их, и это – низшие элементы, имеющие продолжительное существование в этом нижнем мире. И они в самом деле подобны тем порождающим элементам, поистине, ибо пыль – это [элемент], производящий потомков, им (т.е. высшим элементам) подобных, в соответствии с их семьями и домами. А четыре металла, упомянутые нами, – они

поистине высшие, возникшие благодаря тайне четырех элементов, породили их (низшие металлы) благодаря силе этих четырех [элементов], и каждый из них породил подобное ему. И каждый из этих четырех низших металлов возник от силы высших металлов, каковые и есть четыре упомянутых нами элемента. Ибо есть металл, возникший как подобие золоту, и его называют позолоченной медью (נחשת המוזהב), [словом] «металл» на иностранном языке (מיטל בלעז)<sup>177</sup>. В любом случае, он есть подобие золоту, но не золото, он рожден той же силой и подобен ему. И серебро порождает свинец, который бел, и возникает он как подобие серебру. Пойми [это]. Поистине, как золото – на стороне севера, как мы говорили, и этот металл возникает к этой же стороне. Так и серебро, которое порождает свинец, – на стороне юга, и порождает его к этой стороне. Подобным образом и медь, [образованная] силой пыли и [причина которой] огонь, порождает нижнюю «сцепленную», плотную медь, похожую на железо, и она – на стороне востока. И все это благодаря силе упомянутых нами высших элементов, порождающих себе подобия внизу»<sup>178</sup>.

В этих текстах мы видим следы несомненного знакомства Моше де Леона с рядом алхимических воззрений. Существенно также, что он прямо называет здесь алхимиков – «знатоков [великого] Делания» (היודעים במלאכה). Вообще же в каббалистической литературе алхимия обычно обозначалась термином *мэлаха* («ремесло», «работа», «делание»), отдельный алхимический процесс – *нэула* («действие»), алхимиков же называли *ha-йодим ha-мэлаха* («знатоки Делания») или *баалей ha-мэлаха* («мастера Делания») <sup>179</sup>.

Вместе с тем, необходимо отметить, что сам Моше де Леон не был алхимиком и использовал эту проблематику лишь в качестве вспомогательной аргументации. К тому же ничего собственно каббалистического мы в его «алхимических» фрагментах не находим, он нигде не связывает эти вполне традиционные для средневековой натурфилософии идеи с собственно каббалистическими (скажем, с учением о сфирот).

В середине XIV в. раввин из Толедо Иуда бен Ашер (1270–1349) в своих респонсах, говоря о переселении душ, сравнивал процесс *гилгуль* (метемпсихоза) с постепенным очищением метал-

лов в алхимии, протекающим в несколько стадий<sup>180</sup>. Хорошо знал алхимию и литургический поэт Яков бен Хаим Фариссоль (XV в.), в 17-летнем возрасте написавший под руководством своего учителя р. Шломо бен Менахема (Маймона) комментарий к «Книге Кузари» Иехуды Галеви – «Бейт Яаков» («Дом Яакова»); в нем он, в частности, обсуждает алхимические проблемы<sup>181</sup>.

Пожалуй, наиболее интересную попытку объединения каббалистических и алхимических идей предпринял известный каббалист и талмудист Йосеф бен Шломо Тайтацак из Салоник (1477/87–1535). Он был настолько увлечен алхимическими занятиями, что даже называл в своей «Книге Откровений» (написана в Испании ок. 1480 г.) алхимию «божественной наукой». В этом удивительном тексте от лица Самого Бога преподается полный курс «тайных наук», в том числе алхимии. Удивительным было и то, что Тайтацак впервые, раньше христианских гуманистов Ренессанса, отождествил алхимию с мистической теологией. Он писал: «Вы сразу же узнаете и поймете всю тайну нижнего мира и тайну высшего и низшего серебра и золота, когда познаете вы эту великую науку, и сразу же научитесь тогда, на деле и с легкостью, получать один из семи видов металлов в нижнем мире. И это – наука алхимия (הַכְּמָת הַאֲלֵקִימִיָּא), Божественная наука, как поймете вы в дальнейшем, если дойдете до нее [в этой книге]. Тот же, кто сначала не узнает мудрость высшего мира (т.е. каббалу), не может практиковать ее [алхимию], [а познав ее,] из каждого из семи видов металлов он будет делать [золото?], а [особенно] быстро – из живого серебра (כֶּסֶף חַי)»<sup>182</sup>.

Понимая и интерпретируя алхимическую теорию в терминах каббалы, Тайтацак полагал, что «отборное золото» «истинной каббалы» соответствует сфере Бина (3-я сфера, «Понимание»), а процесс очищения золота непосредственно связан с тайной божественного мира: «Ибо тайна расплавления [или очищения истинного каббалистического металла] заключена в Тайне Божества»<sup>183</sup>. Тайтацак подчеркивал, что «тайна высшего золота и серебра» совершенно отлична от тайны «низшего золота и серебра». Как отмечает Шолем, для Тайтацака «плавильный тигель алхимика, в котором очищаются металлы, – это всего лишь природная модель того тигля, в котором [каббалисты] достигают тайны божественного мира очищением священных имен»<sup>184</sup>.

Согласно Тайтацаку, истинная, каббалистическая алхимия имеет подобие в «царстве нечистоты» – в алхимии, известной среди нееврейских ученых, и потому алхимикам-евреям с еще большим рвением надо выполнять свою миссию, опираясь на «чистую каббалу»<sup>185</sup>. Он подчеркивает, что алхимия – это тайная наука, открытая лишь посвященным: «Следует исполнять эту [Работу] в тайне, дабы никто не видел ее, кроме практикующего ее, ибо сила ее такова, что он (т.е. непосвященный) сразу же умрет». Для «Откровений» Тайтацака характерны явные апокалиптические, мессианские мотивы; именно в связи с грядущими событиями в его книге устами Бога возвещается новое учение, в котором различные тайные науки объединяются с каббалой. Ибо «ты, [внимающий этим “Откровениям”], будешь нуждаться в знании этой тайны в будущем, когда нужда станет столь велика, что никто не сможет прожить [без него]». К сожалению, часть этого текста, в которой Тайтацак обещал подробно рассказать об алхимии, в сохранившейся рукописи отсутствует. Как отмечает Шолем, это была, по-видимому, первая попытка серьезного анализа связей между каббалой и алхимией<sup>186</sup>.

Особый интерес к алхимическим штудиям проявляли в XVI в. итальянские евреи. Как мы уже упоминали, ими интересовался один из самых оригинальных еврейских мыслителей эпохи Ренессанса, итальянский философ и каббалист Йоханан Аллемано, считавший алхимию одной из важнейших наук<sup>187</sup>. Значительный раздел его комментария к Песни Песней «Хешек Шломо» («Желание Соломона») посвящен рассмотрению алхимических проблем, причем они интерпретируются в контексте каббалистического учения об особой силе букв еврейского алфавита. Как отмечает А. Кильхер, в основе такого подхода лежит двойное понимание ивритского глагола *лецареф*, означающего одновременно «очищать» и «комбинировать»<sup>188</sup>. Авраам Порталеоне из Мантуи написал на латыни трактат «Три диалога о золоте» («De auro dialogi tres», Венеция, 1584), в котором выделял три типа золота: обычное, химическое и божественное (о котором, по его мнению, учит каббала). Тогда же о связи между каббалой и алхимией писал известный философ и каббалист Авраам Ягель<sup>189</sup>, впоследствии принявший христианство и ставший цензором еврейских книг<sup>190</sup>.

В XVI в. центром каббалы становится Эрец Исраэль, однако у нас есть не так уж много примеров интереса к алхимии в этой среде. В «Пардес римоним» («Гранатовый сад», 1548) один из наиболее известных цфатских каббалистов Моше Кордоверо (1522–1570)<sup>191</sup> приводит описание алхимического процесса, при котором в кипящей воде образуются камнеподобные частицы и накипь; с помощью этого описания он объясняет одно из мест в трактате «Сэфер йецира»<sup>192</sup>. Он же прямо упоминает алхимиков, говоря о том, что обычное серебро имеет лишь «нечистый» белый цвет «до тех пор, пока алхимики (בעלי המלאכה)<sup>193</sup> не «отбелят» его [при помощи расплавления]»<sup>194</sup>. Выдержанные в алхимическом духе рассуждения о связях между металлами содержатся в написанном, по всей вероятности, тоже в Цфате трактате «Галей разая» («Раскрытые тайны», 1552)<sup>195</sup>.

Серьезный интерес к алхимии проявил автор обширного комментария к *Zoharu* «Кетем паз» («Червонное золото», 1570) Шимон Лави (ибн Лави), раввин из Триполи<sup>196</sup>. Комментируя «алхимические» фрагменты *Zohara* (*Zohar* 1:249), он наряду с каббалистическим использует специфический символический язык алхимиков, утверждая принципиальное единство благородных металлов – золота и серебра, и этим обосновывая возможность алхимической трансмутации:

«Из этого мы учим, что ничто из мудрости природной (בעצמת הטבע, натурфилософия) не было сокрыто от мудрецов *Zohara*, ибо знали они корень (т.е. причину) и сущность всех вещей, а также то, что ничто в природном мире не существует, не имея корней в высшем [мире]... Знай же, что природа происхождения серебра и золота<sup>197</sup>, их основа и их минерал (или: руда; מהצב) – едины. И не обращай внимания на тех, кто говорит, что они – две субстанции, отличные друг от друга, поскольку они видят, что есть минерал, [из которого] происходит серебро, и есть минерал, [из которого] происходит золото, и говорят, что между ними существует различие. Но это не так, ибо между ними нет другого различия, кроме как по цвету, поскольку сущность (עיקר) золота – это прежде всего серебро. Существуют минералы, соответствующие местам, в которых возникает серебро: обращенные к мощи [света] солнца и [благодаря] силе его си-

яния (букв. «искры», נִצְרוֹיִךְ) они краснеют в течение дней, и оно (серебро) становится золотом, ибо над ним усиливается жар и его белый цвет превращается в красный, как можешь ты видеть это хотя бы у плодов деревьев, у которых сторона, обращенная к солнцу, – красная, а сторона, не обращенная к солнцу, остается белой или зеленой. Ибо природа солнца – делать красной всякую вещь, соответственно готовности ее материала, или же делать ее черной или белой. И так же у минералов. Минералы серебра, обращенные и близкие к солнцу южному, окрашиваются в красноватый цвет, а минералы, над которыми не усиливается жар солнечный, остаются белыми. И называются [они] на землях именами своими – золотом или серебром – в соответствии с различиями в их местонахождении, касающимися восприятия красного цвета, хотя ты и должен понимать, что эти вещи (золото и серебро) – одна [сущность], и различаются они лишь по местонахождению.

А потому ты обнаружишь, что мудрецы среди мастеров алхимии (בְּעֵלֵי הָאֱלֵכִימִיָּא) не занимаются остальными металлами, не делают с ними никакой работы (מְלָאכָה)<sup>198</sup>, но [заняты] лишь серебром, чтобы сделать его красным, поскольку два эти металла существуют сами по себе, но имеют единый источник, как сообщили нам люди истины (אֱנָשֵׁי אֱמֶת), пришедшие из страны Офир: они нашли один минерал, [состоящий] наполовину из золота, наполовину из серебра, поскольку он не созрел должным образом в земле под солнечным теплом; они очищают его и извлекают из него отдельно – золото, отдельно – серебро. Написал я это, чтобы показать тебе их мудрость, ибо никакая вещь не сокрыта от них...

Знаток каббалы называют золото солнцем и серебро – луной... Сила солнца [влияет] на эту пыль, т.е. на этот минерал, делает его красным и превращает в золото... Низшие же солнце и луна, которые у нас над головами, испытывают влияние силы высших солнца и луны, каковы суть души для них... »<sup>199</sup>

Как мы видим, Шимон Лави признает первенство золота над серебром, однако, в отличие от большинства алхимиков, считает, что следует заниматься получением золота лишь из серебра, а не

из других металлов (свинец, железо и пр.). Кроме того, основным фактором трансмутации он считает солнечные лучи. Существенно также, что для него несомненным является знание алхимии каббалистами, «мудрецами *Зоһара*».

Одним из важных как для еврейской, так и для арабской алхимии вопросов было существование особых трав, при помощи которых можно получать драгоценные металлы. В конце XV в. р. Яаков бен Давид из Прованса писал в послании к Давиду бен Йеһуде Мессер Леону из Мантуи (1490) о том, что естественная мудрость (*חכמת הטבע*) в наши дни сокрыта от большинства людей. Он приводит слова комментария<sup>200</sup> р. Ашера бен Йехиэля из Толедо к талмудическому трактату *Шкалим*, в котором якобы говорится по поводу Эккл. 7:12 («Ибо под сенью мудрости – [как] под сенью серебра; но превосходство знания [в том, что] мудрость дает жизнь владеющему ею») следующее (на арамейском яз.): «“Это подобно случаю с богачом из Дома Маркуайя (*בי מרקויעיא*); букв. “дом обрезков”), который был знатоком природы соков золота и добывания (букв. “вылущивания”) серебра из окалины”. Р. Ашер так комментирует это место: “Эта семья Маркуин (*מרקויעין*) были адептами алхимической мудрости (*מ״אֵלֶּךְ*), они замораживали соки определенных трав и делали из них золото. И они владели еще одной мудростью: они умели отделять окалину от серебра (или: “разделять сорта серебра”), и эта мудрость сегодня известна и знаменита. Однако травы, соки которых они замораживали, чтобы делать из них золото, они не захотели назвать”»<sup>201</sup>. Сходным образом, известный иерусалимский каббалист Х.Й.Д. Азулай (1724–1806), обсуждая лекарственное действие трав, сообщает, что у арабов и американцев (у индейцев?) существуют различные средства, добываемые из трав, и «есть у них трава, которая превращает свинец или серебро в золото». При этом он ссылается «на достоверных авторов», и прежде всего – на Хаима Витала<sup>202</sup>.

Хаим Виталь (1542–1620), главный ученик Ицхака Лурии (1534–1572), являет собой наиболее яркий пример каббалиста, интересовавшегося алхимией и занимавшейся ей на практике. Известно, что в молодости, предположительно в 1567–1569 гг. в Цфате, он изучал алхимию и практиковал ее, за что подвергался впоследствии упрекам со стороны Лурии. Как пишет Виталь в своей автобиографической «Книге видений» («Сэфер ха-хезйонот»),

однажды Лурия прочитал на его (Виталья) лбу написанные слова из Исх. 31:4: «Работать по золоту, серебру и меди» – и сделал он это, «...дабы указать на мои грехи, на то, что я два с половиной года изучал не Тору, а алхимию»<sup>203</sup>.

Так или иначе, после смерти учителя Виталь вернулся к алхимическим занятиям<sup>204</sup>. Уже несколько лет спустя он создает объемистый труд по практической каббале, магии и алхимии – «Каббала маасит ве-алхимия» («Практическая каббала и алхимия»)<sup>205</sup>, содержащий около полутора тысяч разнообразных медицинских, алхимических, магических и иных предписаний<sup>206</sup>. В нем встречаются описания различных химических и медицинских препаратов, магических снадобий и квадратов для заклинаний, *камеот* и *сгулот*; особое внимание уделяется магии – подробно описаны техники некромантии (*шейлат халом* – вызывания умершего во сне), всевозможные заклинания такого рода и т.д. 3-я часть (лл. 34–45) этого собрания, озаглавленная «Химические практики, касающиеся семи металлов», посвящена собственно алхимическим проблемам. В тех местах, где Виталь приводит алхимические рецепты, он удивительно аккуратен: здесь нет никакой мистической ауры, он похож на ученого-экспериментатора, описывающего лишь то, что видел своими глазами. Говоря о процессах трансмутации, он использует термины на арабском (городском и бедуинском диалектах), турецком, персидском, латыни, итальянском, испанском, португальском и немецком языках. Виталь рассказывает о превращении грубых металлов в драгоценные, разделяя все минералы в соответствии с традиционной арабской схемой (на тела–металлы, душу–ртуть и духи–минералы, которые сжигаются и испаряются огнем, такие как реальгар (AsS), сера, соль, мышьяк и т.д.). Что касается самих процедур, Виталь проводит четкое различие между теми, о которых он слышал или читал, теми, которые он безуспешно пробовал исполнить, и теми, которые закончились успешно (например, изготовление тигля). В одной из глав он приводит около сотни рецептов, охватывающих, в сущности, все поле алхимического делания; здесь же содержится практически полный словарь алхимических терминов, которые использовались средневековыми и ренессансными авторами-алхимиками (в основном – испанских, арабских и персидских).



Существенным вкладом Виталия в еврейскую алхимию является то, что в число семи металлов он вводит ртуть – вместо латуни, как в более ранних текстах (в частности, в *Zohare*; по *Zoharu* ртуть не является металлом и относится к «духам», «пневме» – см. перечень металлов Меркавы в *Zohare* 2:423-424). Виталь соотносит семь металлов в такой последовательности: серебро, золото, медь, олово, свинец, ртуть, железо – с семью сфирот, от Хесед до Малхут. Ртуть отождествляется со сфирой Йесод, что весьма существенно, учитывая сексуальный символизм этой сфиры в каббале и этого металла – в алхимии.

Хотя мы увидим в дальнейшем черты сходства между алхимией цфатского каббалиста и «Эш мецареф», отметим, что Виталь излагает свой материал намного более практическим, техническим образом, избегая теоретических обобщений.

Одним из важнейших отличий еврейской алхимии от алхимии нееврейской было соотношение между золотом и серебром. Если у арабов и христиан золото было наиболее чистым и возвышенным символом совершенства, то в каббалистических интерпретациях алхимии оно располагалось ниже серебра на древе сфирот (мы еще остановимся подробнее на этом отличии). Ситуация начинает меняться уже у Виталия, однако наиболее убежденно в защиту приоритета золота выступает пражский врач и каббалист Шабтай Шефтель Горовиц в своем трактате «Шефа таль» («Истечение росы», Ханау, 1612). В одной из частей этого сочинения, автор которого пытался объединить учения двух наиболее влиятельных каббалистических школ – Моше Кордоверо и Ицхака Лурии, достаточно подробно излагается каббалистическая теория алхимии. Автор привлекает для объяснения науки о превращении металлов каббалистическое учение о четырех мирах, каждый из которых содержит в себе структуры 10 сфирот. При этом золото соотносится с высшим из миров, миром эманации (*Ацилут*), а серебро – со следующим за ним миром Творения (*Брия*)<sup>207</sup>.

В XVIII в. занятия алхимией у евреев относились к категории «практической каббалы» (*каббала маасит*); сохранился ряд сборников по практической каббале, содержащих алхимические рецепты<sup>208</sup>. Известен также целый ряд адептов этой науки, например, Биньямин Йессе (1642–1730) из Гамбурга, о котором упоминает в одном из писем его ученик и наследник-христианин<sup>209</sup>. Сохра-

нились сведения об алхимических занятиях каббалиста, мага и криптосаббатианца Хаима Шмуэля бен Рафаэля (1708/11–1782), знаменитого «доктора Фалька», «Баал Шема из Лондона»<sup>210</sup>. Любопытно, что во второй половине XVIII в. алхимией интересовались представители мессианских еретических течений. Так, сам основатель франкизма Яков Франк (1726–1791) занимался практической алхимией, оборудовал в своих резиденциях в Брюнне и Оффенбахе алхимические лаборатории и оставил соответствующие наставления, вошедшие в составленную его последователями «Книгу Слов Господа» («Księga Słów Pańskich»)<sup>211</sup>. По сообщению Якова Эмдена, в молодости практиковал алхимию и пытался получить из меди золото саббатианец Вольф Эйбещюц (Айбшиц)<sup>212</sup>, сын знаменитого р. Йонатана Эйбещюца (1690–1764), да и последний неоднократно свидетельствует о своей вере в алхимию в книге «Ярот дваш» («Медовые соты», гл. 1). Племянник Франка Моше Добрушка (после крещения – Франц Томас Эдлер фон Шёнфельд) сыграл значительную роль в деятельности тайного «Ордена Азиатских Братьев» (1783–1790) и в разработке его алхимическо-каббалистического учения<sup>213</sup>. Вместе с тем, как отмечает Шодем, алхимические элементы в учении этого Ордена – вероятно, наиболее «еврейского» и «каббалистического» из известных тайных обществ XVIII в., – были заимствованы не из еврейских, а из розенкрейцерских источников<sup>214</sup>.

В последние века важнейшим центром еврейской алхимии становится Северная Африка, и прежде всего – Марокко. Сохранился целый ряд рукописных кодексов на иврите и арабском (в еврейской графике) из этого региона, содержащих алхимические тексты (в основном арабского происхождения) и датированных XVI–XVIII вв.<sup>215</sup> Эти рукописи, подчас значительного объема, содержат самые разнообразные алхимические рецепты, однако едва ли имеют какое-то отношение к каббале. (Это относится и к алхимическим материалам в рукописных сборниках по магии, демонологии, медицине и пр., созданных в Йемене в последние три столетия и написанных на еврейско-арабском языке и иврите.) В марокканском городе Фес (Фец), одном из центров каббалы в XV–XVIII вв., долгое время прожил уже упоминавшийся каббалист и знаток алхимии Шимон ибн Лави (ум. в 1580/85). Здесь же жил в XVI в. раввин-чудотворец и каббалист Авраам Шалом Хаи Хамави, от многочисленных сочине-

ний которого до наших дней дошли лишь два трактата («Нифлаим маасеха» и «Абиа хидот»)<sup>216</sup>. В обоих имеются алхимические фрагменты, содержащие, в частности, рецепты получения золота из меди и при помощи особых трав. Неожиданную информацию о занятиях алхимией в Марокко приводит известный немецкий теолог и гебраист Иоганн Землер (1725–1791)<sup>217</sup>. Его цитирует в своей книге «Алхимия, или Философский камень» (1874) Шломо Рубин, к сожалению, не указывая, в каком именно из многочисленных сочинений Землера он обнаружил эти сведения:

«В конце прошлого (т.е. XVIII) столетия пришел один еврей в город Халле к университетскому богослову<sup>218</sup> Землеру, и привел к нему иноземца (или – иноверца, т.е. еврея), прибывшего из Марокко и попросившего у него помощи. Этот человек выгащил из-за пазухи лист бумаги, на котором было написано 12 строк на иврите или по-арабски, или по-турецки еврейскими буквами и показал этот лист Землеру; он особенно указал на два слова, застонал и сказал, что ему несдобровать, если он не найдет мудреца, знающего смысл этих слов, а вдобавок рассказал на ухо учителю (т.е. Землеру), что в землях Фес, Туним (т.е. Тунис), Триполи (т.е. Триполи) и т.д. живет много евреев, во многих семьях которых передается по наследству тайна алхимии, однако из страха перед чужаками они совершают свою работу в глубокой тайне. И он тоже работал много дней у такого еврея и стал для него помощником, соответственным ему<sup>219</sup>, в искусстве делания золота. На листке, который был в его руке, обозначены основы этой мудрости в трех словах, однако, к сожалению, объяснение их вылетело из его памяти. И упорно старался Землер при помощи [сочинений] древних мудрецов найти объяснение этой мудрости, но не смог. А по прошествии пяти дней вернул он его (листок) этому еврею, ибо все усилия оказались напрасны, и содрогнулся еврей, и вскричал: «Горе мне (*ой ва-вой!*)!», ибо вынужден он был снова пуститься в путь и вернуться в Африку, дабы спросить там у самих хозяев своих о том, что же написано на листке»<sup>220</sup>.

Интересно, однако, что традиция алхимических занятий сохранилась в Марокко до XX столетия. Гершом Шолем рассказывает о том, как встречался в 1920-х гг. с уважаемым 80-летним

каббалистом, теоретиком и практиком алхимии Махлуфом Амселемом (Амсаламом), придворным алхимиком султана Мулай ал-Хасана (1836–1894). По словам Амселема, султан был страстным любителем алхимии и тайных наук и собрал огромную библиотеку алхимических рукописей<sup>221</sup>. Сам Амселем написал два объемистых труда – один о каббале и другой – об алхимии (по-арабски, но в еврейской графике), которые исчезли после его смерти в 1927 г.<sup>222</sup>. Такая же судьба постигла рукопись упомянутого выше алхимического сочинения Хаима Виталя и, надо думать, многие другие тексты такого рода, хранившиеся в виде манускриптов и исчезавшие при пожарах и разного рода неблагоприятных обстоятельствах.

## 5. Сходство и различия между каббалой и алхимией

Говорить об алхимии, об алхимической практике и лежащей в ее основе особой картине мира непросто. Мир для алхимика – тварный, проявленный мир – есть результат раскрытия Божественного замысла, лежащего в его основании. Согласно этому плану, в мире (а под миром имеется в виду вся сложная иерархия алхимического Космоса) царит закон всеобщего соответствия. В то же время, в реализации этого плана возникли серьезные нарушения, мир пал, он болен и нуждается в исправлении и исцелении. Именно в исцелении природы видит свою миссию алхимик, которого можно назвать вовсе не предшественником современных химиков, но скорее универсальным врачом; совершая сложный процесс алхимической трансмутации, свое Великое Делание, он излечивает не только неблагоприятные, загрязненные металлы<sup>223</sup>, но одновременно и собственную душу. Цель алхимика – освобождение *anima mundi*, Души мира, заключенной в материи<sup>224</sup>. Работа алхимика связана не с самой материей (или, точнее, не только с материей), но скорее с некими духами-субстанциями, в ней заключенными. Особое значение при этом имеет астрология, учение об астральных силах, проводниках Божественного света, ибо истинное лекарство для алхимика находится на небесах, познаваемых им через свое собственное, внутреннее небо. И здесь основную роль играет уже не химический эксперимент, а молитва и созерцание.

По словам исследователя, «истинная алхимия начинается в самом человеке и лишь кончается в мире материальном... Алхимия есть химия *изначально-живого*. Ее взор обращен к первоначальным процессам происхождения миров. В этом смысле алхимическая проблема сливается с проблемою космогонической...»<sup>225</sup>.

Алхимическая теория основана на представлениях, чуждых идее о принципиальной разнице между духом и материей. Алхимики полагали, что во всех материальных вещах присутствует «тонкое тело», или «тело духа», – особая субстанция, благодаря которой становится возможной алхимическая трансмутация. Для Парацельса материя обладала особым качеством *increatedum*<sup>226</sup> и была, следовательно, совечна Богу как Его субстанция. Божественное присутствие в материальных вещах называется в алхимии самыми разными терминами: «Mercurius», «filius macrocosmi», «salvator», «elixir vitae», «lapis» и т.д.<sup>227</sup>. Как отмечает А. Койре, «трансмутация есть не что иное, как сокращение нормального природного процесса. По существу, всякая металлическая материя стремится стать золотом, ибо ее зародыш толкает ее в этом направлении. Металлы растут и стремятся к золоту, к своему совершенству, как и всякое существо стремится к своему собственному совершенству. Из металлов можно сделать золото, поскольку виртуально они им уже являются. Они эволюционируют, так как еще им не стали. Металлы делают то же самое, что и все существа во Вселенной... Вся жизнь представляет собой алхимический процесс... Не преобразуется ли грубое тело с помощью *magisterium* духа в духовное тело, а наша душа не проходит ли по тем же стадиям разжигания, сгущения и преображения, – как и материя, как и весь мир?»<sup>228</sup>.

Сходную задачу видел перед собой и алхимик-каббалист, понимание которым Божественного плана Творения опиралось на каббалистическую онтологию, космогонию и сотериологию – на представление о лежащей в основе Бытия схеме или системе эманации Божественного света в форме десяти сфирот и о возвращении этого света к своему Источнику. Особенно близкой каббалистам, изучавшим алхимию, была центральная для этой традиции идея о том, что все многообразие физического мира – лишь проявление единой, абсолютной сущности, порождающей и формирующей его. Эта идея лежала в основе алхимической теории, поскольку именно выявив и выделив эту первичную субстанцию, алхимик мог пре-

вращать одну из материальных форм в другую. Такое отношение к многообразным проявлениям материального мира было, безусловно, близко ко взглядам каббалистов, такое же представление лежало в основе каббалистической комбинаторики (*хохмат ха-цераф*), воспринятой алхимиками XVI–XVII вв. В этой среде выражение *хохмат ха-цераф* понималось как синоним алхимии, поскольку, как мы уже отмечали выше, алхимики (как евреи, так и неевреи), испытавшие влияние каббалы, понимали этот термин в двух его значениях: и как «комбинирование», и как «очищение»<sup>229</sup>.

Как отмечает Э. Куде, и каббала, и алхимия рассматривают творение как динамический процесс, в котором взаимодействие духовных сущностей (4-х элементов или 3-х начал в алхимии и 10-ти сфирот в каббале) порождает материальный мир. В обеих системах человек способен совершать и добро, и зло, однако в обеих же особенно подчеркивается тот существенный вклад, который может внести человек в восстановление первоначального гармонического, одухотворенного состояния мироздания<sup>230</sup>. Полемизируя с рядом исследователей, сторонников концепции о дуалистическом, гностическом характере каббалистического учения, Э. Вольфсон утверждает принципиальный монизм и *Зоһара*, и лурианской каббалы, прямо соотнося этот монизм с алхимическим учением о трансмутации. И в *Зоһаре*, и в лурианской каббале присутствует важная идея о том, что для достижения святости и совершенства необходимо спуститься в царство зла (= несовершенства) и «очистить», преобразить его<sup>231</sup>.

Включению каббалистических элементов в алхимическое учение способствовало сходство не только метафизических принципов, но и систем символов. Так, к примеру, столь важная тема, как мистический брак между Богом-Царем и Царицей-Шхиной (Матронитой), имела прямую параллель в центральной для алхимии концепции «алхимического брака» («химической свадьбы») Короля и Королевы (солнца и луны, золота и серебра, духа и тела); при этом в обеих традициях женский партнер может выступать в браке (кабб. *зивуг*, алх. *conjunctio*) и как «невеста», и как «жена», и как «дочь», и как «сестра»<sup>232</sup>. Можно предположить и сходство центрального для алхимии понятия Ребиса (от *res-bis*, «двойная вещь»), *homo totus*, универсального андрогинного существа (отождествляемого с философским камнем), с андрогинным же «перво-

человеком» Адамом Кадмоном в каббале (К.Г. Юнг усматривает в этих образах проявление глубинной андрогинной основы нашей психе)<sup>233</sup>. Подобно тому как в каббале мужское и женское начала считаются взаимодополняющими, в алхимии их соединение является постоянным лейтмотивом, ибо, как пишет Зосима Панополитанский: «Объедини мужское и женское, и ты обрящешь то, что ищешь [т.е. философский камень]»<sup>234</sup>. Сексуальная символика каббалы<sup>235</sup> и алхимии и их удивительное сходство – безусловно, тема для отдельных исследований, однако можно предположить, что в значительной мере именно здесь кроется причина той близости, которую ощущали каббалисты и алхимики<sup>236</sup>. Каббалисты узнавали в алхимической теории идеи своей собственной традиции, а алхимики открывали в каббале новое измерение, обогащавшее их учение детальнейшей разработкой темы происхождения и строения вселенной. Кроме того, каббала как бы «освящала» алхимию, объясняя алхимические процессы действием божественного света через систему сфирот и каналов-*цинорот*, а также обнаруживая истоки принципов алхимии в библейском тексте.

Вместе с тем, между алхимией и каббалой существует важное отличие, касающееся отношения к двум благородным металлам, золоту и серебру. Во многом именно с этим отличием, по мнению Шолема, связано маргинальное положение, занимаемое алхимией в каббалистической литературе<sup>237</sup>. Если для алхимической традиции первенство золота очевидно, то в каббале золото часто располагается на древе сфирот ниже серебра (они занимают соответственно 5-е и 4-е места); следовательно, и целью алхимии в трактовке каббалы должно быть серебро, а не золото. Обращая внимание на эту трудность, Шолем пишет, что «две эти области [т.е. алхимия и каббала] не согласуются друг с другом, и лишь сравнительно поздно... между ними возникает связь. Ни в одной еврейской каббалистической книге или рукописи до 1500 г. я не обнаружил ни единого алхимического рецепта, который имел бы отношение к «великому Деланию». Когда подобные рецепты встречаются в рукописях XIV или XV в., они никак не связаны с каббалой и происходят из нееврейского источника»<sup>238</sup>. И действительно, об алхимии писали, например, такие известные авторы, как провансальский философ Калонимос б. Калонимос (конец XIII – нач. XIV в.) или живший в Италии в XV в. поэт Моше Риети, считавший алхимию высшей из

наук и называвший ее *хохмат ха-цирфа* («мудрость комбинирования») или «мудрость очищения [металлов]»<sup>239</sup>, однако при этом они никак не соотносили эту науку с каббалой<sup>240</sup>. Мы рассмотрим эту тему подробнее ниже.

## 6. Христианская каббалистическая алхимия

Тезис Шолема о том, что основной интерес к алхимии имел место не в еврейской, а в христианской каббале, кажется нам совершенно правомерным. Действительно, классическая христианская каббала конца XV – первой половины XVI вв. (Пико делла Мирандола, Иоганн Рейхлин, Пьетро Галатино и т.д.) дала возможность христианскому читателю (в том числе алхимику) познакомиться со многими концепциями и практическими методами еврейской мистики (теософская система эманации сфирот, гематрические методы и др.). В то время появились переводы многих каббалистических текстов на латынь и другие языки. Уже в XVI в. возникает тенденция рассматривать каббалу как одну из главных составляющих «предвечной традиции», а также как науку, позволяющую обнаружить универсальные соответствия во всем мироздании. Вместе с тем, мы тщетно стали бы искать какие-то параллели между каббалой и алхимией в трудах таких классиков христианской каббалы, как Иоганн Рейхлин, кардинал Эгидио да Витербо, францисканец Франческо Джорджио или Павел Риччи.

Под влиянием трудов этих и других христианских каббалистов в среде исследователей тайных наук возникает новая интерпретация каббалы как одной из форм магии. Начиная с Генриха Корнелия Агриппы Неттесгеймского (1486–1535) и Т. Б. фон Гогенхайма Парацельса (1493–1541), каббала прочно занимает место в синкретической триаде герметического знания: магия-алхимия-каббала. В конце концов, как отмечает Шолем, алхимия и каббала в этой среде становятся практически синонимами<sup>241</sup>. Так, согласно «Книге иероглифических фигур Никола Фламелья», каббала необходима, чтобы понять «...наиболее тонкие концепции ревнивых философов (т.е. алхимиков. – К.Б.)... которые нельзя найти ни в одной книге, так как они могут быть даны лишь Богом... или же переданы устно мастером каббалистической традиции, что бывает крайне редко»<sup>242</sup>.



К концу XVI столетия среди европейских эзотериков формируются собственные представления о каббале как истинной «философии природы» (Г. Постель, Дж. Ди и др.), а в еврейской каббале зачастую начинают видеть лишь ее искажение. Так, Джон Ди (1527–1608), знаменитый английский маг, алхимик, математик и натурфилософ, создатель учения о монаде, повлиявшего на Бруно и Лейбница, разрабатывал учение, называемое им «каббалой природы» («cabala of nature») <sup>243</sup>. Он полагал, что сочетание знания божественного языка (которому его обучали ангелы) и «философии природы» позволит открыть все тайны сотворенного мира. «Каббала природы» как раз и соединяла в себе два этих элемента, а потому рассматривалась им как универсальная наука, объясняющая Книгу Природы при помощи истинных наименований вещей, что имеет непосредственное отношение к алхимии. Конечно, «каббала» Джона Ди имела достаточно отдаленное отношение к собственно еврейскому учению <sup>244</sup>, однако его идеи оказались впоследствии весьма влиятельными. Особенно явно такое понимание каббалы отразилось в парацельсистской и розенкрейцерской традициях; примером может служить алхимико-каббалистический компендиум «Амфитеатр вечной мудрости» Генриха Кунрата (1560–1605) <sup>245</sup>. Кунрат заимствовал из каббалы <sup>246</sup> учение об эманации сфирот и Божественных именах, англологические схемы и т.д., и утверждал, что Философский камень – это *Рух Элохим*, Дух Божий, носившийся над предвечными водами <sup>247</sup>. Вместе с тем, как отмечает Шолем, интерес к алхимии у Кунрата взял верх над познаниями в каббале. «Каббала, магия и алхимия, – утверждал немецкий эзотерик, – связаны друг с другом и должны применяться вместе» <sup>248</sup>. Свое учение Кунрат представил в форме целого ряда сложных аллегорических картин, на которых изображена структура мироздания и его развития с точки зрения алхимии и каббалы. Неудивительно, что такая интерпретация каббалы вызвала критику со стороны еврейских каббалистов; в частности, полемические высказывания каббалиста лурианской школы Якова Цемаха против христианской каббалы были направлены именно против аллегорических картин Кунратова «Амфитеатра» <sup>249</sup>.

Каббалистические концепции начинают обсуждаться в этих текстах в связи с учением алхимии, и наоборот, алхимические процессы объясняются с использованием более или менее адекватно

понятых идей и методов каббалы. Так, к примеру, уже в «Трех книгах о тайной философии» Агриппы указываются соответствия между планетами, сфирот и металлами (хотя концепция сфирот и не играет у него существенной роли)<sup>250</sup>. Начинает складываться традиция «христианской каббалистической алхимии», в которой буквам еврейского алфавита приписывалась магическая сила (в соответствии с трактатом «Сэфер йецира» и комментариями к нему)<sup>251</sup>, активно использовались гематрические вычисления и буквенные комбинации, в основе которых лежала вера в особый статус еврейских слов и имен как отражающих скрытую структуру космоса. Впрочем, тогда же о «еврейском происхождении» алхимии начинают говорить и ее критики; так, венецианский священник Джованни Агостино (Иоганн Август) Пантей в своем трактате «*Voarchadumia contra alchimiā*» (1530) выступает против «обычной» алхимии, заявляя, что излагаемая им самим наука, истинная «каббала металлов», восходит к библейскому Тувалькаину (он утверждал также, что слово «алхимия» якобы происходит из иврита)<sup>252</sup>.

Среди христианских алхимиков начинается активный процесс «гебраизации» алхимии, появляются многочисленные псевдо-эпиграфы, авторство которых приписывается евреям. Эти тексты содержат отдельные еврейские слова и выражения (как правило искаженные), цитаты из еврейских текстов, в том числе каббалистических<sup>253</sup>. Наиболее «трудным случаем» в этой категории текстов, вероятно, является приписанное некоему Аврааму из Вормса сочинение по магии «*Des Juden Abraham von Worms Buch der wahren Praktik in der uralten göttlichen Magie*», якобы переведенное на немецкий (и английский) языки с ивритской рукописи в 1387 г. и напечатанное в Кёльне в 1725 (но вероятнее всего – не ранее 1800 г.). Книга эта, по мнению Шолема, была написана в XVI в., причем неевреем, обладавшим необычно большими познаниями в иврите и еврейской литературе<sup>254</sup>. Этот текст (в немецкой, английской и французской версиях) впоследствии стал одним из наиболее авторитетных сочинений по «еврейской» магии и каббале в кругах оккультистов<sup>255</sup>.

В XVII в. появляются рукописные копии трактата (Псевдо)-Шимона бен Кантары «*Sabala mineralis*»<sup>256</sup>, в котором подробно обсуждаются различные алхимические истолкования истории творения мира в Книге Бытия<sup>257</sup>. За ним последовал целый ряд

подобных сочинений: *Kieser F.* «Cabala chymica. Concordantia Chymica» (Mühlhausen, 1606)<sup>258</sup>; *Michelspacher S.* «Cabala, Spiegel der Kunst und Natur in Alchymia» (Augsburg, 1615)<sup>259</sup>; «Cabala Chymica ab Anonimo quodam compilata» (Hamburg, 1680)<sup>260</sup>; *Grasshof J.* «Cabala chymica»<sup>261</sup>, и т.д. Находившийся под влиянием Парацельса и Кунрата Франц Кизер писал о глубинном родстве между алхимией и каббалой и утверждал, что магия есть философия алхимии, а также «ценнейшая часть каббалы». «Известно, – продолжал он, – что никто не может достигнуть *summi arcani* вечности, если он не является глубоким знатоком магии и каббалы (*Cabala*), ибо все те, кто обладал этим Камнем [т.е. алхимики]... были магами и каббалистами»<sup>262</sup>. Особенное значение в этой связи приобрели труды английского философа и алхимика Роберта Фладда (1574–1637), и прежде всего – его трактаты «Золотая борона истины» (1625) и «Моисеева философия» (1638)<sup>263</sup>, в которых также говорилось о глубинной связи алхимии и каббалы, широко использовались каббалистический символизм, представление о магической силе еврейских букв и их значении для алхимической трансмутации. Об отношении Фладда к этой теме можно узнать, в частности, из письма критиковавшего его известного теолога Марина Мерсена (1588–1648), писавшего, что, согласно Фладду, «Моисей описал творение мира как алхимик, ими же были Давид, Соломон, Иаков, Иов и другие герои Библии. Сходным образом, истинные каббалисты – это алхимики...»<sup>264</sup>.

Продолжателем «английской школы» христианской каббалистической алхимии был Томас Воган (псевд. Евгений Филалет; 1621–1666), в своей «*Magia Adamica*» утверждавший, что «каббала евреев была химической» по своей сути. Восходящую к Агриппе и Парацельсу традицию продолжал и Иоганн Кристоф Штиб (вт. пол. XVII в.), автор трактата «Сфиротическое еврейское небо», который писал об эликсире золота и жизни и «каббалистическом» способе его получения, цитируя, в частности, тексты на иврите. Согласно надписи на титульном листе этой книги, Штиб стремился вывести «новые принципы медицины, химии, астрономии, астрологии, ботаники, зоологии, антропологии и других наук из древнейшей еврейской истины через врата разума, открытые Моисею»<sup>265</sup>. В XVIII в. отождествление каббалистической и алхимической доктрин, поиск их общего основания занимает важное

место в нарождающемся масонском учении, а также в сочинениях таких авторов, как алхимик Георг фон Веллинг (1652–1727) и теолог Фридрих Этингер (1702–1782)<sup>266</sup>.

Возникшая среди христианских алхимиков и теософов тенденция соединять различные тайные доктрины в некое единое синтетическое учение в значительной мере определила то представление о каббале, которое сложилось в европейской культуре XVI–XIX вв. Именно эта тенденция ответственна за многочисленные стереотипы и суеверия, связанные с тенденциозным, избирательным подходом к еврейской каббале. Следует отметить, однако, что алхимическое прочтение некоторых концепций каббалы и, наоборот, истолкование алхимического учения при помощи каббалистического символизма и методов герменевтики позволили обнаружить черты сходства между двумя этими традициями, замеченные и некоторыми еврейскими алхимиками. В любом случае, невозможно понять особенности и значение еврейской каббалистической алхимии без учета того контекста, в котором она оказалась в результате вышеописанных процессов формирования синкретического мировоззрения эпохи Возрождения, где алхимические и каббалистические идеи играли далеко не последнюю роль. Как мы увидим дальше, анализируемый нами еврейский трактат «Эш мецареф» остался совершенно незамеченным в еврейской среде (по крайней мере, в известных письменных памятниках), но получил большое признание именно в нееврейской алхимии и теософии.

## **ГЛАВА II. «ЭШ МЕЦАРЕФ»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТРАКТАТА И ИСТОРИЯ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ**

Рассмотрим подробнее интерпретацию алхимических и каббалистических идей в трактате «Эш мецареф», который, по нашему мнению, содержит наиболее ценный материал для изучения взаимоотношений каббалы и алхимии. Сопоставив его с другими текстами, в которых алхимическая проблематика рассматривается с точки зрения каббалы, мы попытаемся понять, какое место занимала алхимическая проблематика в еврейской мистической литературе.

### **1. «Эш мецареф»: к истории публикации**

#### **1.1. Антология «Kabbala Denudata» и трактат «Эш мецареф»**

Как мы уже упоминали, текст «Эш мецареф» дошел до нас лишь в латинском переводе, в виде двадцати фрагментов разного размера, включенных в обширный «Словарь каббалистических терминов» («Locī Communes Kabbalisticī...»), который был составлен в 1670-х гг. христианским каббалистом Кристианом Кнорром фон Розенротом (1636–1689). Этот Словарь, в свою очередь, вошел в 1-й том его знаменитой антологии «Открытая каббала, или Еврейское трансцендентальное и метафизическое, а также богословское учение» («Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica», далее – KD)<sup>267</sup>.

Вплоть до конца XIX в. «Kabbala Denudata» оставалась основным источником знаний по каббале для нееврейского читателя. Содержащиеся в ней идеи и тексты повлияли, в частности, на таких мыслителей, как Г.В. Лейбниц, И. Ньютон, Ф. Этингер, Ф. Баадер, Ф.В.Й. Шеллинг, Вл. Соловьев, К.Г. Юнг и др.<sup>268</sup>. В антологии был представлен широкий обзор первоисточников – каббалистических текстов, переведенных на латынь и сопровождаемых подробными комментариями (в том числе фрагменты *Zohara*, «Пардес римоним» Моше Кордоверо, «Эмек ха-мелех» Нафтали Бахараха, «Эц хайим» Хаима Виталя и др.). В своих переводах Кнорр фон Розенрот стремился к максимальной точности и буквальности, зачастую не принимая в расчет литературное качество перевода, так что иногда смысл становился понятным лишь для тех, кто был знаком с оригиналом; впрочем, эта особенность ни в коей мере не отразилась на популярности этой книги. В ней же увидели свет оригинальные сочинения самого Кнорра и помогавших ему кембриджского философа-платоника Г. Мора и мистика и алхимика Ф.М. Ван Гельмонта.

На титульном листе 1-го тома «Kabbala Denudata» среди других каббалистических источников упомянут и «Компендиум каббалистико-химической книги, называемой *Эш мецареф*, о философском Камне и т.д.»<sup>269</sup>. Собственно говоря, этот «Компендиум», а точнее – разбросанные по тексту 20 фрагментов «Эш мецареф», и составляют единственный дошедший до нас вариант этого трактата.

Известно, что при составлении своего терминологического словаря Кнорр фон Розенрот использовал самые разные каббалистические источники, как опубликованные, так и рукописные; пользуясь большим доверием и уважением среди евреев-каббалистов Германии и Голландии, он доставал, переводил на латынь и целиком или частично публиковал многочисленные тексты каббалы, причем часто даже раньше, чем они появлялись на языке оригинала. По всей видимости, в его распоряжении была и рукопись «Эш мецареф», откуда он извлек ряд фрагментов для своего словаря<sup>270</sup>. Однако ни в переписке Кнорра, ни у его сотрудников, помогавших ему в составлении «Kabbala Denudata», не обнаружено никаких упоминаний об этом трактате<sup>271</sup>.

Необходимо сказать несколько слов о названии трактата. Выражение *эш мецареф*, «огонь плавильщика», отсылает нас к Книге пророка Малахии, где говорится о Дне пришествия Господа: «Кто

выдержит день пришествия Его, кто устоит, когда Он явится? Ибо Он как огонь плавильщика (כִּי־הוּא כֹּאֵשׁ מְצַרֵּף) и как щелок белильщиков, И сядет переплавлять (מְצַרֵּף) и очищать серебро и золото, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и серебро, чтобы приносили жертву Господу в правде» (Мал. 3:2-3). Существуют различные варианты перевода как этого библейского стиха, так и самого названия нашего трактата. В Вульгате это выражение неточно переведено как «ignis conflans», «огонь очищающий»<sup>272</sup> (ср. в Синодальном русском переводе – «огонь расплавляющий», но в церк.-слав. – «огнь горнила»), а потому и различные авторы, писавшие об «Эш мецареф», переводят его название как «ignis purgans», «das läuternde Feuer», «Purifying Fire», «Cleansing Fire», и т.д. Тем не менее, правильный перевод этого библейского выражения (относящегося к Самому Богу) – «Огонь плавильщика» (у Шолема – «Feuer des Goldschmelzers»)<sup>273</sup>, т.е. того, кто расплавляет металлы для их очищения<sup>274</sup>. Именно на такое понимание указывает и следующий стих Мал. 3:3<sup>275</sup>, где Бог, подобно плавильщику металлов, «переливает» и очищает сынов Левия<sup>276</sup>.

## 1.2. Оригинальный текст «Эш мецареф»

Гершом Шолем высказал достаточно убедительную гипотезу о том, что «Эш мецареф» был написан на иврите<sup>277</sup>. Об этом свидетельствует не только специфический характер его содержания, присутствующие в нем цитаты из классических еврейских текстов и реалии иудаизма, но и лингвистический анализ, позволяющий выявить буквально переведенные с иврита идиоматические выражения и обороты – такие как, например, «Приди, взгляни» (лат. Veni vide!; ивр. בּוֹא רֵאֵה; араб. تَأْتِ هَذَا)<sup>278</sup>. Очевидно, что автор оригинального еврейского текста передавал алхимический технический термин *transmutatio* ивритским словом צִרּוּף<sup>279</sup>, *materia operis* – הוּמַר הַמְלֶאכֶה. В некоторых случаях автор использовал характерную игру слов, в которой, по мнению Шолема, обнаруживается его знание латыни.

Вместе с тем, некоторые примеры, приводимые Шолемом, кажутся нам не столь убедительными. По его мнению, на лежащий в основе латинского перевода ивритский текст указывают, в частности, такие фразы: «In naturalibus Jesod sub se continet argentum

vivum; quia hoc est fundamentum totius artis transmutatoriae» и «Hoc argentum vivum in Gemara, Tr. Gittin cap. 7. f. 69, b. vocatur אספירכא quasi diceretur Aqua Sphaerica, quia e Sphaera mundana profluit»<sup>280</sup>. На наш взгляд, отмеченная Шолемом игра слов в первой из них присутствует лишь в латинском варианте (и исчезает при попытке перевести эту фразу «обратно» на иврит). Во второй фразе игра слов основана на фонетической близости между арамейским אספירכא лат. *Sphaerica* и могла сохраняться лишь в том случае, если последнее латинское слово было записано в оригинальном тексте ивритскими буквами (т.е. вместо обычного ивр. כדורי – ספירק). Никаких доказательств в пользу последнего мы, за отсутствием ивритского оригинала, не имеем<sup>281</sup>. Все эти замечания, впрочем, никоим образом не опровергают основного предположения Шолема об ивритском оригинале «Эш мецарэф».

Сопоставление «Эш мецарэф» с известными псевдоэпиграфами, написанными на латыни, немецком и др. языках и в XVII–XVIII вв. переведенными на иврит (такими, как, например, «Clavicula Salomonis» или «Книга священной магии Абра-Мелина»), также не обнаруживает никакого сходства (всегда налицо искусственность «еврейского» языка такого рода сочинений). Кроме того, как показал проведенный нами анализ всех еврейских источников, цитируемых Кнорром в «Словаре», он использовал только аутентичные тексты каббалы и только на языке оригинала<sup>282</sup>. Таким образом, мы можем с высокой степенью вероятности заключить, что оригинальный текст «Эш мецарэф» был написан на иврите.

Шолем критикует версию некоторых авторов-окультистов (У. Уэсткотта, а за ним – А. Уэйта) о том, что трактат был написан на арамейском или каком-либо другом языке<sup>283</sup>. Тем не менее, современный исследователь Р. Патай, следуя идеям окультистов и даже развивая их (но не приводя при этом никаких аргументов), говорит о том, что «Эш мецарэф» «первоначально был написан на иврите или арамейском», а Кнорру фон Розенроту «был известен его итальянский перевод» (курсив наш)<sup>284</sup>. Ничто в этом тексте не указывает на его якобы арамейский оригинал (хотя в нем, конечно, используются отдельные арамейские термины из Таргумов, а также цитируется Талмуд и *Zohar*). Идея об арамейском («халдейском») языке «Эш мецарэф» восходит непосредственно к издателю английского перевода, ученику Е.П. Блаватской У. Уэсткотту, счи-



тавшему наш трактат дополнением к столь почитавшейся его наставницей мифической «халдейской Книге Чисел»<sup>285</sup>. Что же касается «итальянского перевода», якобы известного Кнорру, – здесь, очевидно, уважаемый автор просто неправильно понял гипотезу Шолема о том, что сам трактат был создан скорее всего в Италии.

Для нас очевидно, что Кнорр имел дело с полной версией трактата (во всяком случае, с более полной, чем есть в нашем распоряжении), поскольку подбор дошедших до нас фрагментов мог осуществить только он сам, имея в виду задачу составления «Словаря каббалистических терминов». Возможен ли вариант, что он имел перед собой не оригинал, а полный латинский перевод, сделанный кем-то другим? Такая версия кажется нам маловероятной, поскольку если отсутствие ссылок на «Эш мецареф» в еврейской литературе вполне понятно (принимая в расчет его маргинальность для основных жанров каббалистической традиции), было бы крайне трудно объяснить умолчание о нем в богатейшей европейской алхимической литературе XVII в. (как мы увидим ниже, в XVIII в. наличие этого текста засвидетельствовано во многих нееврейских алхимических источниках). Кроме того, как мы уже упоминали, в своей работе Кнорр всегда использовал *оригиналы* соответствующих еврейских текстов, даже в том случае, когда уже имелись их латинские переводы (как в случае с «Сэфер йецира» или «Шаарей ора» Йосефа Гикатилы). Таким образом, по-видимому в распоряжении Кнорра оказался оригинальный ивритский текст, из которого он и извлек ряд фрагментов при составлении своего «Словаря».

Всего в «Словаре» опубликовано 20 фрагментов «Эш мецареф» разного объема, от одного-двух абзацев до нескольких страниц<sup>286</sup>. Все они вошли в состав словарных статей, посвященных различным терминам и именам, используемым в каббалистической литературе (например, אֱלִישָׁע (Элиша), גְּבוּרָה, (строгость), קָהָב (золото), בְּרָזֶל (железо) и т.д.). В большинстве случаев фрагмент из «Эш мецареф» составляет лишь часть какой-либо словарной статьи (наряду с цитатами из других каббалистических текстов и комментариями составителя). В конце каждого фрагмента указано, из какой главы «Эш мецареф» взят данный фрагмент (всего упомянуты 8 глав этой книги). Общий объем 20-ти фрагментов составляет примерно 6500 слов.

### 1.3. Кнорр фон Розенрот – публикатор текста «Эш мецарэф»

Поскольку именно составитель «Kabbala Denudata» был единственным известным нам человеком, работавшим с оригинальным текстом обсуждаемого трактата, представляется полезным вкратце остановиться на его биографии. В частности, это позволит нам составить представление о качестве передачи еврейских текстов и особенностях их интерпретации, что немаловажно для работы с сохранившимся лишь фрагментарно в латинском переводе трактатом.

Барон Кристиан Кнорр фон Розенрот (Christian Knorr von Rosenroth), немецкий философ, мистик и поэт, был, пожалуй, крупнейшим христианским каббалистом XVII в. По словам Г. Шолема, он «зарекомендовал себя наиболее глубоким христианским исследователем каббалы»<sup>287</sup>, а по мнению его современника и корреспондента Г.В. Лейбница, «это был, вероятно, самый большой знаток сокровенного знания евреев»<sup>288</sup>. Кнорр родился в Силезии в семье протестантского пастора; в молодости он несколько лет путешествовал по Европе, изучал во Фрауэнштадте, Виттенберге и Лейпциге<sup>289</sup> богословие, право, философию, филологию, историю, нумизматику, естественные науки. Однако наиболее сильно привлекали его языки, и вскоре он стал знатоком латыни, древнееврейского, арамейского, сирийского, греческого, арабского, французского, голландского, английского и испанского языков<sup>290</sup>. С юных лет испытывая живой интерес к христианской мистике, в своих странствиях Кнорр познакомился со многими искателями «тайного знания» и адептами «внутренней церкви»; особенно глубоко поразили его сочинения Якоба Бёме. Кнорр продолжил изучение восточных языков в Амстердаме, служа там переводчиком у некоего эмигранта (по некоторым сведениям – армянского князя). Там же, по-видимому, он заинтересовался каббалой и начал читать каббалистические тексты. Учителями Кнорра при изучении им иврита и еврейских сочинений были Томас де Пинедо (1614–1679), Ицхак де Рокамора (1601–1684) и Меир бен Иехуда Леви Штерн из Франкфурта (ум. в 1679), ставший впоследствии главным раввином ашкеназской общины Амстердама<sup>291</sup>. В этот период Кнорру удалось приобрести рукописные копии еще не изданных в то время сочинений Ицхака Лурии, Хаима Виталя и другие каббалистические тексты – возможно, и не дошедший до нас ивритский текст тракта-

та «Эш мецареф». В Амстердаме Кнорр познакомился с выдающимся мистиком и христианским каббалистом той эпохи – Франциском Меркурием ван Гельмонтом (1614–1699), и эта встреча во многом определила дальнейшую судьбу их обоих<sup>292</sup>. Именно Ван Гельмонт представил в 1668 г. Кнорра пфальцграфу Зульцбахскому Кристиану Августу, который сделал его сначала членом личного совета, а затем своим канцлером. Кроме того, Кнорр стал наставником Кристиана Августа, разделявшего его мистические штудии. В Зульцбахе (Сев. Бавария) образовался в то время настоящий центр по изучению каббалы и переводу и изданию каббалистических текстов, постоянный контакт с которым поддерживали через Ван Гельмонта члены еще одного кружка протестантских мистиков, сложившегося в Англии вокруг виконтессы Анны Конвей (1631–1679) и кембриджского философа-платоника Генри Мора (1614–1687)<sup>293</sup>. Кнорр и Кристиан Август изучали каббалу под руководством р. Моше Хаусера и его сына, р. Йосефа. В организованной в Зульцбахе при поддержке Кнорра еврейской типографии печатались каббалистические тексты, в частности, «Сэфер ha-zohar» (1684)<sup>294</sup>. Переводческая деятельность зульцбахских мистиков была, по всей видимости, связана с особым пониманием ими каббалистической концепции *тиккун*, «исправления мира» посредством коллективных человеческих усилий; в данном случае это «исправление» осуществлялось путем преодоления барьеров между языками и распространения правильных натурфилософских идей<sup>295</sup>.

Сегодня достаточно трудно установить весь круг людей, помогавших Кнорру в столь нелегком предприятии, как издание многотомной антологии переводов каббалистических текстов. Помимо Ван Гельмонта, Мора и А. Конвей, в подготовке КД принимал участие Иоганн Шпет (впоследствии принявший иудаизм и ставший Моисеем Германским)<sup>296</sup>, а также один из братьев Абендана (р. Ицхак или р. Яков), известных переводчиков еврейских текстов<sup>297</sup>. К сожалению, мы не знаем, кто был главным учителем Кнорра – «старым и мудрым евреем», имя которого Кнорр отказывается назвать в предисловии ко 2-му тому КД, «опасаясь [навлечь на него] ненависть со стороны его родных и единоверцев»<sup>298</sup>.

Сам Кнорр был убежденным виталистом, сторонником идеи о взаимосвязи и превращениях всего в природе<sup>299</sup>, практикующим алхимиком, вместе с Ван Гельмонтом занимавшимся Великим Де-

ланием в организованной ими в Зульцбахе лаборатории<sup>300</sup>, а потому не удивительно, что его внимание привлек еврейский алхимический трактат, к тому же излагающий алхимические проблемы при помощи столь ценимой Кнорром каббалы; ведь по убеждению Кнорра, каббала «преобразует в сердце сокровенный путь минералов»<sup>301</sup>. Как писал посетивший в 1688 г. Зульцбах Лейбниц, Кнорр «тратит все время, которое остается у него от исполнения его обязанностей [канцлера], на изучение природы при помощи химии и на обнаружение каббалистических памятников древних евреев»<sup>302</sup>. Кнорр перевел и издал ряд классических трудов по «натуральной магии» эпохи Ренессанса<sup>303</sup>. Кроме того, он приобрел известность и как вдохновенный поэт-мистик; некоторые из его гимнов вошли в лютеранские молитвенники<sup>304</sup>.

Как отмечает Э. Куле, для Кнорра как сторонника идеи *prisca sapientia* алхимия и каббала представляли собой два разных подхода к единой истине. Сочетание алхимических и каббалистических тем и символов особенно характерно для художественных произведений Кнорра – в частности, оно отразилось в его гимне «Утреннее сияние Вечности» («*Morgenglanz der Ewigkeit*») и алхимической пьесе-аллегии «*Conjugium Phoebi et Palladis*»<sup>305</sup>. Все это, на наш взгляд, делает вполне логичным тот интерес, который проявил Кнорр к каббалистико-алхимическому трактату «Эш мецарэф».

## 2. Проблема датировки и авторства трактата «Эш мецарэф»

### 2.1. К вопросу о датировке

У нас нет никаких сведений о том, откуда был получен Кнорром фон Розенротом опубликованный им текст «Эш мецарэф». Как мы уже говорили, в сохранившихся бумагах Кнорра, его переписке и других сочинениях, написанных им самим или авторами его круга, пока не удалось обнаружить никаких сведений о трактате. Кроме того, этот текст не упоминается ни в многочисленных алхимических сочинениях той эпохи, ни в книгах по другим «тайным наукам». Поэтому время его написания можно установить лишь приблизительно, в частности, по использованным в нем в скрытом или явном виде источникам.

Так, в одном месте «Эш мецареф» (2-я глава, фрагм. 4) приводится пространная цитата из *Зоһара* с точным указанием на место цитирования (*Зоһар Хаазину*, л. 145, с. 580)<sup>306</sup>. В данном случае источник цитаты устанавливается совершенно точно: это кремонское издание *Зоһара* 1559–1560 гг. (так наз. «Зоһар гадоль»)<sup>307</sup>.

В 3-й главе автор приводит рецепт получения особой тинктуры, после чего советует: «Сравни же с этим писания арабского философа, в которых он подробно говорит о мышьяковистом веществе»<sup>308</sup>. По мнению Шолема, под «арабским философом» имеется в виду не алхимик Гебер (Псевдо-Джабир ибн Хайан)<sup>309</sup>, как полагают некоторые исследователи-окультисты<sup>310</sup>, но Авиценна (точнее – Псевдо-Авиценна), а именно – приписываемый ему трактат «*De anima in arte alchymiae*» (в котором, как и в «Эш мецареф», говорится о «духе мышьяка»). Впервые этот трактат был издан в Базеле в 1570 г.<sup>311</sup>.

Практически несомненно влияние на «Эш Мецареф» идей Теофраста Парацельса (1493–1541), сочинения которого неоднократно издавались во второй половине XVI в. Вполне возможно, что на астрологическую часть трактата (о которой мы будем говорить ниже) оказали влияние «Три книги о тайной философии» Г.К. Агриппы Неттесгеймского (1486–1535), наиболее известные по изданиям 1567 и 1600 гг.

Некоторые авторы ( в том числе У. Уэсткотт и Р. Патай) полагают, что во фрагменте 6 «Эш мецареф» цитируется «Пардес римоним» («Гранатовый сад») Моше Кордоверо (по 1-му краковскому изданию 1592 г.), и делают вывод, что рассматриваемый нами трактат не мог быть написан ранее 1590-х гг.<sup>312</sup>. Книга Моше Кордоверо, одно из наиболее значительных каббалистических сочинений, действительно играет центральную роль в «Словаре» Кнорра фон Розенрота<sup>313</sup>, однако ни разу не цитируется в тексте «Эш мецареф». Распространенное мнение о трактате Кордоверо как одном из источников «Эш мецареф» является результатом ошибки, допущенной английским переводчиком 1714 г., который произвольно соединил две соседние цитаты в «Словаре» Кнорра<sup>314</sup>.

В трактате использовано характерное для космологии поздней каббалы учение о расположенных в иерархическом порядке четырех мирах: мире эманации (*олам ха-ацилут*, мир десяти сфирот), мире творения (*олам ха-брия*, мир Божественного Престола и

Колесницы), мире формирования (*олам ha-йецира*, мир ангелов) и мире созидания (*олам ha-асия*, мир небесных сфер и земной мир, или же только земной мир). Эти миры упоминаются уже в *Зоһаре*, однако как о фундаментальной структуре мироздания об этой схеме впервые говорится в начале XIV в. в трактате «Масехет ацилут» («Трактат об эманации») и в сочинениях р. Ицхака из Акко. Наибольшего развития концепция четырех миров достигает в трудах цфатских каббалистов XVI в. – Моше Кордоверо и Ицхака Лурии<sup>315</sup>. Однако существенным для датировки трактата является тот факт, что в «Эш мецареф» отсутствуют специфические концепции лурианской каббалы, которые активно распространялись в Италии (а затем и других европейских странах) с начала XVII в. (в частности – учения о *цимцум*, *швират ha-келим*, *парцуфим*).

По мнению Шолема, на позднее происхождение «Эш мецареф» указывает чрезвычайно частое использование гематрий (причем в их сложных формах), хотя некоторые стилистические особенности трактата (он в целом построен как обращение учителя к ученику) и характерны скорее для ранних каббалистических текстов<sup>316</sup>.

Таким образом, исходя из приводимых в «Эш мецареф» цитат и ссылок, а также некоторых характерных алхимических и каббалистических идей, в нем содержащихся, можно утверждать, что он был создан не ранее 1570 г. и не позднее 1650 г.

## 2.2. Проблема авторства

Как уже упоминалось, по мнению Шолема, автор «Эш мецареф» жил в Италии<sup>317</sup>. На чем основано такое предположение?

В 3-й главе «Эш мецареф» приводятся алхимические рецепты некоего р. Мордехая, пытавшегося получить искусственным путем серебро. Это единственное имя «исторического лица», упомянутое в известной нам части текста. Неудивительно, что именно с этим именем связаны попытки как-то прояснить вопрос о его происхождении.

В 1926 г. А.Э.Уэйт писал, что не смог найти еврея-алхимика с таким именем в знаменитой «*Bibliotheca Magna Rabbinica*» Д. Бартолуччи и К.Д. Имбонати (4 тт., Рим, 1675–1693)<sup>318</sup>. Однако Б. Сулер и Г. Шолем высказали гипотезу о том, что этим «р. Мордехаем» мог быть сын знаменитого венецианского ученого раввина (между прочим, зарекомендовавшего себя противником каббалы) Леона да Моде-

ны (Иуда Арье да Модена, 1571–1648) – Мордехай<sup>319</sup>. У членов семьи да Модена существовал очевидный интерес к тайным наукам, в частности, к алхимии. В конце XVI в. алхимией занимался проживавший в Модене дядя Леона – Шемайя<sup>320</sup>, да и сам Леон да Модена отдал дань этому увлечению. Он писал об этом в своих воспоминаниях:

Зимой 5363 (1603) г. у меня не было учеников, и я, побуждаемый глупостью, занялся алхимией, вовлеченный [в эту деятельность] врачом, мудрым р. Авраамом ди Каммео из Рима, который был тогда еще молодым человеком и приехал со своим отцом; и на это потратил я огромные деньги<sup>321</sup>.

Именно ди Каммео, ставший в 1618 г. раввином в Риме, инициировал занятия алхимией в кругу Леона да Модены<sup>322</sup>; в эти занятия вовлекся и старший, любимый сын Леона – Мордехай. В автобиографии Леон да Модена подробно описывает, как это произошло:

10 тишири 5375 г. (осенью 1614 г.) блаженной памяти сын мой Мордехай путешествовал за границей из-за одного нечестивого злого человека, нас притеснявшего... Вернулся он [в Венецию] в месяце *кислев* и начал занятия алхимией (*מלאכת האלקימיה*) с католическим священником (*גלח*) Джузеппе Грилло (*יוסף גרייללו*), великим мудрецом, и приложил он большие старания, и стал настолько сведущим в ней, что все знатоки этой науки, состарившиеся, ее изучая, изумлялись тому, чего мог достигнуть в ней столь молодой человек. В конце концов, в месяце *ияр* (весной 1615 г. – К.Б.) он обосновался в одном доме в Старом гетто (*ביטו ריקייר*)<sup>323</sup>, сделал все приготовления, необходимые для работы, и многократно повторял там эксперимент, которому он научился и который испытал в доме священника; он состоял в получении десяти унций очищенного серебра из девяти унций свинца и одной унции серебра. И я сам видел это и проверял, как он это делал, и я продал это серебро по 6,5 лир за унцию... и знаю, что оно настоящее. Это была большая и напряженная работа, которая каждый раз требовала двух с половиной месяцев. В результате можно было заработать около тысячи дукатов в год. Но это было еще не все, потому что я сам разрушил свою жизнь изучением этих вещей. Я не понял бы своего заблуждения, если бы по причине греха во время празднования Суккот 5376 г. внезапно потоки крови не изошли бы из его

[Мордехая] головы к его рту, и с этих пор он перестал заниматься этим делом, ибо сказали, что, вероятно, испарения и дым мышьяка (אַרְסֵינִיק) и солей (סאַלִי) попали в него и повредили ему голову. И оставался он таким целых два года до своей смерти, занимаясь разными легкими делами»<sup>324</sup>.

Мордехай скончался в октябре 1618 года<sup>325</sup>. Таким образом, в начале XVII века в Модене существовал целый кружок людей, увлеченных алхимией. Они верили в возможность превращения неблагородных металлов в благородные. Помимо р. Авраама ди Каммео, Шемайи да Модена, Мордехая и священника Джузеппе Грилло стоит упомянуть и близкого ученика Леона да Модены Йосефа Шломо Дельмедиго, также посвятившего долгие годы алхимическим штудиям<sup>326</sup>. Интересным здесь кажется и то, что христианин-священник обучал алхимии молодого еврея; кроме того, особую вескость свидетельства да Модены приобретают в силу того, что сам он относился к этим занятиям весьма скептически<sup>327</sup>.

Так или иначе, Мордехай да Модена является наиболее вероятным (из известных) кандидатам, с которыми можно отождествить «р. Мордехая» из «Эш мецареф». Он жил в Италии в начале XVII в., обладал большими познаниями в алхимии, в еврейской традиции, знал латынь. Можно предположить, что в «Эш мецареф» цитируется какое-то неизвестное его сочинение, а сам трактат был создан близким к этому кругу человеком. Конечно, у нас нет никаких сведений о том, что Мордехай да Модена писал какие-то алхимические тексты, однако в тех рецептах, которые вошли в «Эш мецареф», речь идет именно о получении серебра путем длительного, многодневного нагревания; упоминается в них и мышьяк<sup>328</sup>.

Разумеется, приведенная версия авторства рецептов из «Эш мецареф» остается гипотетической, хотя указывает, что не менее важно, на определенную, достаточно уникальную для того времени среду, в которой мог появиться этот трактат. Основываясь на проведенных нами исследованиях, мы можем предложить еще две версии относительно идентификации «р. Мордехая».

Различные источники сообщают о жизни и деятельности еврея-алхимика р. Мордехая де Нелло (в некоторых источниках – де Нелле и даже, ошибочно, де Делле). Он был поэтом и последователем Парацельса<sup>329</sup>, жил в конце XVI – начале XVII в. в Германии, Польше и Богемии. Известно, что в 1570-х гг. он был придворным



алхимиком и советником саксонского курфюрста Августа I (правил в 1553–1586 гг.), страстного поклонника алхимии, устроившего в Дрездене специальную лабораторию «Goldhaus» для ее изучения. Из Саксонии де Нелло переехал в Прагу, где продолжил алхимические исследования при дворе еще одного любителя тайных наук, «немецкого Гермеса Трисмегиста» императора Рудольфа II (прав. в 1576–1612 гг.). По некоторым данным, в Праге он и принял крещение. Де Нелло был автором ряда алхимических текстов, в том числе чисто практического характера<sup>330</sup>.

Нам удалось обнаружить еще одну семью евреев-алхимиков, отца и сына – Мордехая и Александра бен Мордехая. Алхимические рецепты, им принадлежавшие, увидели свет благодаря известному немецкому химику Иоганну-Иоакиму Бехеру (1635–1682) в его собрании химических и алхимических рецептов «Химическая Гавань» (1682)<sup>331</sup>. В этой книге под заголовком «Работа Александра Еврея»<sup>332</sup> опубликованы рецепты, по своему содержанию и языку сходные с теми, что приписаны «р. Мордехаю» в «Эш мецареф». К сожалению, пока нельзя сказать с уверенностью, кем были эти Александр (достаточно редкое имя для еврея XVII в.) и Мордехай. Известно лишь, что Бехер встречался с Александром, т.е. тот жил в 1650–1680 гг., как раз в то время, когда Кнорр работал над своей «Kabbala Denudata». Можно предположить также, что этим Александром был пражский раввин середины XVII в. Сендер (Александр) бен Мордехай, сведения о котором, к сожалению, исключительно скудны<sup>333</sup>. Так или иначе эта версия безусловно нуждается в дальнейшем изучении.

Таким образом, имеющиеся данные не позволяют нам назвать имя автора трактата «Эш мецареф». Вместе с тем, анализ включенных в его текст фрагментов из других источников (прежде всего – алхимических рецептов) может помочь определить ту среду, к которой принадлежал и автор «Эш мецареф», точнее установить датировку и место его создания.

### **3. История изучения «Эш мецареф» в XVIII – XIX вв. Переводы и комментарии**

Насколько нам известно, впервые после публикации в 1677 г. «Эш мецареф» упоминает в 1694 г. Иоганн Л. Ханнеманн в своем комментированном издании «Послания о питьевом золоте»

(«Mezahab Epistola») Биньямина Мусафьи (см. ниже об этом трактате и его авторе); Ханнеман проводит параллели между текстом Мусафьи, посвященным «питьевому золоту», и соответствующими местами в «Эш мецареф»<sup>334</sup>.

Следующий отклик на появление латинских фрагментов «Эш мецареф» имел место спустя почти 30 лет после публикации. В 1706 г. в выходящем в Гамбурге еженедельном издании «Исторические заметки о самых полезных вещах мира» появилась статья «Золотая каббала евреев», в которой пересказывались некоторые фрагменты «Эш мецареф»<sup>335</sup>. Автором и издателем этих «Заметок» был математик и астроном (член Лондонского Королевского общества) Д. Клувер (Detlev Clüver)<sup>336</sup>. Хотя сам Клувер относился к алхимии весьма критически (как, впрочем, и к каббале), он достаточно подробно передал схемы соответствий сфирот и металлов из «Эш мецареф» и нашел им параллели в других алхимических текстах. Вместе с тем он ни разу не ссылается при этом на Кнорра и «Kabbala Denudata» как на свой источник. Более того, Клувер приводит в своей статье название трактата на иврите, чего сам Кнорр никогда не делал. Клувер утверждает: «Они [евреи] содержат ее [книгу «Эш мецареф»] в тайне до такой степени, что ни один христианин не удостоивается того, чтобы узнать ее содержание или прочитать ее...»<sup>337</sup>. Таким образом, согласно Клуверу, «Эш мецареф» – это книга, известная евреям и скрываемая ими от христиан. О роли Кнорра в ее обнаружении при этом умалчивается, хотя из сравнения текста Клувера с латинским текстом трактата, опубликованным Кнорром, очевидно, что Клувер почерпнул свое знание об «Эш мецареф» именно из «Kabbala Denudata»<sup>338</sup>. Публикация Клувера в свою очередь легла в основу заметки об «Эш мецареф» в знаменитой «Bibliotheca Hebraea» немецкого гебраиста Иоганна Кристиана Вольфа<sup>339</sup>.

В начале XVIII в. появляются первые свидетельства того, что интерес к «Эш мецареф» проявляют не только гебраисты, но и алхимики-христиане. В 1714 г. публикуется анонимный английский перевод текста «Эш мецареф», сделанный на основе книги Кнорра фон Розенрота и вдобавок содержащий обширный алхимический комментарий: «Краткое исследование о герметическом искусстве... [сочиненное] Любителем Филалетов, к которому прилагается Подборка [фрагментов] из “Открытой Каббалы” и Пере-

вод химическо-каббалистического трактата, озаглавленного “Эш мецареф”, или “Огонь Очищающий”<sup>340</sup>. В этой книге, состоящей из трех отдельных частей, помимо пространного алхимического трактата-введения и английского перевода «Эш мецареф» приводится и латинский текст фрагментов, извлеченных из «Kabbala Denudata» и сгруппированных по главам. Во вводном обращении «От Издателя к читателю» говорится о том, что публикация латинского текста необходима по причине исключительной редкости и ценности оригинала (т.е. «Kabbala Denudata»). Стоит отметить, что и эта книга («Краткое исследование о герметическом искусстве...») в наше время чрезвычайно редка и практически недоступна для исследователей<sup>341</sup>.

Согласно рукописной надписи на одном из экземпляров «Краткого исследования о герметическом искусстве...», сделанной членом португальской еврейской общины в Лондоне Даниэлем б. Йосефом Когеном де Азеведо, автором этой книги и переводчиком «Эш мецареф» был некий Роберт Келлум<sup>342</sup>. Именно ему принадлежит обширное алхимическое введение, где текст «Эш мецареф» цитируется в сопоставлении с десятками классических текстов европейской алхимии. В библиотеке Университета Глазго хранится интересная рукопись, датируемая началом XVIII в. В нее включен английский перевод «Эш мецареф» («Aesch Mezareph: sive Ignis Purificans... collected out of the Kabbalah Denudata»), подборка цитат из «Словаря» Кнорра, а также индекс «ссылок на каббалистическую алхимию и философский камень» в «Словаре»<sup>343</sup>. На форзаце обозначено: «...in 1710 I first heard of this treatise» и «23 August 1712». Возможно, что эта рукопись принадлежала составителю «Краткого исследования о герметическом искусстве...» (Келлуму?), а вторая дата (1712 г.) – это время ее создания. Вместе с тем, перевод во многих местах отличается от изданного в 1714 г., а также содержит комментарии, в печатном издании отсутствующие.

Так или иначе, с этого момента «Эш мецареф» начинает активно распространяться среди алхимиков, масонов и адептов «тайных наук». По словам известного исследователя тайных обществ той эпохи Карла Фрика, «Эш мецареф» в наибольшей степени, по сравнению с другими латинскими переводами каббалистических текстов, оказал влияние на учение масонских и розенкрейцерских организаций XVIII–XIX вв.<sup>344</sup>. Известен еще целый ряд рукопис-

ных копий этого трактата, созданных в XVIII в.<sup>345</sup>, а также переводы, сделанные как с латыни, так и с английского перевода 1714 г.<sup>346</sup>. Трактат активно используется в алхимической литературе; например, его латинский текст по «Kabbala Denudata» неоднократно цитирует анонимный автор опубликованного в 1723 г. сочинения «Золотой Телец Моисея»<sup>347</sup>. Целый ряд рукописей, связанных с «Эш мецареф», перечислен в каталоге венского букиниста Рудольфа Греффера за 1786 г.<sup>348</sup>. В частности, там упомянут комментарий к трактату, написанный алхимиком Леандром (Жаном?) де Меером<sup>349</sup>, а также сочинение под названием, идентичным вышеупомянутому тексту Д. Клувера<sup>350</sup>.

Наконец, «Эш мецареф» занимает важное место в масонской алхимической литературе. Он активно цитируется в весьма популярном в масонской среде сочинении «Компас мудрецов», автором которого был лидер немецких розенкрейцеров конца XVIII в. Иоганн Вёльнер<sup>351</sup>. К нему обращается алхимик Иоганн Михаэль фон Лён в своей книге «Рассуждение об ислении и сожжении всех вещей» (1771)<sup>352</sup>. Сохранилась и рукопись «Эш мецареф» с пространственным комментарием, принадлежавшая члену Ордена Золотого и Розового Креста из Вены Кристофу Фрошмайеру (конец XVIII в.)<sup>353</sup>. Целый ряд рукописей, содержащих оригинальный текст, переводы и комментарии к «Эш мецареф», еще ждут своего исследователя<sup>354</sup>. Возможно, наиболее интересная из них – обширный манускрипт «Ars artium sive Ars magna cabalistica», авторство которой приписано известному писателю XVI в. Гартману Шопперу (1542 – ок. 1595). В двух частях этого алхимическо-каббалистического трактата (якобы опубликованных в 1564 и 1569 гг.) «Эш мецареф» цитируется наряду с другими алхимическими текстами и трудами христианских каббалистов (например, Пико делла Мирандолы)<sup>355</sup>.

В XIX в. «Эш мецареф» становится одним из важнейших текстов зарождающегося оккультизма. В 1841 г. в Париже выходит собрание оккультно-герметических текстов «Красная книга», подписанная псевдонимом Гортензий Фламель (*Hortensius Flamel*, «Le livre rouge»). Ее автором обычно считают Элифаса Леви (1810–1875) – бывшего католического аббата Альфонса Луи Констана, ставшего родоначальником современного оккультизма. В этой книге содержится очень неточный перевод «Эш мецареф» на французский. Примерно тогда же (в середине XIX в.) в кругах

окультистов «Эш мецареф» начинают отождествлять с так называемой «Книгой Еврея Авраама», известной благодаря знаменитому французскому алхимику Никола Фламелью (1330–1418)<sup>356</sup>. Фламель рассказывал о том, как ему удалось приобрести и расшифровать (при помощи еврея-наставника) эту книгу, написанную неким «Авраамом Евреем, князем, священником, левитом, астрологом и философом» для того, чтобы рассеянные по всему свету евреи могли получать алхимическое золото и платить «дань римским императорам» (т.е. императорам Священной Римской империи). Согласно Фламелью, для понимания этой книги было необходимо глубокое знание еврейской каббалы<sup>357</sup>. Отметим, что впервые эта история была опубликована в начале XVII в.<sup>358</sup>, и с тех пор «Книга иероглифических фигур Авраама Еврея» переиздавалась много раз, а также распространялась в рукописном виде. Разумеется, этот текст не имеет никакого отношения к «Эш мецареф», однако их отождествление становится традиционным, причем не только в сочинениях окультистов, но и в научно-популярных изданиях и художественной литературе<sup>359</sup>. В 1957 г. увидела свет книга известного исследователя алхимии Э. Холмьярда «Алхимия», в которой утверждается, что наставник Фламеля мэтр Санчес опознал в «Книге иероглифических фигур» «*Эш мецареф* рабби Авраама – книгу, которую сами каббалисты считали утраченной»<sup>360</sup>. С этого момента (со ссылками на Холмьярда) эта версия авторства трактата начинает появляться даже в авторитетных изданиях, в частности, по истории еврейского народа<sup>361</sup>. Отметим, впрочем, что приписывание авторства «Эш мецареф» мифическому Аврааму Еврею и/или Н. Фламелью критиковали разные авторы, например, известный философ-традиционалист Рене Генон<sup>362</sup>, а другой традиционалистский мыслитель, Юлиус Эвола, даже предлагает считать его автором алхимика Исаака Голланда, которого обычно также считают евреем<sup>363</sup>.

Уже упомянутый Элифас Леви в 1861 г. опубликовал в книге «Ключ к великим мистериям» свой французский перевод «Эш мецареф»<sup>364</sup>. Точнее, им опубликован некий составной текст, в который вошли как действительные фрагменты из трактата, так и различные каббалистико-алхимико-окультистские рассуждения. В качестве дополнения к этому тексту Леви приводит также подборку, по его словам, «оригинальных

фрагментов» из «Эш мецареф», которые были «пропущены» переписчиками. В целом же по публикации Леви крайне сложно восстановить первоначальный текст «Эш мецареф», зато для читателя-окультиста становится очевидно, что этот трактат – один из древних источников оккультизма, якобы сочетавший в себе каббалу, алхимию, герметизм, магию и т.д. Существенные отличия перевода Леви от напечатанного двадцатью годами ранее перевода «Фламелья» свидетельствуют о том, что автором последнего был, вероятно, не Леви<sup>365</sup>.

В конце XIX в. интерес к «Эш мецареф» особенно возрастает. Продолжают появляться рукописные переводы трактата и комментарии к нему<sup>366</sup>, им занимаются члены «Розенкрейцерского Общества в Англии», в частности, С.Л. Мак-Грегор Мазерс – один из наиболее увлеченных каббалой его членов, писавший, в частности, что «“Эш мецареф” – это герметический и алхимический [трактат], известный лишь немногим, а понятый еще меньшим числом людей»<sup>367</sup>. Лидер этой организации Уинн Уэскотт переиздал (с незначительными изменениями) английский перевод 1714 г. и трактат «A Short Enquiry», снабдив его рядом комментариев<sup>368</sup>. В XX в. это издание многократно переиздавалось и переводилось на разные языки<sup>369</sup>, по нему же сделан безграмотный, содержащий бесчисленные ошибки русский перевод «Эш мецареф»<sup>370</sup>. Наиболее серьезно трактатом занимался Артур Э. Уэйт (1857–1942), один из самых авторитетных оккультистов и розенкрейцеров начала XX в. Он посвятил анализу «Эш мецареф» отдельную статью (1914) и целую главу в своей известной книге «Тайная традиция в алхимии» (1926)<sup>371</sup>. Хотя подход Уэйта и нельзя назвать «научным» в строгом смысле этого слова, его анализ построен на хорошем знании источников, истории алхимии, солидной филологической основе (он реконструировал текст трактата по его латинским фрагментам в «Kabbala Denudata» с учетом английского перевода 1714 г.)<sup>372</sup>. Уэйт рассматривал «Эш мецареф» одновременно и как каббалистическое, и как алхимическое сочинение, впервые предположив возможность существования «каббалистической алхимии». Возможно, что в какой-то мере именно работы Уэйта вдохновили впоследствии Гершома Шолема на изучение этого трактата и темы соотношения каббалы и алхимии в целом<sup>373</sup>.

#### 4. История научного изучения трактата (XIX–XX вв.)

Уже в XIX в. «Эш мецареф» попадает в поле зрения исследователей – историков алхимии. Впервые заметное внимание уделил ему Герман Копп, создатель фундаментального труда «Алхимия в древности и в новое время». Обнаружив ссылки на этот трактат в масонской литературе (в частности, в «Компасе мудрецов»), а также у И.К. Вольфа, Копп попытался найти их источник и вышел на «Kabbala Denudata», однако там он, разумеется, не увидел отдельного текста с таким названием (а рассеянных по всей книге фрагментов не нашел). Он решил, что либо упомянутая на титульном листе 1-го тома «Kabbala Denudata» книга «Эш мецареф» – мистификация, «розенкрейцерская выдумка Кнорра», подхваченная впоследствии масонскими авторами, либо же «текст “Эш мецареф” [в “Kabbala Denudata”] переработан вместе с *Зоһаром* до полной неузнаваемости»<sup>374</sup>.

Первую попытку научного анализа «Эш мецареф» предпринял в 1920-х гг., в самом начале своих исследований еврейской мистики, Гершом Шолем. В 1925 г. он публикует исследование «Алхимия и каббала. Глава из истории мистики»<sup>375</sup>, в котором, среди прочего, вкратце рассматривает основные идеи «Эш мецареф»<sup>376</sup>. Заинтересовавшись историей этого текста (под влиянием работ А.Э. Уэйта, с которыми он был, несомненно, знаком)<sup>377</sup>, Шолем пишет отдельную статью, в которой обсуждает его происхождение и различные попытки связать его с алхимическими псевдоэпиграфами (в частности, с «Книгой Авраама Еврея» и «Книгой Авраама Елеазара») <sup>378</sup>. Вернувшись к теме алхимии в 1977 г. в своей «Алхимии и каббале», Шолем также подробно анализирует «Эш мецареф» в контексте других случаев обращения к алхимическим проблемам в каббалистических текстах. Эта работа Шолема по сей день представляет собой наиболее серьезное исследование «Эш мецареф».

За последние 20 лет появилось лишь несколько научных публикаций, затрагивающих отдельные аспекты этого текста. Так, итальянский автор Франко Тоцци в специальной статье рассматривает каббалистическую и алхимическую символику «Эш мецареф» с точки зрения аналитической психологии и в контексте европейской алхимической литературы<sup>379</sup>. Хотя психоаналитичес-

кая трактовка символов может показаться произвольной тем, кто не разделяет идеологии школы Юнга, автору удалось обнаружить интересные параллели между «Эш мецарэф» и текстами классической алхимии.

Р. Патай посвятил «Эш мецарэф» отдельную статью, которая практически без изменений вошла как одна из глав в его уже упоминавшуюся хрестоматию «Еврей-алхимики». В этой публикации приводится перевод на английский язык примерно половины трактата с краткими пояснениями<sup>380</sup>. А. Шварц также пересказывает содержание трактата в 7-й главе своей книги «Каббала и алхимия», не добавляя ничего нового в своих комментариях (практически полностью заимствованных у Шолема и Патая). «Эш мецарэф» затрагивается и в упомянутых выше статьях А. Кильхера, не становясь у него, однако, предметом специального рассмотрения<sup>381</sup>.



## ГЛАВА III. «ЭШ МЕЦАРЕФ»: АНАЛИЗ ТЕКСТА

### 1. Каббалистическая алхимия «Эш мецарэф»: основные принципы и методы

Автор трактата «Эш мецарэф» придерживался основополагающего для каббалистического учения принципа, согласно которому система сфирот – т.е. порядок эманации и распространения Божественной энергии (света) – является универсальной, лежит в основе всего мироздания, в том числе минерального царства и царства небесных светил. Следовательно, для того, чтобы познать эти царства, процессы, в них происходящие, а также взаимосвязь между ними, нужно использовать сфиротическую схему.

Но как именно следует применять эту схему? Как прочитать Книгу природы с помощью сфирот? Здесь необходимо сделать небольшое отступление и обратиться к пониманию откровения, Торе в каббале.

Как отмечает Г. Шолем, отношение к Торе в каббале прямо вытекало из общей каббалистической веры в символический характер всех явлений на земле. Согласно каббале, не существует буквально ничего, что не имело бы добавок к своему внешнему облику некоего внутреннего аспекта, в котором содержится скрытая, внутренняя реальность различных иерархических порядков. Тора же, будучи уникальным произведением Божественного откровения, считалась единственным объектом, который может быть воспринят человеком в его абсолютном состоянии – в мире, где все остальное лишь относительно<sup>382</sup>.

Основой каббалистического подхода к Торе является представление о взаимосвязи между творением и откровением. Божественная эманация может быть описана равным образом как при

помощи символической системы сфирот, так и посредством символов, извлеченных из сферы языка и состоящих из букв и имен. В последнем случае процесс творения может быть символически представлен как действие Слова Божьего, как развитие основных аспектов Божественной речи. В сущности, Тора содержит в концентрированной форме все то, что должно развиться и проявиться в творении; по словам *Зоһара*, «Тора – это полнота [и совершенство] всего»<sup>383</sup>. Подлинная сущность Торы определяется в каббале в соответствии с тремя основными принципами: Тора – это полное мистическое имя Бога; Тора – это живой организм; бесконечны те смыслы, которые несет в себе Божественная речь, и ограниченный человеческий язык никогда не сможет исчерпать ее.

Тора не просто состоит из святых имен Бога, но вся она представляет собой великое Имя Бога. В нем Бог выражает Свое собственное бытие настолько, насколько это бытие имеет отношение к творению и насколько оно способно проявить себя посредством творения. С одной стороны, это Имя заключает в себе Божественное могущество; с другой стороны, оно содержит внутри себя всю целостность сокровенных законов творения. Сотворение Торы аналогично тому процессу, посредством которого эманировали из субстанции Эйн-Соф сфирот и индивидуальные аспекты Божественных Имен.

Таким образом, как отмечает Шолем, откровение есть проявление Бога в Своем Имени – и наделение именем (= сущностью) всех возможных форм манифестации, как текстуальных (книги Писания), так и иных (например, физический мир). Существуют «тайные знаки (*ришумим*), которые Бог запечатлел в каждой вещи, и знаки эти в той же мере скрывают Его откровение, как и открывают Его сокровище»<sup>384</sup>. Так или иначе, есть два пути познания Божественной манифестации (творения): через Писание и через вещи тварного мира<sup>385</sup>. (Отметим, что эти идеи обнаруживают сходство с целым рядом эзотерических учений, в частности, с доктриной *signatura rerum* Якоба Бёме и позднейших теософских систем.)

Бог открывается через имена, они наиболее реальны. Поскольку существует текст Торы как манифестация Божества в форме развернутого Божественного имени, в Торе заключена вся реальность, и все конкретное наполнение схемы сфирот – все символы и значения сфирот – содержатся в Торе. Открыть эти значения

значит получить ключ не только к пониманию Торы, но и к постижению всего мироздания, его строения и развития, мировой истории. В обнаружении в Торе таких «ключей» к тайным смыслам и состоит главная задача каббалы. Это и есть ее универсальный герменевтический метод – изучение символической природы вещей и постижение их сущности при помощи «ключей», которые содержатся в Торе и показывают подлинное место каждой вещи в иерархии мироздания (= указывают ее истинное имя = связывают ее с определенной сфирой)<sup>386</sup>.

Применительно к алхимической проблематике использование данного подхода означало следующее. Сначала необходимо изучить устройство мира металлов (веществ), процессы, в нем происходящие, рождение металлов (здесь подразумевалась связь с планетарным миром, т.к. именно небесные тела оказывают влияние на процесс зарождения и роста веществ) и их превращения. Таким образом постигался внешний аспект природного мира. Однако для успешного овладения алхимией было недостаточно знания лишь о том, *как* происходит то или иное превращение; нужно было понять и то, *почему* это происходит так, а не иначе, и для этого необходимо было овладеть знанием внутреннего аспекта, которое давала каббала. Как уже говорилось, для истолкования алхимического материала при помощи каббалистического учения о сфирот следовало прежде всего выявить для каждого вещества или алхимического процесса определенный набор признаков и символов. Так, для металлов или разновидностей металлов (например – видов благородных металлов) это могли быть физические свойства: цвет (с оттенками), плавкость и ковкость, блеск, способность издавать определенный звук или запах при ударе и т.п. Кроме того, большое внимание уделялось названиям веществ и их разновидностей, причем эти названия могли извлекаться не только из Библии, но и из таргумов (ее арамейских переводов-комментариев), Талмуда и даже из других языков (греческого и латыни). В результате получается номенклатура свойств веществ и процессов и их названий.

Следующий шаг – соотнесение веществ и процессов с определенными сфирот. Прежде всего здесь использовалась техника обнаружения соответствий между алхимическими терминами и определенными словами в Торе (связанными с той или иной сфирой), а также и прямо с названиями сфирот, при помощи методов гематрии.

*Гематрия* – одно из аггадических герменевтических правил истолкования Торы<sup>387</sup>, состоящее в объяснении слова или группы слов в соответствии с числовым значением его букв (каждая буква ивритского алфавита соответствует определенному числу) или же в замене их другими буквами алфавита сообразно установленной системе. Таким образом устанавливалось существенное тождество вещей, обозначаемых теми или иными словами священного языка (иврита), имеющими равное числовое значение или составленными из одинаковых букв. Это правило не является специфически каббалистическим: оно использовалось с древних времен, в Талмуде и мидрашах, в особенности же – в средние века среди немецких хасидов (*Хасидей Ашкеназ*). Собственно в каббале гематрия начала применяться с XIII в., однако всегда были авторы, не склонные прибегать к подобным методам (что позволило Шолему говорить о двух направлениях в каббале: применявших этот метод и тех, кто старался без него обойтись). Особенно широко гематрические приемы стали использоваться с XVI в. благодаря лурианской каббале. При помощи гематрии можно было установить связи между различными словами библейского текста, а также интерпретировать их в контексте учения о сфирот.

Системы *гематрии* становились с течением времени все сложнее. Вдобавок к определению числового значения слова применялись и другие, весьма разнообразные методы, позволяющие «уравнять» числовые значения самых различных слов и тем самым «освятить» связь между ними или их предполагаемое тождество (число таких методов доходило до 72-х)<sup>388</sup>. Разумеется, очевидная возможность для герменевтического произвола, заложенная в этих приемах, не могла не вызвать критики и разного рода предписаний, предостерегающих тех, кто хотел посредством гематрий «изобрести новые вещи». Один из наиболее авторитетных каббалистов XIII в. Нахманид пытался ограничить произвольное использование *гематриот* и выдвинул такое правило, что «никто не может вычислять *гематрию* для того, чтобы выводить из нее что-либо, пришедшее ему на ум»<sup>389</sup>. Несмотря на это, гематрия широко использовалась в каббалистической литературе, в частности, в трактате «Эш мецарэф» и в других каббалистических текстах, затрагивающих проблемы алхимии.

В «Эш мецареф» можно встретить самые разнообразные методы гематрии, в том числе простую гематрию; гематрию «малого числа»; запись слов «в полной форме», т.е. с добавлением букв *vav* или *yud*, увеличивающих сумму; добавление «самого слова», т.е. единицы, к общей сумме и пр. При помощи гематрических вычислений достигаются разные цели.

Во-первых, это отождествление металлов со сфирот. Так, к примеру, автор утверждает, что сфира Хесед, или Гдула, «вне всякого сомнения» связана с серебром, на том основании, что у слова *гдула* то же малое число 3, что и у арамейского *сама*, «серебро» (фрагм. 5).

Далее, какое-либо вещество могут связывать с определенным словом в Библии для того, чтобы затем рассматривать свойства этого вещества в контексте данного фрагмента Писания. К примеру, говоря о железе, автор «Эш мецареф» утверждает, что оно и есть тот «кровожадный зверь», о котором говорится в Дан. 7:5, на том основании, что малое число арамейского *парзэла* («железо») равно гематрии слова *дов*, «медведь» (фрагм. 7); после этого свойства железа объясняются как интерпретация соответствующего места в Книге Даниила.

Гематрия может использоваться и не в отношении веществ. Так, в самом начале трактата говорится о качествах настоящего алхимика и алхимика-дилетанта. Первый из них уподобляется пророку Элише (Елисею), скромному и не стремящемуся к богатству, т.к. числовое значение имени *Элиша*, 411, равно таковому у слова *тоху*, «пустота»; такое уподобление неудивительно, поскольку, как известно, библейский термин *тоху* соотносится в каббале со сфирой Хохма, Мудрость<sup>390</sup>. Примером же дилетанта назван слуга Элиши – Гехазу, «жадный обманщик», поскольку числовое значение имени *Гехазу*, 38, равно значению слова *холь*, «будничный», «обычный», «заурядный».

Гематрия – это, возможно, важнейший, но не единственный метод, используемый автором «Эш мецареф» для обоснования своих утверждений. Комментируя библейский текст, он обращается к разнообразным ассоциациям, вариантам этимологических значений, иногда – к игре слов, к примеру, соотнося различные виды золота и меди во фрагм. 3 и 11 с различными местами в Писании, где упоминаются эти металлы. Цель при этом у него та же, что и в случае использования гематрии, – связать металлы с определенными сфирот, но достигает он ее иными средствами.

Наконец, как уже упоминалось выше, отождествление металлов со сфирот может происходить и вовсе без обращения к библейскому тексту, а на основе свойств, этим металлам присущих. На этом построена, к примеру, вся 1-я схема соотношения сфирот и металлов во фрагм. 1, о которой будет говориться ниже.

Еще одна задача, поставленная автором, – соотнести металлы и сфирот с небесными телами. Для каждого из металлов он приводит магический квадрат (*камею*), количество ячеек в котором (от 9-ти до 81-й) так или иначе гематрически связано со сфирой данного металла. Кроме того, в магической традиции квадраты эти соответствуют определенным планетам. Таким образом, выстраивается оригинальная тройная схема сфира–металл–планета. По-видимому, именно в этом состояла задача автора трактата: создать единую схему соответствий между миром Божественной эманации, небесным царством и царством минеральным.

Таким образом, автор трактата «Эш мецареф» исходит в своей работе из следующих основных принципов:

1. Он постулирует существование трех иерархий в трех мирах соответственно: иерархии сфирот в мире Божественном, иерархии 7 планет в небесном царстве и иерархии 10 веществ / 7 металлов в царстве минеральном. Он не вносит и не пытается внести какие-то изменения в уже известные в каббале, алхимии и астрологии схемы, для него эти схемы – данность, отражающая структуру мироздания.

2. Автор исходит из наличия универсального вместилища смыслов – священного текста, в соответствии с которым устроен мир. В Торе сокрыты «ключи» к пониманию и объяснению всего, что касается тварного мира, эти ключи необходимо лишь отыскать. Отыскивать их помогают традиционные еврейские герменевтические правила, при помощи которых элементам нижних миров находят соответствия в мире Божественном – мире сфирот. Объяснить мир значит истолковать его с точки зрения доктрины сфирот.

3. По мнению автора, все частные проблемы устройства тварного мира (в данном случае – алхимические) можно решить после создания схемы соответствия иерархий небесного и минерального царств иерархии сфирот. При помощи этой схемы автор объясняет в своем трактате различные алхимические вопросы, касающиеся разновидностей металлов, различных стадий их очищения и трансформации и т.п.

Вполне возможно, что автор мог ставить перед собой и еще какие-то задачи (ведь в нашем распоряжении находится лишь часть текста), но очевидно, что в своей работе он исходил из основных принципов, обозначенных выше. Конкретные примеры их реализации и некоторые особенности учения автора трактата «Эш мецареф» будут рассмотрены ниже в разделе 2 данной главы, а о месте этого учения в каббалистической и алхимической традиции пойдет речь в гл. IV.

При анализе содержания трактата «Эш мецареф» имеет смысл выделить в тексте три основных смысловых слоя:

1). Собственно каббалистико-алхимический, который раскрывает соответствия между сфирот, металлами и алхимическими субстанциями. Автор находит в Писании разнообразные упоминания о металлах, интерпретирует соответствующие стихи, используя при этом Талмуд, Таргум Йонатан, традиционные, в том числе каббалистические комментарии и широко применяя методы *гемастрии* и *тмуры* (буквенных перестановок).

2). Алхимический слой, непосредственно с каббалой не связанный и представленный прежде всего конкретными рецептами приготовления веществ (например, алхимических тинктур для «работы в Белом» и «в Красном» – т.е. на двух важнейших стадиях алхимического процесса). Поскольку в этом слое каббала не играет никакой роли, мы его специально *не рассматриваем*. Предположительно именно относящиеся к нему фрагменты были опущены составителем «Словаря каббалистических терминов» в «Kabbala Denudata» и потому отсутствуют в имеющемся латинском тексте «Эш мецареф».

3). Третий слой – астрологический, представлен семью магическими квадратами (амулетами-камеями) планет-металлов и их краткими описаниями.

Кроме того, во всех трех этих слоях присутствует в качестве некой связующей основы четвертый, «лингвистический» слой представлений и методов, связанных с особым отношением к буквам еврейского алфавита как к базовым элементам мироздания.

## 2. Каббалистико-алхимические концепции

### 2.1. Природа алхимии и ее связь с каббалой

Текст начинается с «Введения», сохранившегося, по-видимому, практически целиком<sup>391</sup>. Основная тема «Введения» – те качества, которыми должен обладать истинный алхимик для того, чтобы успешно заниматься алхимической работой. Как пример истинного мудреца и целителя металлов, т.е. алхимика, здесь приводится пророк Элиша (Елисей) в контексте истории об исцелении им Наамана (2 Царей 5:6). Согласно автору «Эш мецареф», настоящий алхимик не стремится к внешнему богатству, но занят внутренней работой, стяжанием мудрости, вовне никак этого не проявляя. В подтверждение своей позиции автор приводит несколько цитат из Талмуда (из трактатов Пирке Авот, Бава Кама и Бава Батра), вполне в соответствии с известным изречением р. Абайе: «Беден лишь тот, кто не обладает знанием» (Недарим 41а).

В этой связи стоит отметить, что в эпоху создания трактата наблюдалось активное проникновение миллениаристских идей в среду как каббалистов, так и алхимиков. XVI–XVII вв. могут быть названы пиком еврейского мессианизма, когда мессианские ожидания достигли небывалой остроты, а в возникшей в то время лурианской каббале идеи очищения, преобразования и т.п. (столь близкие алхимии) стали играть центральную роль. В то же время Парацельс, испытавший на себе несомненное влияние еврейских и христианских представлений о грядущем возвращении Илии Пророка, создает фигуру обладающего знанием всех тайн природы мага Илии (Elias Artista), предшественника Мессии<sup>392</sup>. Некоторые исследователи, в частности, У. Пагель предполагают наличие прямой связи между каббалистическим пониманием Илии и Elias Artista у Парацельса и его последователей, упоминая в этой связи интерпретацию Элиши в «Эш мецареф»<sup>393</sup>. Сходную трансформацию претерпел в то время и пророк Елисей (Элиша), превратившись в знатока «естественной мудрости»<sup>394</sup>.

Картина была бы неполной, если бы автор не охарактеризовал алхимиков мнимых, ненастоящих (известных в алхимической литературе как фр. *souffleurs* и англ. *puffers*<sup>395</sup>), которых обличают за профанацию алхимического искусства многие тексты нееврейской алхимии. Символом этих лжеалхимиков выступает в нашем тексте



Гехазы (Геезий)<sup>396</sup>. Он отнесен здесь к типу «заурядных исследователей природы, которые хотя и приступают к созерцанию того, что в природе на поверхности и в глубине ее, но в [сокровенные] тайны ее не проникают»<sup>397</sup>. Люди такого типа пытаются заниматься этой наукой и очень любят давать всевозможные советы о том, как добыть философский камень, однако, будучи непосвященными, терпят неудачу и подвергаются осмеянию и презрению. Эти люди лживы, жадны и любят обсуждать других людей, к себе относясь некритически. Подобные инвективы в адрес лжеалхимиков обычны в алхимических текстах, поскольку такие люди бросали тень на подлинных адептов этого искусства; вполне очевидно, что и автор «Эш мецареф» осознавал эту проблему.

Особым образом интерпретируя библейскую историю, автор излагает основные принципы своей науки, которая может быть названа Наукой всеобщего соответствия. Он пишет: «Знай, что тайны этой мудрости (т.е. алхимии) в сущности своей не отличаются от высших таинств каббалы: ибо каков смысл заповедей в Святости, таков и в Нечистоте, и какие сфирот есть в мире Ацилут, такие же в мире Асия, и, мало того, они же в том царстве, каковое обычно именуется Минеральным, хотя величие их всегда больше в том, что выше»<sup>398</sup>. Таким образом, алхимия выступает здесь как универсальная наука и одновременно как деятельность по исправлению всего мироздания вплоть до мира неживой природы.

## 2.2. Схемы соответствий сфирот и металлов

В качестве теоретического основания каббалистической алхимии можно рассматривать две схемы соотношения между сфирот и алхимическими веществами (основными металлами и субстанциями, участвующими в алхимическом процессе), которые описаны в начале трактата (фрагм. 1). Цель этих схем (да и всего текста) – объяснить связь между металлами (и, шире, веществами, участвующими в алхимических процессах) и сфирот, т.е. связать тварный мир алхимической натурфилософии с миром божественным. Эти схемы имеют центральное значение для всего последующего изложения<sup>399</sup>.

В первой из них высшей сфире Кетер соответствует так называемый Металлический Корень (*Radix metallica*), или Источник металлов, называемый здесь «тайным, сокрытым и погруженным в

великую тьму». Автор «Эш мецарэф» разделяет общее для алхимии представление о едином первоисточнике всех веществ, которому даются различные названия, в частности – «корень металлов»<sup>400</sup>. Из этого Корня исходит сфера Хохма, отождествляемая со свинцом – «отцом» всех последующих веществ. Высшую триаду сфирот завершает Бина – олово. Как отмечает Шолем, соотнесение этих двух металлов с высшими сфирот выглядит искусственным и едва ли объяснимым с каббалистической точки зрения<sup>401</sup>. Серебром, отождествленным со сфирой Хесед, заканчиваются «белые» вещества, и автор переходит к рассмотрению «красных». Первое из них – золото, которое, по словам автора, «согласно наиболее распространенным высказываниям каббалистов» соответствует сфире Гвура. Сфире Тиферет автор также достаточно традиционно связывает с железом (наделяя его именем *Зеир Анпин*, «Нетерпеливый» – названием одного из *парцуфим*, или «ликков» лурианской каббалы)<sup>402</sup>.

### СХЕМА 1

#### *Распределение алхимических веществ по классам сфирот*

<b>Кетер</b>	
Металлический Корень	
<b>Бина</b>	<b>Хохма</b>
Олово, Седой Старец	Свинец, Отец
<b>Гвура</b>	<b>Хесед</b>
Золото, Север	Серебро
<b>Тиферет</b>	
Железо, Зеир Анпин, Муж Брани	
<b>Ход</b>	<b>Нецах</b>
Андрогинная медь	Андрогинная медь
<b>Йесод</b>	
Ртуть	
<b>Малхут</b>	
Лекарство металлов	

Ход и Нецах, названные «центрами тела» и «хранилищами семян», соотносятся с андрогинной медью (обладающей двойными свойствами и потому проявленной сразу в двух сфирот). Представление об андрогинной природе меди не свойственно для алхимии, однако здесь с его помощью объясняется символизм двух столпов Храма. Традиционно в алхимии считается, что андрогинной природой обладает ртуть, и именно с этим веществом отождествляется сфира Йесод: она соотносится в «Эш мецареф» с «живым серебром» (כסף חי, т.е. алхимической ртутью)<sup>403</sup>; такое соответствие вполне обычно для каббалистической литературы<sup>404</sup>. Малхут же определяется здесь как «Лекарство Металлов» (*medicina metallorum*, רפואת המתכות)<sup>405</sup>, т.е. философский камень, или «Камень Мудрецов» – средство, исцеляющее металлы от тех «болезней» (дефектов), которыми они «заразились» во время «роста» в земной коре (как мы помним, все металлы потенциально являются золотом)<sup>406</sup>. Автор опять-таки повторяет здесь свой основной тезис; объясняя последнее соотношение, он пишет: «...ибо Малхут остальные вещества представляет в виде метаморфозы золота и серебра, правого и левого, Суда и Милости». Таким образом, алхимические золото и серебро соотносятся здесь с двумя основными «силами» или «сторонами» в учении каббалы. Эти «силы» обеспечивают само существование мира, это правая и левая стороны Древа сфирот – сторона Суда и сторона Милости<sup>407</sup>. Стоит отметить, что в подтверждение своей классификации автор приводит многочисленные цитаты из Писания: например, соотнося золото со сфирой Гвура и с севером, он ссылается на известное место в Книге Иова (Иов 37:22): «С севера золото приходит...» (повторяя при этом изречение из *Тиккуней Зоһар* (л. 69b): «Что есть золото? Это Гвура, как сказано: “С севера золото приходит...”»).

Данная схема является наиболее общей; в дальнейшем она дробится на множество частных схем. Так, в соответствии с представлениями поздней каббалы автор постулирует наличие своей собственной декады сфирот внутри каждой из сфирот на нашей схеме; например, сфира Гвура, Золото, по его словам, содержит внутри себя целую декаду сфирот, соответствующих отдельным сортам или «разновидностям» золота. Идея о существовании «сфирот внутри сфирот» известна в каббале с XIII в., она встречается в *Zohape*, однако наиболее разработана в сочинениях Моше Кордо-

веро (в частности, в трактате «Элима рабати», «Великая сила»)⁴⁰⁸. Автор «Эш мецареф», вероятно, следует линии Кордоверо, учившего об аспектах (*бхинот*) внутри каждой сфиры, когда он выделяет различные типы или «аспекты» металлов внутри каждого общего класса (например, «золота», «серебра», «меди»).

Вторая схема представляет иной взгляд на соотношение сфирот и веществ, однако, по словам автора, она не противоречит первой, «ибо все к единому стремится» («omnia enim ad unum tendunt»). На этой схеме три высшие сфирот представлены тремя источниками металлических веществ; это не металлы, но знаменитая триада алхимической натурфилософии – Ртуть, Сера, Соль⁴⁰⁹. «Плотная (вязкая) вода», соответствующая Кетер, – это обычное в алхимической литературе XVI–XVII вв. название Меркурия, т.е. ртути философов⁴¹⁰.

## СХЕМА 2

### *Распределение алхимических веществ по классам сфирот*

<b>Кетер</b>	
Плотная вода	
<b>Бина</b>	<b>Хохма</b>
Сера	Соль
<b>Гвур</b>	<b>Гдула</b>
Золото	Серебро
<b>Тиферет</b>	
Железо	
<b>Ход</b>	<b>Нецах</b>
Медь	Олово
<b>Йесод</b>	
Свинец	
<b>Малхут</b>	
Металлическая Женщина, Луна мудрецов	
Поле, засеянное семенами тайных металлов	
Золотая вода	

Такое распределение, отделяющее три высшие сфирот (три источника металлов) от семи низших сфирот (самых металлов), а также наличие здесь Соли свидетельствует о знакомстве автора с идеями Парацельса, который разрабатывал учение о трех главных «силах», лежащих в самой основе существования мира – Ртути, Сере и Соли (см. ниже).

Отметим, что если в первой схеме ртуть играла роль основания всех металлов и рассматривалась в мужском аспекте сфиры Йесод, здесь она выводится за пределы царства металлов и становится первоисточником всех веществ. Место Йесод, «Основания» занимает здесь свинец (что вполне логично, учитывая, что именно он часто выступает в качестве «грубой и неблагородной материи», *massa confusa*, исходного материала для процесса алхимического очищения), хотя в первой схеме он соотносится со второй сфирой древа эманации – сфирой Хохма – и называется «Отцом всех последующих природ... непосредственно из Металлического Корня исходящим»<sup>411</sup>. На богатом символизме сфиры Малхут, соотносимой здесь с «питьевым золотом» и «эликсиром жизни», ниже мы остановимся отдельно. В целом же, по мнению Шолема, вторая схема отражает нееврейскую традицию; в частности, он обнаружил сходство между ней и учением английского теософа Томаса Вогана (1622–1666) (например, это касается отождествления ртути с «плотной водой», а также использования характерного для сочинений Вогана термина *Kabbala naturalis*)<sup>412</sup>.

Отмечая принципиальные различия между двумя этими схемами, Шолем называет систему, предложенную автором, искусственной и непоследовательной<sup>413</sup>. По его мнению, автор использует то или иное соотношение веществ и сфирот в связи с конкретными задачами, встающими перед ним как интерпретатором библейского текста, и при этом впадает в противоречие как с каббалистической, так и с алхимической традициями. В частности, следуя алхимической символике Солнца, он соотносит золото, «совершеннейший камень», со сфирой Тиферет. Между тем, если Солнце действительно связывается в каббале с этой сфирой, золото в ней соответствует сфере Суда – Дин (Гвура). То же касается и лунного символизма серебра: в каббале Луна – это Малхут, а не Хесед, как в «Эш мецареф», хотя в большинстве каббалистических схем серебро действительно однозначно отождествляют со сфирой Хесед.

По-видимому, мы можем говорить о принципиальном несовпадении схем алхимико-каббалистической и астролого-каббалистической: они используются по отдельности, и обычно не возникает необходимости их связывать воедино, хотя в таких текстах, как «Эш мецареф», это и может приводить к трудностям и нестыковкам, о которых мы еще будем говорить ниже.

## 2.3. Отдельные металлы и вещества

### 2.3.1. Малхут, *aurum potabile*

Стоит остановиться подробнее на ключевом для нашего текста значении сферы Малхут, или Царства, которая является в каббале конечной точкой процесса эманации Божественного света и непосредственно связана с нашим миром. Как уже говорилось выше, в каббалистической литературе эта сфера обладает, пожалуй, самым богатым символическим рядом значений, в основном объединенных функцией «вместилища»: это земля, страна, дворец, Ковчег Завета, море, сосуд, женщина, дочь, царица, «нижняя мать» и т.д.<sup>414</sup>. Согласно второй схеме соответствий, Малхут – это Лекарство, исцеляющее прокаженных, или неблагородные металлы<sup>415</sup>, это также *Ям Суф*, Красное Море<sup>416</sup>, из которого получают Соль философов, *sal sapientiae*; это также *prima materia* алхимии. Соотнесение Красного моря с Малхут традиционно для каббалистической литературы; так, в трактате Йосефа Гикатилы «Шаарей цедек» («Врата праведности», кон. XIII в.) говорится: Красное море – это «море, которое называется концом лестницы десяти сфирот»<sup>417</sup>. Отметим также, что хотя обычно соль связывают со сфирой Йесод, Основание («ибо она придает вкус пище (т.е. Малхут) и удаляет из нее горечь (т.е. сфиру Дин, Суд)»<sup>418</sup>), иногда ее относят к Малхут<sup>419</sup>. Кроме того, соотнесение *prima materia* с Малхут не согласуется со взглядами ранней каббалы XIII в.: Нахманид явно отождествлял первичную материю (*хиле, тоху*) со второй сфирой, Хохма, а Иехуда бен Барзилай указывал, что «Хохма... есть первоматерия, в которой содержатся все остальные вещи»<sup>420</sup>. Связь первоматерии с Малхут вполне оправданна, если исходить из целей *алхимического* дискурса, однако этому трудно найти соответствие в традиционной каббале. По-видимому, здесь, как и в ряде других случаев, мы имеем дело с внесенной автором инновацией<sup>421</sup>.

Кроме того, сфера Малхут соотносится с таким важнейшим понятием алхимии, как «золотая вода» или «питьевое золото», *aurum potabile*. Этим термином обозначают одну из целей алхимического процесса – панацею, эликсир жизни (*elixir vitae*), универсальное снадобье<sup>422</sup>. Алхимик Л. Кольсон (XVII в.) пишет о «густом масле, которое мы называем питьевым золотом, эликсире исцеляющем и сохраняющем жизни и [излечивающем] металлы»<sup>423</sup>, а согласно Псевдо-Дунстану, «это *Aurum potabile*, эликсир жизни и металлов, – высшее лекарство, почти что универсальное, и если принимать его должным образом, излечивает всякую болезнь, не причиняя при этом никакой боли»<sup>424</sup>. Неудивительно, что «Эш мецареф» проводит параллель между сферой Малхут и «золотой водой» – которая именуется также Луной Мудрецов, «от Солнца сияние белое имеющей»<sup>425</sup>, и указывает на ее связь с самим Солнцем, т.е. первой сферой Кетер, «плотной водой», Первоисточником всего тварного мира.

Как и в других случаях, алхимики искали обоснование для своей работы по изготовлению и применению этого вещества в Библии. Так, датчанин Олаф Борричиус (Борч; 1626–1681) писал, что сам Моисей изготовил «питьевое золото» и дал его евреям: «Конечно, лишь выдающийся Химик (*nobilis Chymicus*) мог осуществить то, что рассказывает Святое Писание о Моисее [и о том,] что он совершил, а именно, сжег в огне золотого тельца, размолот его в порошок, рассеял в воде и дал пить сынам Израилевым»<sup>426</sup>.

Понятие золотой воды издревле связывается в алхимии с интерпретацией одного из стихов книги Бытия (Быт. 36:39), где речь идет о царе Эдома Адаре (אדר) – последнем из царей Эдома «до воцарения царя у сынов Израиля». О жене этого царя там сказано: «וּשְׁם אִשְׁתּוֹ מְדִיטַבְאֵל בַּת מִטְרַד בַּת מִי זֶהָב», «и имя жены его Меһейтавель, дочь Матред, дочь Мей заһав». Выражение *мей заһав* буквально означает «золотая вода». Последующие алхимические толкования этого имени опирались на классические еврейские комментарии («Брейшит раба», «Таргум Йерушалми» и др.), где Матред, отец Меһейтавель, называется «первым в мире золотых дел мастером»<sup>427</sup>. Таково же было толкование Саады Гаона (X в.). Согласно Раши, *мей заһав* означает: «Что есть золото? Богат он, и золото не имеет для него никакого значения»<sup>428</sup>, а Авраам ибн Эзра в XII в. упоминает уже об алхимическом понимании этого стиха:

«Таково имя его (*мей заһав*), и Гаон [Саадья] говорил, что [он был] золотых дел мастером (צורף זהב), а другие говорят, что [это имя] намекает на тех, кто делает из меди золото (רמז לעושים זהב מנחשת), но это пустые слова»<sup>429</sup>. В *Zohare* (1:145b) сказано, что р. Иоханан б. Закай дал триста каббалистических толкований этому библейскому стиху<sup>430</sup>. Это место разбирается и в другом месте *Zohara*, в трактате «Идра раба» («Великое собрание») <sup>431</sup>, причем с явно алхимическими коннотациями:

«Что есть Адар? Высшая милость (*Хэсэд эльона*).

И имя города [его] Пау<sup>432</sup>. Что такое Пау? Посредством его взывает [в молитве] человек, достойный Духа Святого.

И имя жены его Меһейтавель. Тут они смягчаются, [уменьшают свою строгость]<sup>433</sup>, и его жена названа по имени, чего не сделано в отношении других жен. Меһейтавель – это смягчение одного другим.

Дочь Матред – это развитие стороны строгости. Дочь Мей заһав [означает:] их тщательно перемешали и соединили, а именно, ртуть и золото, милосердие и суд»<sup>434</sup>.

Примерно с 1400 г. *мей заһав* становится основным термином для обозначения «золотой воды» в еврейской алхимии<sup>435</sup>.

В XVII в. известный еврейский врач и филолог Биньямин Мусафья (1606–1675) опубликовал на латыни специальный трактат «*Mezahab Epistola*» («Послание о золотой воде», Hamburg, 1638), где подробно рассмотрел алхимический смысл этого стиха в Книге Бытия, соотнося *мей заһав* с *aurum potabile* алхимиков<sup>436</sup>. Проживавший в Гамбурге потомок испанских марранов, лейб-медик датского короля Кристиана VI, Мусафья не был каббалистом, но приобрел славу своей ученостью и познаниями в языках. Написанное им маленькое послание к другу-алхимику о тайне *мей заһав* привлекло внимание как алхимиков, так и гебраистов (в дальнейшем этот трактат включался в целый ряд алхимических антологий в сопровождении комментариев)<sup>437</sup>. Наиболее подробные и критические комментарии к нему написаны гебраистом и историком Иоганном Якобом Шудтом (1664–1722) и опубликованы вместе с текстом «*Mezahab Epistola*» в его знаменитых «Еврейских достопримечательностях»<sup>438</sup>. Собственно говоря, целью «Послания» было показать, что евреи уже в библейские времена были знакомы с самыми «новыми» открытиями цивилизации



(Мусафья приводит в качестве примеров книгопечатание и изготовление пороха), а кроме того, что александрийские алхимики были вовсе не египтянами, а евреями. Но, помимо апологетики, Мусафья детально анализирует значение и возможные интерпретации *мей захав*, ссылаясь на авторитетные комментарии и показывая, что уже *in illo tempore* евреи в совершенстве владели искусством трансмутации<sup>439</sup>.

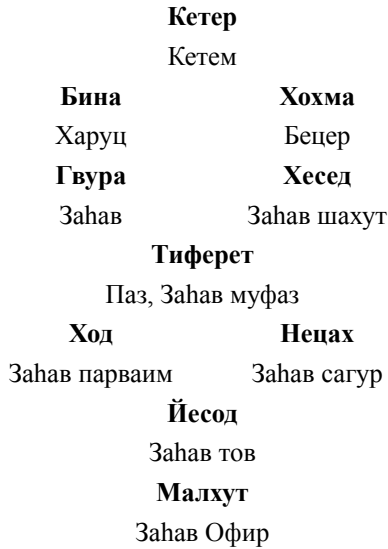
Термин *мей захав* становится одним из основных обозначений панацеи и у многих классиков христианской алхимии XVI–XVII вв. (таких как Герхард Дорн, Роберт Фладд, Михаил Майер и др.)<sup>440</sup>, что, вероятно, также указывает на связи между каббалистической еврейской и нееврейской алхимией.

### 2.3.2. Золото

Последующие главы «Эш мецарэф» посвящены конкретным металлам. Во фрагментах 3 и 4 содержатся описание различных типов золота в их соотношении со схемой десяти сфирот, а также объяснение того, как различные типы золота сменяют друг друга в процессе алхимической работы (см. схему 3)<sup>441</sup>. В общих схемах, о которых мы говорили раньше, «красный» металл золото соответствует сфире Гвура<sup>442</sup>, обладая при этом, согласно учению поздней каббалы, своей собственной декадой сфирот<sup>443</sup>. Во фрагменте 3 «Эш мецарэф» приводится распределение по Древу сфирот десяти типов золота, от самого чистого до наиболее загрязненного; все названия подкрепляются соответствующими ссылками на те места в Библии, где, по мнению автора, упоминаются выделенные им типы золота. При этом степень чистоты золота здесь непосредственно связана с алхимическим представлением о том, что наиболее чистое и совершенное золото (как и любой другой металл) содержится глубоко под землей (здесь это *Кетем*, самородное золото), затем следует золото, сокрытое в рудниках (*Бецер*), золото, только что выкопанное (*Харуц*) – и так далее, до наименее чистого золота, золота Офира, которое давно находится на поверхности и соотносится с «прахом» (ивр. *афар*). Подобной же иерархии отвечает и порядок эманации Божественного света в каббале, который можно охарактеризовать как «убывание без умаления» (убывание интенсивности без умаления качества или силы).

### СХЕМА 3

*Распределение классов золота в соответствии с системой сфирот*



Перечисленные во фрагм. 4 разновидности золота отличаются от вышеописанной схемы, ибо здесь описывается не статичная иерархия веществ, а собственно процесс трансмутации металла: «И увидишь ты... семь видов золота, которые в Работе попеременно сменяют друг друга»<sup>444</sup>. Характерно, что изображение динамики трансформации золота в этом месте явно соответствует особенностям этапов алхимического Делания (*nigredo* и *albedo*) и алхимических процессов (*mortificatio*, *putrefactio*, *calcinatio*, *incineratio* и т.д.). Начинается процесс с жидкого «золотого раствора», который выдерживают определенное время («сорок дней») в герметичной обстановке («как в плену»); затем следует стадия гниения – золото «убитое», которое «гниет, подобно трупу», и т.д. В результате получается золото *Паз*, или *Харуц*, обладающее способностью преобразовывать в золото несовершенные металлы. Любопытную параллель к этому месту можно обнаружить у европейских алхимиков, описывающих стадию «Работы в Черном» (*nigredo*); так, Алан де Лилль (XII в.) советует «медлен-

но, в течение сорока дней греть философский раствор в герметически запечатанном сосуде, покуда на поверхности не образуется черная материя...»<sup>445</sup>.

Такого рода классификации типов золота встречаются и в других еврейских, в том числе каббалистических текстах. Уже в Талмуде выделяются семь разновидностей золота:

«Р. Хисда сказал: «Есть семь видов золота: золото (זהב), хорошее золото (זהב טיב), золото Офира (אופיר), золото муфаз (מופז), золото шахут (שחוט), золото закрытое (סגור) и золото Парваим (פרויים). Золото и хорошее золото, как написано, “И золото страны той хорошо” (Быт. 2:12). Золото Офира, которое приходит из Офира (1 Цар. 10:11). Золото муфаз (1 Цар. 10:18), которое подобно наз (פז)<sup>446</sup>. Золото шахут (1 Цар. 10:16), которое можно вытянуть, подобно хут [חוט, нити]<sup>447</sup>. Закрытое золото (1 Цар. 10:21); когда открывается его продажа, закрываются все лавки<sup>448</sup>. Золото Парваим (2 Пар. 3:6) называется так, потому что оно похоже на кровь парим [פריים, быков]... Мы учим здесь [в Мишне Йома 4:4]: “Во все другие дни золото желтое, в этот день [Йом кипур] оно красное” – это золото Парваим, подобное крови быков» (ВТ, Йома 44b-45a)<sup>449</sup>.

В *Zohare* также можно найти перечисление семи типов золота в описании облика Мессии, которое мы уже цитировали выше<sup>450</sup>.

Еще один список мы встречаем в трактате р. Моше де Леона *Сэфер шеке́ль ха-коде́ш*. Обсуждая «тайну этого вещества [т.е. золота]», он проводит различие прежде всего между «золотом высшим», «золотой пылью» (по-видимому, тем, что в алхимии называют «золотом философов») и «землей» (*адама*): «И поистине пыль эта – золотая пыль... ибо источник ее – золото высшее... Именно потому пыль сия порождает и производит семена для рождения»<sup>451</sup>. Отметим, что о таком виде золота, порождающего семена, упоминает и Мусафья, называя его «*aurum vegetativum, Zahav parvaim... aurum producens fructum*»<sup>452</sup>. Далее Моше де Леон выделяет различные типы золота: «В мире есть семь видов золота, и каждый из них драгоценнее предыдущего: золото Офира, золото Парваима, золото муфаз, золото кованое, золото зеленеющее (или желтеющее), золото Шева, золото сокрытое»<sup>453</sup>.

Тема различных типов золота, упомянутых в Писании, подробно рассматривается Биньямином Мусафьей в его уже упомянутом латинском трактате «*Mezahab Epistola*» (1640). В нем названы семь типов золота:

«1. Питьевое золото, *мей занав* (Быт. 36:39), а именно – называемое золотой водой (Быт. 36:39); 2. очищенное золото, *занав мезукак* (1 Пар. 28:18); 3. окалина золота, золото сгоревшее, *занав саруф* (Исх. 32:20); 4. так сказать, субстанция золота, чистое золото, *занав тагор* (1 Пар. 9:16,17); 5. золото, так сказать, «растительное», *занав парваим* (2 Пар. 3:6,8), а на языке раввинистическом *занав моци перот*, золото, которое порождает плоды. Иногда его также [называют] *занав шеһу осе перот*, золото, которое делает плоды, приносит плоды; 6. золото, неизвестное герметикам, *занав муфаз*, сильное (крепкое) золото (1 Цар. 10:18). Согласно раввинам, [оно] *доме ле-гофрит муцетет ба-эи*, похоже на серу, горящую в огне; иногда, однако, ему придается значение *доме лапаз*, [оно] похоже на драгоценный камень *спаз*<sup>454</sup>. 7. Золото, также неизвестное герметикам, *занав шахут*, «вытянутое» золото (1 Цар. 10:16), о котором раввины говорят, что оно *занав ше-нитва ка-хут* [זָהָב שֶׁנִּטְוָה כְּחֹט], золото, спряденное, как нить; однако, во многих местах оно называется *ше-нимшах ке-ша 'ава* [שֶׁנִּמְשָׁךְ כְּשֵׁעוּרָה], которое тянется, как воск»<sup>455</sup>.

Мы видим в этом списке разновидности золота, которые встречаются и в «Эш мецарэф». Особый интерес представляет 6-й тип, золото, подобное горячей сере (каких «раввинов» имеет при этом в виду Мусафья – неясно), поскольку в 18-м фрагменте «Эш мецарэф» обсуждается связь между золотом и серой, причем упомянут как раз данный тип золота (*занав муфаз*, золото, идентичное золоту *харуц*), который, как и сера, соответствует сфере *Бина*.

Однако, несмотря на частичные совпадения, во всех упомянутых текстах отсутствует единая схема разновидностей золота. Ниже приводится сводная таблица распределения типов золота в различных еврейских источниках:

#### Схема 4. Разновидности золота

№	Эш מעצערפ I (фрагм. 3)	Эш מעצערפ II (фрагм. 4)	Биньямин Мусафья <i>Mezahab Epistola</i>	Моше де Леон <i>Сэфер шекель ha-kodesh</i>	<i>Сэфер ha-zohar</i> 2:71b	BT <i>Йома</i> 44b-45a
1	כתם кетем	= זהב זהב שבא zahav = zahav Шева	מי זהב мей zahav	אופיר Офир	ירקרק йеракрак	זהב zahav
2	בצר бацар	זהב שחוט zahav шахут	מזוקק мэзукак	פרויים Парваим	אופיר Офир	זהב טוב zahav тов
3	חרוץ харуц	זהב אופיר zahav Офир	שרוף саруф	מופז муфаз	שבא Шева	אופיר Офир
4	זהב שחוט zahav шахут	= זהב טוב כתם zahav тов = кетем	טהור тахор	שחוט шахут	פרויים Парваим	מופז муфаз
5	זהב zahav	זהב סגור zahav сагур	פרויים Парваим	ירקרק йеракрак	סגור сагур	שחוט шахут
6	זהב מופז & פז zahav паз, муфаз	= זהב פרויים ירקרק zahav Парваим = йеракрак	מופז муфаз	שבא Шева	מופז муфаз	סגור сагур
7	זהב סגור zahav сагур	מופז & פז & אופז = חרוץ муфаз, паз, заруц = Офир	שחוט шахут	סגור сагур	תרשיש Таршиш	פרויים Парваим
8	זהב פרויים zahav Парваим					
9	זהב טוב zahav тов					
10	זהב אופיר zahav Офир					

Разумеется, упомянутыми источниками вовсе не ограничивается круг еврейских текстов, в которых приводятся те или иные списки разновидностей золота (ср., например, семь типов золота в *Мидраш шир ха-ширим* 3:22: 1. זָהָב טוֹב 2. טְהוֹר 3. סָגוּר 4. שְׁחוּט 5. מוֹפֵז 6. מְזוּקָק 7. פְּרוּיִם). Вместе с тем очевидно, что едва ли в них можно найти какую-то общую закономерность: они составлены в каждом случае специально, исходя из герменевтической задачи данного автора в данном месте (хотя, разумеется, сами названия могли заимствоваться, скажем, из Талмуда или *Зоһара*). Автор «Эш мецареф» был, по-видимому, единственным, кто поставил перед собой задачу связать десять типов золота с десятью сфирот, опираясь на толкование библейского текста.

Уникальность позиции автора «Эш мецареф» прямо вытекает из той задачи, которую он перед собой поставил. Он недвусмысленно заявляет о том, что единственное его желание – «сообразно скудости понимания своего» способствовать исцелению и излечению земных созданий (фрагм. 4). В пояснение своих слов он приводит пространную цитату из *Зоһара* (3:299a) об истинном враче, который, обладая знанием сути вещей, сразу, едва завидев больного, говорит ему, выздоровеет тот или умрет. «О нем говорили, что был он мужем справедливым, правдивым, боящимся греха... и во всем мире не было такого мудреца, как он, и что он более совершал своими молитвами, чем руками»<sup>456</sup>. Очевидно, что в «Эш мецареф» этот врач служит идеальным типом алхимика, цель работы которого состоит в том, чтобы содействовать процессу исправления проявленного мира, гармонизации и объединению лежащей в его основе структуры сфирот. Эта идея выражена и в других главах трактата, посвященных другим металлам и субстанциям – серебру, меди, олову, свинцу, железу, сере, ртути и т.д. Интересно сравнить использование образа врача-алхимика в «Эш мецареф» со сходным пониманием миссии врача у Парацельса. Немецкий мыслитель полагал, что истинный врач должен сочетать в себе качества алхимика, астролога, философа и мага; но главное качество совершенного врача – его милосердие, он должен быть подобен Отцу медицины, т.е. Богу. Совершенный врач есть «средство, [через которое] начинает действовать природа», потому что врач извлекает свою истину из «света природы»<sup>457</sup>.

В рамках нашей работы мы не можем провести в полной мере сопоставление понимания природы золота в каббалистической алхимии «Эш мецареф» и в нееврейской алхимии. Отметим лишь принципиальное сходство между двумя подходами в столь важном вопросе, как роль золота, т.е. совершенного состояния, духовно очищенной природы в богопознании. Именно эту цель – познание Бога – выдвигает на первый план еврей-алхимик. То же самое делали представители «духовной алхимии», к примеру, Михаил Майер (1569–1622): «Солнце своими миллионами оборотов прядет золото в земле. Мало-помалу солнце отпечатывает свой образ на земле, и этот образ есть золото. Солнце – это образ Бога, сердце – образ солнца в человеке, так же, как золото – это образ солнца в земле (называемый также *Deus terrenus*), и Бог познается в золоте. Этот золотой образ Бога – *anima aurea*, когда она вдохнется в обычную ртуть, то превращает ее в золото»<sup>458</sup>. С подобной трактовкой природы золота мы встречаемся и в других алхимических текстах<sup>459</sup>.

### 2.3.3. Серебро

В следующих фрагментах «Эш мецареф» говорится о серебре, которое автор трактата связывает со сфирой Хесед, или Гдула на основании равенства малых гематрических значений слов גְּדוּלָּה (*гдула*) и арамейских כַּסְפָּא и כִּסְמָא (серебро)<sup>460</sup>. Так же как и для золота, и для серебра он находит соответствия в системе десяти сфирот, подкрепляя их цитатами из Библии, в которых упоминается серебро (см. схему в приложении к переводу фрагм. 5). Уникальность фрагмента 6 заключается в том, что в нем приводится ряд технических рецептов получения алхимических тинктур. Эти рецепты совершенно выбиваются из общей структуры текста «Эш мецареф», поскольку представляют собой классические описания химических практик, не содержащие никакого каббалистического материала, гематрий, ссылок на Библию и еврейские тексты и т.д. Наличие подобных текстов в трактате (а такие вставки встречаются и в других местах, например, во фрагм. 9) позволяет предположить, что, во-первых, он мог иметь более практическое значение, чем это может показаться при ознакомлении с сохранившимся фрагментами; во-вторых, как мы уже отмечали, Кнорр мог сознательно опустить описания рецептов и процедур технического характера

при отборе фрагментов из «Эш мецареф» для своего «Словаря каббалистических терминов», поскольку в них не содержалось ничего специфически еврейского и каббалистического.

Вместе с тем едва ли правомерно утверждать (как это делает Шолем), что золото вообще не играет существенной роли в этом трактате, поскольку его автора якобы интересует в основном получение серебра<sup>461</sup>. Действительно, у нас сохранились конкретные рецептурные указания именно по получению серебра, однако это вполне может быть связано с фрагментарностью дошедшей до нас части «Эш мецареф».

#### 2.3.4. Железо

Фрагмент 7, посвященный железу, – исходному материалу алхимической работы, – может быть назван образцовым для характеристики трактата, поскольку в нем отражены основные методы соединения каббалистического и алхимического материала. Так, автор ищет аналогии между символами алхимии и каббалы, т.е. устанавливает «символическую» связь между веществами, трактуемыми алхимически, и сфирот, понимаемыми каббалистически. Железо – это «срединная линия» (в каббале – это одно из определений сферы Тиферет), «это тот муж и жених, без которого не забеременеет дева», «это солнце мудрых, без которого луна (т.е. последняя сфера, Малхут. – К.Б.) навсегда останется во тьме»<sup>462</sup>, и т.д. Такая трактовка железа вполне соответствует тому, что говорится о железе в *Zohar*: железо порождается первоэлементом «прах» (или «пыль», עפר), без которого не может возникнуть ни золото, ни другие металлы. «И вот прах, о котором мы говорили: когда он сам по себе, с сухостью и хладностью своей, он порождает железо, и знак тебе [тут –] “Если затупится железо” (Эккл. 10:10)... И этот прах овладевает всеми ими, и все они производят в нем нечто подобное им самим. Приди, взгляни: без праха нет ни золота, ни серебра, ни меди, ибо каждый из [этих металлов] отдает другим что-то от себя, чтобы связывать одно с другим, и прах объемлет всех их. Ибо в нем соединяются две стороны, огонь и вода...» (*Zohar* 2:24b).

Автор «Эш мецареф» приводит весьма искусное описание алхимических свойств железа и связанных с его трансмутацией процессов, основываясь на интерпретации отрывка из Книги Да-



ниила о четырех зверях (Дан. 7:5-8) с использованием гематрий разного порядка. При этом различные процедуры и характеристики, такие как нагревание, сублимация, конденсация, летучесть и т.п., раскрываются автором прямо в библейском тексте, так что мы имеем здесь, в сущности, общее описание алхимических процедур, лишенное конкретных количественных параметров. Предположительно за этим фрагментом в первоначальном тексте трактата должны были следовать конкретные рецепты, подобные тем, что сохранились для серебра, однако их Кнорр не приводит. На существование таких рецептов намекает последняя строка фрагмента 7: «...далее следует само управление огнем [т.е. описание режима нагревания], о котором – в другом месте» (больше в сохранившемся тексте «Эш мецарэф» эта тема не поднимается)<sup>463</sup>.

Упоминания металлов в Книге Даниила послужили поводом для многочисленных интерпретаций в еврейской литературе, причем это касается не только «зверей» из 7-й главы, которые традиционно связывают с четырьмя «царствами» – Вавилонским, Персидским, Греческим и Римским, – но и прежде всего описания «истукана» и «четырех царств» из гл. 2. Четыре царства-гегемона всемирной истории (четыре мировые эпохи) сравниваются у Даниила с четырьмя металлами: «И Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни... Ты – это золотая голова! После тебя восстанет другое царство, ниже твоего [т.е. «серебряное». – *К.Б.*], и еще третье царство, медное, которое будет владычествовать над всею землею. А четвертое царство будет крепко, как железо...» (Дан. 2: 28, 37-40). Согласно мидрашу *Шмот раба* 35:5, «...золото – это Вавилон, серебро – Мидия, медь – Греция, железо же... символизирует Эдом (Рим), разрушивший Храм, поскольку Эдом не может принести Господу никакого приношения в царстве Мессии».

### **2.3.5. Остальные вещества и субстанции**

В последующих фрагментах «Эш мецарэф» более или менее подробно описан целый ряд металлов, веществ и субстанций, играющих ключевую роль в алхимической работе. Обращаясь к ним, автор следует общему принципу комментирования библейского текста при помощи гематрий и схемы сфирот для выявления в нем указаний на то или иное вещество или процесс. Мы выделим ниже лишь наиболее характерные и интересные примеры.

Говоря об **олове** (фрагм. 9), автор отмечает сравнительно слабую распространенность этого металла в алхимии, находя тому объяснения в Библии: связь олова с идолопоклонническими культурами и его аллегорическое соотнесение со свиньей (точнее, лесным вепрем). В качестве доказательства правомерности таких соотнесений приводятся гематрические вычисления, показывающие, что слова «олово» (*бэздиль*), «Юпитер» (*цедек*; планета, с которой связаны осуждаемые культы) и «лесной вепрь» (*хазир ми-яар*) имеют одно и то же «малое» числовое значение. Как аргумент в пользу последнего соотнесения со «свиньей» упоминается и не совсем понятное физическое свойство олова – согласно «Эш мецареф», оно издает звук, подобный «хрюканию» или «визгу» (возможно, при механическом воздействии).

Вместе с тем, олово может принести пользу как дополнительное вещество при очищении иных металлов. Оно может быть очищено и само по себе; в данном случае слова автора с очевидностью свидетельствуют о том, что он – не просто теоретик или собиратель чужих мнений, но сам практикующий алхимик: «Природа же его... может быть усовершенствована в золото, если... бросать его в расплавленное золото в форме маленьких шариков, – что научен я делать и с серебром. Ибо *нет мудреца, кроме обладающего опытом*, и ничего не добавлю я более»<sup>464</sup>. Здесь снова наш автор указывает истинную цель занятий алхимией: «Тот, кто мудр, может исправлять вещества и там, где они несовершенны, помогать им посредством экспериментов»<sup>465</sup>.

Если олово – металл «скудный» и для алхимии малоценный, то совсем иначе оценивается **медь**, соотносимая со сфирой Ход (Величие). Основываясь прежде всего на описании жертвенника в Книге Исход, автор создает для меди собственную декаду сфирот, от Кетер до Малхут, выделяя различные типы меди, «мужские» и «женские». Такая интерпретация, по мысли автора, должна иметь значение и для понимания скрытого смысла Писания, и для алхимических процедур, и для астрологических расчетов и амулетов, в этом фрагменте (фрагм. 11; см. также фрагм. 12) описанных особенно подробно. В целом же раздел о меди вполне соответствует, по-видимому, распространенному в каббалистической интерпретации алхимии отношению к ней как к промежуточному металлу, объединяющему в себе свойства двух высших – серебра и золо-

та. Именно такое понимание можно обнаружить в *Zohare*: «Медь [имеет] цвет (или оттенок, קָנָה), подобный золоту, ибо окрашена *от цвета золота и от цвета серебра*»<sup>466</sup>.

Фрагмент 13 отличается от остальных тем, что в нем описывается не конкретное вещество, но скорее проявление некоей силы-посредника, необходимой для осуществления алхимического делания. Сила эта обозначается здесь как «Лев» и соотносится со сфирой Хесед. Учение о таком веществе, называемом обычно «Зеленым Львом», традиционно для алхимии и наиболее известно в версии английского алхимика сэра Джорджа Рипли (ок. 1415–1490), писавшего о нем: «He is the mean, the Sun and Moon between, etc.»<sup>467</sup>. Автор предисловия к английскому переводу «Эш мецареф» 1714 г. называет «Зеленого Льва» «Ключом к Искусству»; по словам Рипли, алхимик должен стремиться «познать этого Зеленого Льва и его приготовление, ибо это и есть Искусство, самое главное в нем»<sup>468</sup>. Анонимный автор трактата «Охота на Зеленого Льва» добавляет:

The Lion is the Priest, the Sun and Moon the Wed,  
Yet they were both born in the Priest's Bed<sup>469</sup>.

«Зеленый лев» – это еще не очищенное «сперматическое» вещество, своего рода катализатор, необходимый для начала процесса очищения<sup>470</sup>. Зеленый цвет указывал на «незрелость» этого вещества – руды антимония (сульфида сурьмы); оно было необходимо как добавка к исходным веществам (для очищения серы, получения «ртути философов» и т.д.)<sup>471</sup>. Вместе с тем это незрелое вещество содержит в себе нечто «наиболее близкое к первичной металлической сущности», ведь, как отмечал Ньютон, «все металлы и многие минералы содержат антимоний в качестве своей первоматерии или ближайшего начала»<sup>472</sup>.

Автор «Эш мецареф» был, несомненно, знаком с данной алхимической традицией, однако он ставит перед собой более сложную задачу. Он выделяет десять «имен» льва в Библии и Талмуде и при помощи гематрий связывает их с определенными сфирот и веществами. Среди них мы встречаем и «металлическое снадобье», и собственно «зеленого льва» (еще несовершенное вещество, необходимое в начале алхимической работы), и сурьму (важнейший металл-посредник при получении золота), и т.д. Таким образом,

автор снова выполняет двойную задачу своего трактата: дает ключ к пониманию Писания и находит в Писании же обоснование алхимическим теориям.

Значительное внимание уделено в трактате **свинцу**. Несмотря на то, что в Библии этот металл упоминается сравнительно редко, в алхимии он имеет чрезвычайно важное значение. Он относится к «незрелым» металлам (наряду с медью, железом и оловом) и связан с первой стадией алхимического процесса – *nigredo*<sup>473</sup>, но служит исходным материалом для трансмутации, а потому, как мы уже отмечали выше, назван в «Эш мецареф» «отцом всех последующих веществ». Свинцу соответствует 2-я сфира Хохма, Мудрость, ибо, как говорит наш текст, «скрывается в нем великое сокровище Премудрости» и к нему относятся слова Притч. 3:19: «В мудрости Господь основал землю». «Свинец называется мистическим именем Коль, *Всё*, так как в нем сокрыта система всего сущего»<sup>474</sup>. В свинце содержатся четыре первоэлемента (огонь, воздух, вода и земля), а процесс его очищения происходит в четырех мирах каббалистической космологии (от *Асия*, нижнего «мира делания», до *Ацилут*, высшего «мира эманации»), и вообще этот металл связан с самыми различными «четвертичностями»<sup>475</sup>.

Вне всякого сомнения, автор был знаком с традиционной символической нееврейской алхимией: богатейшим арсеналом алхимических символов, насчитывающим многие сотни знаков-иероглифов, которыми обозначались алхимические вещества, инвентарь и процедуры. Без знания этого языка ему не были бы доступны никакие алхимические тексты. Вместе с тем, в своем трактате он нигде эти знаки не использует, лишь косвенным образом обнаруживая свое с ними знакомство. Так, в описании свинца мы встречаемся с уникальным случаем использования внешней формы еврейских букв для объяснения алхимического символа. Давая свинцу имя «*Всё*» (*Коль*), автор пишет, что «фигура его внизу имеет круг, знак всеобщего совершенства, а над ним – четыре *далета* (*quatuor dalethin*), углы которых сходятся в одну точку – дабы знал ты, что в нем [свинце] скрываются все четвертичности», и т.д. Таким образом, автор-еврей, во-первых, обходит упоминание о кресте (четыре *далета*, соединенные углами, образуют крест), а во-вторых, раскрывает смысл алхимического иероглифа: круга с крестом над ним<sup>476</sup>. Нам не известны другие случаи такого рода сочетания христианской и еврейской символики.

Далее в «Эш мецареф» рассматривается еще одно важнейшее алхимическое вещество – **живое серебро** (или **ртуть**), которое соотносится, согласно 1-й схеме соответствий, со сфирой Йесод, «Основание», «ибо оно есть основа всего искусства трансмутации»<sup>477</sup>. Подобно обычному алхимику, наш автор обсуждает качества ртути, пригодной для алхимической работы, учит отличать ртуть чистую от нечистой, но использует для доказательства своих тезисов опять же гематрии и перестановку букв в словах Писания; он стремится показать необходимость живого серебра в алхимии, апеллируя к скрытому смыслу библейского текста и называя это вещество **מִיַּם חַיִּים**, «источником живой воды»<sup>478</sup>. В трактовке ртути «Эш мецареф» близок к Хаиму Виталю, в частности, писавшему: «Оказывается, что ртуть (живое серебро) соответствует Йесод и шестой звезде, которая называется просто Звезда (т.е. Меркурий), без какой-либо добавки, а ведь тебе уже известно, что и Йесод называют Эль хай (**אֵל חַי**), и ему соответствует «живое серебро» (**כֶּסֶף חַי**). И действительно, не существует ведь «золота живого» (**זָהָב חַי**), но лишь «серебро живое», и дело в том, что серебро – это тайна Хесед...»<sup>479</sup>. А вот что читаем в «Эш мецареф»: «И точно так же, как имя **אֵל** подразумевает природу серебра, поскольку оба они относятся к классу *Xesed* (но в данном случае к низшему *Xesed*, *Йесод*), так и имя **אֵל חַי** как бы [одновременно] является и именем **כֶּסֶף חַי**, серебро живое. И также [у слова] **כּוֹכַב**, звезда, которое есть имя планеты, под которой находится это вещество, число его вместе с самим словом есть 49, что равняется числу **אֵל חַי**<sup>480</sup>». Таким образом, здесь автор нашего трактата рассуждает вполне в русле принятых в тогдашней каббалистической литературе трактовок.

Отметим также, что ряд характеристик ртути, приводимых в «Эш мецареф», вполне согласуется с нееврейской алхимией. Это прежде всего соотношение ртути с водой и жизнью. В то же время каббалистическое определение места ртути на древе сфирот, ее отнесение к 9-й сфире *Йесод* – мужскому принципу (ее называют также Брит, «Завет обрезания», одним из ее символов служит фаллос)<sup>481</sup>, – совершенно не соответствует традиционному для алхимии определению ртути как «женского начала», «белой женщины» и т.п.<sup>482</sup>.

Далее автор переходит ко второму (наряду со ртутью) основному элементу алхимического космоса – **сере**, ибо, согласно алхимикам, именно «от серы и ртути произошли все свойства метал-

лов» (Альберт Великий)<sup>483</sup>. Находя указания на свойства истинной («философской») серы в библейских стихах, упоминающих серу, автор объясняет, какую именно серу, «превращающую все земли нечистые»<sup>484</sup>, должен искать алхимик. Отнесение серы к сфере Бина, т.е. к «левой», «женской» стороне древа сфирот, также странно с точки зрения традиционной алхимии, в которой в качестве символов этого вещества выступают мужские персонажи – «царь», «супруг» и т.п. (в том числе даже «кобель»)<sup>485</sup>.

Очевидно, что автор «Эш мецареф» был хорошо знаком с основными принципами алхимической работы, этапами («черный», «белый» и «красный») и процессами – такими, как обжиг или прокаливание, растворение, разделение, соединение, гниение, отвердевание, ферментация, вознесение, умножение и проекция<sup>486</sup>. Он использует эти знания при объяснении особенностей различных типов металлов и динамики их трансмутации.

Разъясняя свойства алхимических веществ и характер происходящих с ними изменений при помощи разработанной им сложной системы аргументации, автор излагает оригинальное учение, называемое им «натуральной каббалой». В его изложении можно выделить несколько слоев, в которых чисто каббалистическая аргументация сперва уступает место библейско-экзегетической, а затем превращается в специфически (ал)химическую. Однако эти слои существуют не раздельно, но связываются автором как части единой картины, в основе которой лежит каббалистическая схема сфирот. Автор трактата стремится показать, что существует единая мудрость (выраженная именно в каббале и посредством каббалы), которая объясняет структуру и динамику всего мироздания, от мира эманации до материального («минерального») царства. Вполне очевидно, что Кнорра фон Розенрота, составлявшего, по примеру некоторых еврейских каббалистов (например, Моше Кордоверо), словарь каббалистических терминов, в силу специфики этой задачи более всего интересовали именно каббалистические толкования в «Эш мецареф», а не алхимические; поэтому они и представлены в отобранных им фрагментах в наиболее полном объеме, тогда как, можно предположить, примеры библейской экзегезы были им в той или иной мере урезаны, а рассмотрение специальных алхимических вопросов практически полностью опущено. Вместе с тем Кнорр сохранил в своих отрывках, вероятно,

целиком, еще один интересный слой – астрологический, который, как мы увидим, также достаточно тесно связан в нашем тексте и с каббалой, и с истолкованием Писания, и с алхимией.

### 3. Астрологические идеи в «Эш мецарэф»

Третий смысловой слой «Эш мецарэф» касается каббалистического истолкования влияния небесных светил, т.е. установления аналогии между планетами (и соответствующими им металлами) и сфирот. Как отмечает А. Кильхер, само по себе соотнесение металлов с определенными планетами является обычным и в астрологии, и в алхимии. В основе такого соотнесения лежит представление о глубинном родстве между различными сферами космоса, и прежде всего – между миром звезд и планет (*mundus coelestis*) и миром металлов и элементов (*mundus terrestris*)<sup>487</sup>; известный алхимик и философ Джон Ди даже называл алхимию *astronomia inferior*. О влиянии звезд (точнее – комет) на «рост» металлов (прежде всего – золота) и драгоценных камней пишет и *Зоһар*<sup>488</sup>, ссылаясь при этом на неизвестные «Книгу Высшей Премудрости Сынов Востока»<sup>489</sup> и «Книгу Царя Соломона о Драгоценных Камнях»<sup>490</sup>.

Традиционные соответствия между планетами и металлами выглядят следующим образом: золото = Солнце, серебро = Луна, ртуть = Меркурий, свинец = Сатурн, олово = Юпитер (хотя изначально с этой планетой соотносили сплав золота и серебра – электрон), железо = Марс, медь = Венера<sup>491</sup>. Именно такую схему мы встречаем, к примеру, в комментарии Прокла (V в.) к платоновскому «Тимею»<sup>492</sup>, да и в большинстве подобных схем, начиная с эпохи эллинизма<sup>493</sup>. Все они основываются на представлении о том, что ростом металлов в земле управляют те или иные небесные тела, которое разделяли многие средневековые натурфилософы, в том числе и еврейские. Например, испанский еврей-философ Шмуэль ибн Царца (Сарса; 2-я пол. XIV в.) писал в своем философском комментарии к Пятикнижию «Мекор хаим» («Источник жизни»): «Железо – работа Марса, ибо семь видов планет создают семь видов металлов: Солнце, каковое огромно, создает золото, самый превосходный и высококачественный среди металлов, и так каждая из семи создает один из видов металлов. И планета Марс, которая властвует над войнами и кровью, создает железо...»<sup>494</sup>.

Подобные схемы соотнесения планет и металлов встречаются во многих еврейских алхимических текстах. Например, упомянутую выше схему (золото = Солнце и т.д.) мы встречаем в двух специальных таблицах в рукописном кодексе XVII в. из Йемена, написанном на еврейско-арабском языке и хранящемся в библиотеке Иерусалимского университета (Ms 47434)<sup>495</sup>.

Однако «Эш мецарэф» – это трактат не просто алхимический, но каббалистико-алхимический, и потому в нем проводятся аналогии не только между планетами и металлами, но и между планетами и сфирот. Таким образом, получается сложная система соответствий, где сфирот понимаются как базовые элементы некоей универсальной схемы, которую можно обнаружить во всех частных схемах (например, астрологической). Как мы увидим дальше, соотнесение планет с определенными сфирот (как и металлов – со сфирот) встречается и в других каббалистических текстах, причем более древних, чем «Эш мецарэф», однако практически нигде не обсуждаются в терминах сфирот одновременно проблемы и астрологии, и алхимии.

Как мы уже отмечали, автор «Эш мецарэф» был хорошо знаком с сочинениями европейских и арабских алхимиков и натурфилософов. На это указывает, в частности, использование им некоторых терминов, обычных в христианской алхимии того времени, – к примеру, характерного для европейской мистики XVI–XVII вв. (начиная с Парацельса и Агриппы Неттесгеймского) термина *Kabbala naturalis*<sup>496</sup>, совершенно не свойственного ни еврейской каббале, ни ранней христианской каббале Пико делла Мирандолы. К влиянию нееврейской алхимии можно отнести и типичное для Парацельса и его школы (Томас Воган и др.) символическое обозначение первоматерии как «Молодого льва», распространенное в поздней христианской алхимии XVI–XVII вв.<sup>497</sup> Однако особенно очевидным выглядит сходство с нееврейскими источниками именно в астрологической части трактата, которая представлена несколькими магическими квадратами, соответствующими определенными планетам и металлам.

В трактате приводятся семь таких квадратов, называемых здесь «камеями» (*Kamea*, от араб. **كَمِيَة** «амулет»). В этих квадратах, число столбцов и колонок в которых варьируется от 3-х до 9-ти, сумма числовых значений вертикальных, горизонтальных столбцов и диагоналей одинакова<sup>498</sup> и соответствует гематричес-



кому значению названия данного металла. В текст включены квадраты свинца (3x3), олова (4x4), железа (5x5), золота (6x6), меди (7x7), ртути (8x8) и серебра (9x9)<sup>499</sup>. Кроме того, каждый квадрат соответствует также определенному светилу (хотя это и не всегда отмечено в тексте): соответственно Сатурну, Юпитеру, Марсу, Солнцу, Венере, Меркурию, Луне.

Рассмотрим в качестве примера магический квадрат золота<sup>500</sup>. Он состоит из шести столбцов и колонок (т.е. проявляет свойства 6-й буквы ивритского алфавита, *вав*, и 6-й сфиры, Тиферет). Если подсчитать сумму числовых значений букв, составляющих любую колонку, столбец или диагональ, она будет равна 216. Число 216 – это числовое значение слова  $\text{פִּרְאָה}$ , «лев», символа золота. Таким образом, в этом квадрате 14 раз (12 вертикальных и горизонтальных столбцов + 2 диагонали) получается число 216. В свою очередь, число 14 представляет собой числовое значение слова  $\text{זָהָב}$ , «золото».

Такого рода квадраты, использовавшиеся в магических целях при изготовлении амулетов, известны очень давно; они имели широкое распространение в средние века как в христианском, так и в мусульманском мире и, по мнению ученых, были заимствованы евреями и христианами у арабов<sup>501</sup>. Одним из вероятных их источников называется известная книга «Пикатрикс» («*Picatrix*»), руководство по магии, составленное на арабском языке в конце XII в. и впоследствии переведенное на испанский, латинский и другие европейские языки, а также на иврит<sup>502</sup>.

Каждый металл в этих квадратах соотносится с определенной планетой, или, точнее, планетарным духом (например, упомянутый квадрат золота соответствует Солнцу). Амулеты и печати такого рода разрабатывались, в частности, Парацельсом, утверждавшим, что «знаки, иероглифы и буквы тоже обладают силой и влиянием. Если природа и собственная сущность металлов, влияние и мощь неба и планет, значение и расположение иероглифов, знаков и букв находятся в гармонии друг с другом и одновременно согласуются со временем, днями и часами, что же тогда, во имя неба, помешает тому, чтобы изготовленные специально знак или печать возымели силу и способность к действию?»<sup>503</sup>.

Публикуя семь астролого-каббалистических квадратов из «Трех книг о тайной философии» Агриппы Неттестеймского, У. Бадж отмечает, что эти квадраты-камеи использовались в качес-

тве амулетов и носились на шее (при этом он ссылается на мнение известного гебраиста И. Буксторфа)<sup>504</sup>. Хотя практика такого рода очень древняя, известные нам квадраты, скорее всего, имеют недавнее происхождение<sup>505</sup>. Как отмечает Шолем, включенные в «Эш мецареф» камни отличаются от средневековых амулетов такого рода, приведенных и в некоторых еврейских текстах<sup>506</sup>. Существенно, что эти квадраты не упоминаются в классическом труде по еврейской магии «Шоршей ha-шешет» («Корни Имен») Моше Закуто (XVII в.); среди десятков камней, включенных в эту энциклопедию практической каббалы имен Божьих, магических заклинаний, амулетов и т.п., мы не найдем ни одного из квадратов «Эш мецареф»<sup>507</sup>.

Вместе с тем, как оказывается, они вполне соответствуют магическим квадратам, встречающимся в текстах практической каббалы (קבלה מעשית), где такой квадрат называют ריבוע מספריים или תשבץ מספריים, а также в еврейских амулетах. В основе практики изготовления подобных амулетов лежат астрологические представления о том, что у каждой планеты есть свое особое качество, а также свой ангел и демон. Каждой планете соответствует свой числовой квадрат, записанный ивритскими буквами. Сумма чисел в каждом направлении, в каждой строке квадрата одинакова и несет большую смысловую нагрузку<sup>508</sup>.

Что касается упомянутого нами квадрата золота в «Эш мецареф», он является исключением и отличается от собственно каббалистических квадратов-камей такого рода, в которых количество колонок зависело от порядкового номера соответствующей сфиры. У него, как и у других квадратов в трактате, размер зависит от взаимного расположения планет относительно Земли – то есть, эта схема явно возникла в астрологических, а не каббалистических кругах.

Установить точное происхождение магических квадратов, включенных в «Эш мецареф», достаточно трудно. Впервые такие квадраты были опубликованы именно в этом виде в упомянутом знаменитом труде Агриппы из Неттесгейма «О тайной философии» (22-я гл. 2-й книги; первое полное издание вышло в 1533 г. в Кёльне)<sup>509</sup>, хотя они и известны, по крайней мере, с XIV в., и вероятно тоже имеют арабское происхождение. Как отмечает Шолем, ему не удалось обнаружить их в еврейских источниках<sup>510</sup>. Впрочем, информация о них содержится в недавно вышедшей монографии

о еврейских амулетах Дэвиса–Френкеля. В частности, эти авторы приводят квадраты свинца–Сатурна и олова–Юпитера, идентичные таковым в «Эш мецареф», упоминая также о квадратах железа, золота, меди, ртути и серебра; однако они ничего не сообщают об их возрасте и происхождении<sup>511</sup>. Опубликованные Агриппой, в дальнейшем эти квадраты многократно воспроизводились в алхимических, астрологических, магических и поздних оккультистских сочинениях; изображения сходных квадратов (с небольшими перестановками) содержатся в описании «печатей планет» в «Небесной медицине» Парацельса<sup>512</sup>. Подробно обсуждает такого рода амулеты и Афанасий Кирхер (1601–1680)<sup>513</sup>, а в позднейшее время, в самом начале XIX в., – оккультист Фрэнсис Барретт<sup>514</sup>. Как уже говорилось, один из квадратов «Эш мецареф», а именно – квадрат Солнца-золота, все же отличается от квадрата Солнца у Агриппы<sup>515</sup> и в последующей европейской алхимико-астрологической традиции; числовое значение этого квадрата не 111, как у Агриппы, а 216 – гематрическое значение слова  $\text{פֶּלֶא}$ , «лев».

**СХЕМА 5. Соответствия небесных тел, металлов и сфирот в «Эш мецареф» и у г. К. Агриппы**

небесные тела	число рядов магич. квадратов	металл	сфирот	сфирот планет по Агриппе <sup>516</sup>
Сатурн	3	свинец	Хохма	Бина
Юпитер	4	олово	Бина и Нецах	Хесед
Марс	5	железо	Тиферет	Гвура
Солнце	6	золото	Гвура и Тиферет	Тиферет
Венера	7	медь	Ход	Нецах
Меркурий	8	ртуть	Йесод	Ход
Луна	9	серебро	Хесед	Йесод

Представленная в «Эш мецареф» схема соответствий планет и сфирот отличалась и от схем, встречающихся в христианской каббале<sup>517</sup>, и от распространенных в традиционной еврейской каббале, согласно которым, к примеру, Солнце ( $\text{הַמָּשָׁח}$ ,  $\text{שֶׁמֶשׁ}$ ) связано

со сфирой Тиферет, Луна (לְבַנָּה, יָרֵחַ) – с Малхут, Венера (נוֹגַהּ) – с Нецах, и т.д. Согласно *Zoharu*, Сатурну соответствует сфера Йесод или Малхут, а не Хохма, как в «Эш мецарэф»<sup>518</sup>. Вообще же и в самой каббале здесь не наблюдается никакого единообразия; в зависимости от того, с какой точки зрения построена схема соответствий – «астрологической» или «алхимической» – детали могли существенно различаться, и практически никто из авторов не ставил перед собой задачу дать единую схему соотношений сфирот – небесных тел – металлов. Исключением в этом отношении служит Хаим Виталь, анализирующий влияние планет на образование металлов и объясняющий этот процесс в терминах сфирот. Он пишет:

«Известно, что семь звезд есть на семи небесах, и «силой взгляда их» (בכח הבטתם) порождаются и возникают на земле соответствующие им семь металлов, и порядок их таков: серебро, и золото, медь, олово, свинец, ртуть (живое серебро), железо. И сами они соответствуют семи сфирот от Хесед до Малхут. И в свою очередь они соответствуют семи движущимся звездам (כוכבי לכת): Сатурн (שבתאי), Юпитер (צדק), Марс (מאדים), Солнце (חמה), Венера (נוגה), Меркурий (כוכב), Луна (לבנה). И оказывается, что ртуть (живое серебро) соответствует Йесод и шестой звезде, которая называется просто Звезда, без какой-либо добавки, а ведь уже известно, что и Йесод называют *Эль хай*, и ему соответствует *Кесеф хай*»<sup>519</sup>.

Таким образом, мы имеем здесь точную схему связей между планетами и металлами, причем порядок планет здесь – традиционный для астрологии: Сатурн–Юпитер–Марс–Солнце–Венера–Меркурий–Луна. Эта так называемая «халдейская», или «греческая астрономическая» схема стала стандартной со II в. до н.э.<sup>520</sup>, она широко встречается и в каббалистических текстах<sup>521</sup>. Сходный порядок соотношения, когда сферы планет в традиционном астрологическом (нееврейском) порядке соотносятся со сфирот в порядке их следования сверху вниз, мы встречаем и в некоторых других каббалистических текстах. Вот что пишет тот же Хаим Виталь в другом трактате, объясняя уже связь между планетами и сфирот: «Вот семь сфер (רַקִּיעִין), и высшая называется Аравот, ибо вмещает три первые сфирот

[мира] Асия – круг интеллекта, круг всеобъемлющий и круг созвездий (зодиак); и пять кругов (גלגלים) – Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры... Хесед, Гвура, Тиферет, Нецах, Ход, и 6-й круг, Йесод, вмещающий Меркурий и Луну; и последний называется Вилон...» (далее следует рассуждение о Малхут, последней сфере, универсальном вместилище всего истекающего из высших сфирот)<sup>522</sup>.

Обобщая, мы получаем следующую схему:

**СХЕМА 6. Соотношение небесных тел, металлов и сфирот по Хаиму Виталю**

металлы	небесные тела	сфирот
Серебро	Сатурн	Хесед
Золото	Юпитер	Гвура
Медь	Марс	Тиферет
Олово	Солнце	Нецах
Свинец	Венера	Ход
Ртуть	Меркурий	Йесод
Железо	Луна	Йесод

Мы видим, что алхимико-астрологическая схема у каббалиста, написавшего «Эш мецареф», полностью отличается от таковой же у одного из крупнейших каббалистов той эпохи (кон. XVI – нач. XVII вв.), к тому же искушенного и в алхимии, и в астрологии<sup>523</sup>. Это указывает, прежде всего, на отсутствие (а возможно – и просто ненужность) единых схем такого рода в каббалистической традиции. Кроме того, очевидно, что автор «Эш мецареф» всегда исходит все-таки из алхимической перспективы, тогда как рассуждения Виталья построены на традиционном учении о небесных сферах и «движущихся звездах». Наконец, не следует забывать о заявленном уже в самом начале «Эш мецареф» адогматизме его автора: он сразу же говорит о возможности сосуществования разных схем соотношения сфирот и металлов; то же самое он мог бы сказать и о разных астрологических сис-

темах. Вполне вероятно, что в «Эш мецареф» вообще не существует единой схемы «металл–сфера–планета»: астрологическо-талисманная (нееврейская) схема просто наложена на текст, без однозначной связи с алхимической (еврейской).

#### 4. Мистика букв

Как отмечает А. Кильхер, характерной особенностью «Эш мецареф» является соединение наук о металлах (алхимии) и небесных светилах (астрологии) со специфически еврейской наукой о буквах<sup>524</sup>. Этот автор утверждает далее, что в «Эш мецареф» мы имеем дело с проявлением древней традиции соотнесения планет с буквами еврейского алфавита, восходящей к трактатам «Сэфер йецира» и «Сэфер ha-тмуна» («Книга образа», XIII–XIV вв.)<sup>525</sup>. Действительно, в некоторых случаях в нашем трактате говорится, что та или иная камья (или соответствующий ей металл) «проявляют свойства» определенной буквы ивритского алфавита<sup>526</sup>; в остальных случаях это подразумевается. Вместе с тем, по нашему мнению, здесь имеется в виду не некая онтологическая связь данного металла с определенной буквой, но, скорее, связь этого металла с камеей, магическим квадратом определенной планеты, сторона которого как раз и соответствует указываемой букве. Так, в случае золота говорится, что «камья этого металла повсюду чудесным образом проявляет качество буквы *Вау*» (т.е. числа 6), а про железо – что в его камее «число 7 (т.е. 5. – *К.Б.*)... обозначает женскую природу, которая исправляется этим металлом». Кроме того, мы не найдем в других каббалистических текстах таких соответствий между буквами и планетами (металлами), как в «Эш мецареф». Действительно, если в основу распределения в нашем тексте положено строение магических квадратов, то в «Сэфер йецира» с планетами соотносятся 7 других, так называемых «двойных» букв<sup>527</sup>:

## СХЕМА 7. Соответствие букв еврейского алфавита и планет

	Сатурн	Юпитер	Марс	Солнце	Венера	Меркурий	Луна
Сэфер йецира	כ	ג	ד	ה	ו	ז	ח
Эш мецареф	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז

Нельзя найти такое соответствие и в трактате «Сэфер ха-тмуна», столь популярном в христианской каббале (фрагменты из этого текста приводятся Кнорром в том же «Словаре», что и «Эш мецареф»). Связь между буквами и планетами в этом тексте строится по совершенно иному принципу (например, Сатурну соответствует здесь буква *ת*, а Меркурию – *אין*)<sup>528</sup>.

Таким образом, под «свойствами букв» в «Эш мецареф» имеются в виду не качества, присущие буквам как действующим силам творения или его «кирпичикам», символически отражающим строение божественного мира (как в «Сэфер йецира» и текстах этой традиции), но математические свойства данных магических квадратов. Нельзя соотнести такое использование еврейских букв и с распространенным в европейской эзотерике представлением о еврейском языке как *scriptura coelestis*<sup>529</sup>. Разумеется, это вовсе не подразумевает, что автор трактата вообще не разделял вышеуказанное понимание еврейского алфавита.

Убеждение в особой связи между буквами и элементами тварного мира лежит в основе совершенно специфического понимания алхимии, благодаря которому традиционное для каббалы учение о буквенных комбинациях и перестановках (ивр. *хохмат ха-цериуф*, *тмура*, лат. *ars combinatoria*) становится для христианских авторов конца XV – XVI вв. практически синонимом алхимического искусства превращения (*ars transmutationis*). (По всей видимости, увлеченные каббалой, алхимией, герметизмом и др. «тайными науками» представители интеллектуальной элиты эпохи Ренессанса – от Пико делла Мирандолы до Джордано Бруно – ничего не знали о сходных арабских методах и практиках буквенной комбинаторики.) Автор «Эш мецареф» не только

использует разные виды гематрий для установления аналогий между веществами, сфирот, библейскими терминами и именами и т.д., но и пользуется буквенными перестановками для выявления общей природы отдельных сущностей.

Вообще говоря, идея о том, что каббала, как универсальная система комбинаторики, способна объяснить и установить аналогии и закономерности во всех сферах бытия, издавна присутствовала в европейской эзотерике. Уже Агриппа писал, что «посвященные еврейские каббалисты (*Mecubales*) обещают посредством расположения, перестановки, сочетания и комбинирования букв, огласовок и акцентов... объяснить все что угодно, как оно из Первопричины произошло и может назад в нее вернуться»<sup>530</sup>. Подобным же образом в псевдо-луллианских и алхимических сочинениях XVI–XVII вв. комбинаторика начинает пониматься уже не как искусство познания мира (как это было раньше у того же Р. Луллия) или «искусство памяти»<sup>531</sup>, но именно как алхимия, искусство трансмутации, переплавки и очищения<sup>532</sup>. В XVIII в. Д. Клувер в статье «Die Cabalistische oder geheime algebraische Buchstabs-Rechnung der berühmten Alchymisten Raimundi Lullii» так определил задачу каббалы: каббала показывает, как «можно изучить превращения металлов при помощи сфирот и еврейских букв»<sup>533</sup>. Основным (а, возможно, и единственным) источником познаний Клувера в буквенной каббале был «Эш мецарэф».

Действительно, в «Эш мецарэф» практики буквенных перестановок напрямую связываются с алхимическими процессами. В качестве примера можно рассмотреть фрагмент текста, посвященный «живому серебру», или «ртути философов». Автор утверждает, что живое серебро есть «основа всего искусства трансмутации» (*fundamentum totius artis transmutatoriae*), и предлагает искать ему аналогии в Писании при помощи «перестановки букв» (*per transmutationem literarum*) и «сходных метатез» (*per similem metathesis*). Он находит аналогию обычному ивритскому названию ртути (כסף) в упомянутом в Быт. 36:39 имени מדיטבאל, о котором мы уже говорили выше. Затем путем перестановки букв он получает выражение מי הטבלא (מֵי הַטְּבֵּלָא; *мэй ha-твула*), «воды для ритуального омовения», уточняя: «ибо в них погружается Царь, чтобы очиститься». Наконец, при помощи еще одной перестановки он получает מי אל הטב, «воды благого Бога, или серебра жи-



вого» – и, таким образом, возвращается к первым строкам фрагмента, где говорится, что «имя אֱלֹהֵי חַי («Бог живой». – К.Б.) одновременно является именем חַי כֶּסֶף («серебро живое». – К.Б.)»<sup>534</sup>. Если учесть, что имя *Meheytavel* многие алхимики связывали с греческим *metabolé*, «трансмутация», а кроме того, что эта субстанция находится в родстве с מִי זָהָב (*aurum potabile*, «питьевым золотом»), мы получаем целую систему алхимических символов, интерпретируемых при помощи буквенной комбинаторики. Автор устанавливает соответствие между миром букв (лингвистическим) и миром металлов (вещественным), ибо, по его мнению, оба они представляют собой системы, организованные сходным образом.

## **ГЛАВА IV. О МЕСТЕ ТРАКТАТА «ЭШ МЕЦАРЕФ» В КАББАЛИСТИЧЕСКОЙ И АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ**

### **1. «Эш мецарэф» и еврейская каббалистическая литература**

Говоря об интерпретации алхимических проблем в каббалистической литературе (да и о еврейской алхимии в целом), а также о ее особенностях сравнительно с алхимией нееврейской (эллинистическо-средиземноморской, «христианской», арабской и т.д.), необходимо принять во внимание те характерные признаки, которые отличают еврейскую религиозную традицию от иных форм богопочитания и мировосприятия. Разумеется, существует целый ряд базовых мировоззренческих принципов, объединяющих алхимиков самых разных стран, народов и вероисповеданий и позволяющих говорить о единой «алхимической традиции». Работа евреев-алхимиков, в том числе алхимиков-каббалистов, вполне подпадает под словарное определение алхимии (хотя, как мы уже говорили выше, не существует единого научного определения этого феномена): это искусство, которое нацелено на превращение (трансмутацию) неблагородных металлов в благородные, получение некоторых веществ, связанных с этой трансмутацией (таких как философский камень, эликсир жизни), – но также стремится достигнуть трансформации души самого адепта, превращения его в духовно более совершенное существо. Эта направленность сохраняет свое значение и для еврейских алхимиков. Но каковы же те особенности, которые позволяют нам говорить о специфике еврейской алхимии и, в особенности, алхимии каббалистической?

На наш взгляд, к таким особенностям относится прежде всего теснейшая связь с Библией. В сущности, еврейские алхимические тексты представляют собой комментарии к Писанию, символизм еврейской алхимии также во многом заимствован из библейского текста и комментариев к нему. Однако еврей-алхимики не просто пользовались языком и методами библейской экзегетики (как это делали и многие алхимики-христиане). Евреями-алхимиками (возможно, некоторыми из них) алхимическое делание могло рассматриваться как этап в процессе изучения и комментирования Торы, то есть как исполнение важнейшей заповеди. Именно совершенное знание Торы (предвечного Божественного плана, содержащего структуру всего творения) позволяло, по мнению евреев-алхимиков, превращать сотворенные вещества в более совершенные, исцелять их и т.д.

Разумеется, эти рассуждения самого общего свойства вовсе не описывают всех особенностей еврейской алхимии. Как мы уже говорили, само это понятие – «еврейская алхимия» – крайне проблематично. Некоторые евреи, занимавшиеся алхимией, могли никак не связывать эти занятия со своей верой, рассматривая свою работу как ремесло; к тому же, многие алхимические тексты лишь приписаны евреям, и т.д. Поэтому, пытаясь определить место трактата «Эш мецарэф» в еврейской литературе, мы сопоставляем его с достаточно узким кругом сочинений (преимущественно каббалистических), подход которых к обсуждаемым темам обнаруживает определенное сходство (или некую последовательность и, возможно, преемственность).

В основе трактата лежит представление о всеобщей взаимосвязанности и взаимозависимости, о наличии некой единой структуры в основе всего бытия (структуры сфирот). Как мы уже отмечали, такое представление во многом соответствовало сходному принципу алхимического, герметического – и в целом «эзотерического» (А. Февр, в. Ханеграафф)<sup>535</sup> мировоззрения. Столь же широко представление о всеобщей взаимосвязи было распространено в каббалистической литературе. Так, к примеру, Хаим Виталь в самом конце своей книги «Эц хайим» постулирует наличие такой взаимосвязи, говоря: «И знай, что во всем мире есть материя и форма (חומר וצורה), то есть сущность и сосуды (עצמות וכלים)<sup>536</sup>. Но сосуды высшего мира (עולם העליון) суть свет и форма мира

низшего (עולם שלמות)», и т.д.<sup>537</sup>. Таким образом, заявление автора «Эш мецареф» о том, что в минеральном царстве действуют те же законы, что и в мире эманации, не выглядит чем-то особенным для каббалы. Сами каббалисты очень редко проводили сопоставление между каббалой и разными «тайными науками» (или «искусствами»), такими как магия, алхимия, астрология. Однако, как мы помним, автор «Эш мецареф» прямо заявляет: «Знай, что тайны сей мудрости (т.е. алхимии. – К.Б.) в сущности своей не отличаются от высших таинств Каббалы» («Scito autem mysteria istius sapientiae a superioribus Kabbalae mysteriis non esse aliena», фрагмент № 1).

Подобные утверждения сравнительно редки у еврейских мистиков, хотя и встречаются у авторов эпохи европейского Ренессанса (например, у Авраама Ягеля). Наиболее ранним примером такого рода, вероятно, служит уже упоминавшийся нами Йосеф бен Шломо Тайтацак из Салоник, который любил сравнивать различные типы науки («мудрости») и показывать их связь с «тайной каббалы»; алхимию он считал «божественной мудростью», а каббалу называл «святой алхимией», призванной очистить и исправить весь тварный мир. Тайтацак утверждал, что законы высшего мира («высших металлов», т.е. сфирот) подобны законам мира низшего («минерального»), а «наука алхимия» есть «Божественная мудрость»<sup>538</sup>.

Такая позиция, свойственная и Тайтацаку, и автору «Эш мецареф», представляет собой явную крайность, исключение среди каббалистов, занимавшихся алхимией и писавших на алхимические темы. Обычно они относились к алхимии практически, как и к медицине, магическо-прогностическим методикам, хиромантии и пр.; примером тому служит Хаим Виталь.

Как мы видели, считая алхимию и каббалу сторонами единой «Божественной мудрости», автор «Эш мецареф» анализирует и обосновывает в своем трактате прежде всего соответствия между сфирот, небесными сущностями («движущимися звездами») и земными («минеральными») веществами. Рассмотрим вкратце, насколько предлагаемые им решения соответствуют другим вариантам, встречающимся в каббалистической литературе.

В первой схеме соответствий между веществами и сфирот («Эш мецареф», фрагм. 1) мы встречаемся с оригинальными идеями, вероятно, не имеющими аналогов в каббалистической литературе. Прежде всего, отличие касается того высшего статуса, которым на-

деляются олово и свинец (соответственно, 2-я и 3-я сфира); едва ли для такого соотнесения можно найти здравые обоснования как в алхимических, так и в каббалистических текстах. Если для свинца все-таки можно предложить некоторые объяснения (см. выше), то как обосновать появление на месте 3-й сфиры, Бина, «скудного металла» олова? Как связан этот белый металл с золотом, с которым иногда соотносят сфиру Бина? Разумеется, автор приводит некоторые аргументы, однако они выглядят искусственными. Столь же малопонятно появление некой «андрогиной меди» на месте «парных» сфирот Нецах и Ход. В остальном же схема «Эш мецареф» вполне соответствует классическим схемам каббалы. Посмотрим, какие варианты связи сфирот и металлов предлагали другие авторы-каббалисты<sup>539</sup>.

Золото в каббале устойчиво соотносится со сфирой Гвур (см., например, *Тиккуней ha-zohar*, л. 69b) или, иногда, с расположенной на той же левой (женской) стороне сфирой Бина (или – с «Гвурой в Бине», если рассматривается сфиротическое деление второго порядка, когда каждая сфира в свою очередь содержит декаду сфирот), серебро же – со сфирой Хесед, хотя иногда (в *Zohape*) – с Хохма. Примеры такого рода соотношений можно найти у Моше Кордоверо (XVI в.)<sup>540</sup>, Йосефа Каро (XVI в.)<sup>541</sup>, Меира Попперса (XVII в.)<sup>542</sup>. В отличие от нашей схемы, медь устойчиво связывается со сфирой Тиферет (ср., например, у Йосефа Каро<sup>543</sup>, Авраама Азулая<sup>544</sup>, Хаима Виталья<sup>545</sup>, Меира Попперса<sup>546</sup>), но никогда – с Нецах и Ход, как в схеме «Эш мецареф». Далее, железо, которое занимает в нашей схеме место Тиферет, обычно связывают с последней сфирой, Малхут (*Zohar*<sup>547</sup>, Авраам Азулай<sup>548</sup>, Хаим Виталь<sup>549</sup>, Моше Кордоверо<sup>550</sup>, Меир Попперс<sup>551</sup>), хотя иногда – действительно с Тиферет<sup>552</sup>. Олово – это обычно сфира Нецах<sup>553</sup>, но определенным образом связанная с серебром-Хесед<sup>554</sup>. Свинец – это всегда сфира Ход<sup>555</sup>. Наконец, ртуть – это всегда Йесод<sup>556</sup>, как и в «Эш мецареф».

Обобщенную версию традиционной каббалистической схемы можно найти у Хаима Виталья. В «Ликутей Тора» (*Сэфер Тхиллим*, 84) он пишет, что «...есть семь видов металлов: серебро, золото – Хесед, Гвур, медь – Тиферет, олово – Нецах, свинец – Ход, ртуть соответствует Йесод и потому названа живой (חַי), железо соответствует Малхут...». Его схему повторяет Авраам Азулай (*Хесед ле-Аврахам*, 5:29): «И вот, когда низошли искры святости во все творения,

были среди них такие, которые низошли в неодушевленный аспект. И поскольку семь царей низошли сюда, есть семь видов металлов: золото и серебро – Хесед и Гвура, медь – Тиферет, олово – Нецах, свинец – Ход, серебро живое (ртуть) – Йесод, и потому названо живым (חַי), железо – Малхут. Таким образом и неодушевленное также росло благодаря искрам святости внутри него»<sup>557</sup>.

Мы видим, что в первой схеме «Эш мецареф» из семи металлов лишь три (золото, серебро и ртуть) соответствуют традиционной схеме, железо – совпадает с некоторыми версиями. Как мы уже упоминали, Шолем называет такое распределение «искусственным», «натянутым»<sup>558</sup>, однако автор «Эш мецареф», как это видно из его текста, серьезно отнесся к задаче обоснования именно такого распределения. Вполне очевидно, что оно было нужно ему в контексте тех алхимических, а не теоретически-теософских задач, которые он перед собой ставил. И в других случаях он свободно отходит от принятой схемы (о которой он, несомненно, знал: так, говоря о золоте-Гвура, он в первом же фрагменте ссылается на «наиболее распространенные высказывания каббалистов»), когда того требует логика его работы. Кроме того, он свободно оперирует представлениями о «сфирот внутри сфирот» и об аспектах (*бхинот*), что позволяет ему существенно детализировать и модифицировать свои варианты соотношения сфирот и веществ.

Во второй схеме, которую выстраивает автор «Эш мецареф», место трех высших сфирот занимают не простые вещества, но высшая триада алхимических первопринципов: Ртуть («вязкая вода»), Соль и Сера. Эта знаменитая триада, в частности, встречается в сочинениях швейцарского врача и ятрохимика Теофраста Бомбаста фон Гогенхайма (Парацельса). Как известно, согласно Парацельсу, все металлы состоят из тройственной материи: ртути-духа (Меркурия), серы-души и соли-тела<sup>559</sup>. Сера в этой триаде выполняет функцию посредника и помогает соединить два противоположных начала, тело и дух, и образовать единую сущность (в этом Парацельс отличается от традиционной алхимии, где функцию универсального посредника выполняет ртуть). Сера у Парацельса обуславливает структуру, вещество и горючесть, это принцип роста, развития; ртуть (Меркурий) обеспечивает жидкое и парообразное состояния, она проникает всюду и всему дает жизнь; соль же сохраняет все существующие предметы, придавая им ста-

бильность и определенность (она содержится в пепле). В целом, эта триада принципов поддерживает существование всего мира и гармонично им управляет (поэтому ее иногда сравнивали с идеальным государством)<sup>560</sup>.

В «Эш мецареф» ртути соответствует сфера Кетер, соли – Хохма, сере – Бина. Автор говорит, что такое соотнесение делается «по известным причинам», однако о таковых не сообщает. Вполне очевидно, что в «Эш мецареф» в данном случае имеются в виду не простые вещества, но именно первопринципы, понятые в традиции Парацельса; действительно, в каббалистической литературе простая ртуть устойчиво соотносится со сфирой Йесод (как и в «Эш мецареф», когда говорится просто о ртути), соль (מלח) – также со сфирой Йесод или со сфирой Малхут<sup>561</sup>. Сера же (גופריהא, גופריה) столь редко упоминается в еврейской мистической литературе, что вообще непонятно, с какой сфирой ее соотнести. Вместе с тем, для автора «Эш мецареф» именно это вещество (или принцип) – сера – было исключительно важно, почему он и посвятил ему один из фрагментов своего текста (№ 18). Автор объясняет, что сера относится к левой стороне древа сфирот вместе с золотом и что наиболее близка она разновидности золота, названной Харуц. Однако из изложения очевидно, что, говоря о разных «серах» в разных металлах, автор имеет в виду не просто вещество, но именно некий универсальный принцип (она и названа здесь *principium*), присутствующий в них<sup>562</sup>.

Предлагая две разные схемы соответствий, одна из которых вполне еврейская, каббалистическая (хотя и сильно отличающаяся от обычной схемы), а вторая явно происходит из нееврейской алхимии, и заявляя, что между ними нет никакого противоречия, ибо «все к единому стремится», автор утверждает тем самым существование единой традиции универсального знания, не зависящей от религиозных, культурных, национальных и иных особенностей. Такая идея была характерна для многих представителей европейского Ренессанса, как евреев, так и христиан, мировоззрение которых было названо исследователями «неоплатонико-герметико-каббалистическим»; алхимия играла в нем одну из главных ролей (см., в частности, классические работы Ф.А. Йейтс и Д.П. Уокера)<sup>563</sup>. Его носители воспринимали вселенную как единое органическое целое, каждая часть которого отражает весь универсум и связана с други-

ми частями отношениями симпатии и антипатии. Они верили во всеобщую одушевленность и в отсутствие существенных различий между духом и материей как компонентами единого континуума. Весь мир для них пребывал в состоянии непрерывной эволюции – на пути прогресса, обращенного не вперед, но вспять, к золотому веку неповрежденной истины, и направленного на восстановление первоначальной гармонии. Особая роль в деле возрождения мира отводилась человеку как носителю Божественной природы; кроме того, человек, по их убеждению, причастен Божественному знанию благодаря воспринятой им традиции предвечного откровения, *prisca theologia* («предвечной теологии») <sup>564</sup>. Очевидно, что и автор «Эш мецареф» разделял эти воззрения, благодаря чему его текст и оказался включенным в христианско-каббалистическую антологию «Kabbala Denudata». Отметим, что позиция автора рассматриваемого трактата, вероятно, была наиболее радикально-универсалистской для еврейских авторов. Даже обнаруживающий наибольшее сходство с «Эш мецареф» Тайтацак придерживался более «консервативного» взгляда на нееврейскую мудрость (в том числе алхимию). Он писал, что наряду с «алхимией в святости», т.е. каббалой, существует и сходный феномен в «стороне нечистоты» (*супра ахара*): «Есть на свете люди, которые достигли этого (алхимических знаний) благодаря мудрецам народов, которыми руководил дух нечистоты (הַרוּחַ הַטְּמֵאָה), и если с духом нечистоты выступали в древние времена мудрецы народов, вам следует выступить на стороне чистой каббалы... И ты будешь нуждаться в нем (в этом знании) в будущем, когда наступят [такие] несчастья, что никто не сможет выжить [без него]» <sup>565</sup>. В этом Тайтацак следовал общим принципам отношения к иноверцам, распространенным в каббалистической литературе <sup>566</sup>, тогда как автор «Эш мецареф», по крайней мере в сохранившихся фрагментах, нигде подобных взглядов не обнаруживает. Возможно, это послужило поводом к тому, что в некоторых работах высказываются предположения о том, что автором трактата был христианский каббалист <sup>567</sup>.

Как мы уже отмечали, однако, различия между интерпретацией отдельных веществ в различных алхимических текстах, еврейских и нееврейских, не столь существенны по сравнению с основным разногласием, касающимся разного понимания статуса золота и серебра в каббалистической и алхимической литературе.



Мы уже подробно описали разнообразные интерпретации золота в еврейской литературе (в том числе каббалистической), сопоставив их с позицией автора «Эш мецареф» по данному вопросу. Как мы видели, этот текст можно называть уникальным, не имеющим аналогов, поскольку его автор поставил перед собой задачу, опираясь на толкование библейского текста, построить единую схему соответствий десяти типов золота – десяти сфирот, а также семи типов золота – соответствующим этапам алхимического процесса. Ничего подобного мы не видим даже у тех немногих каббалистов, которые занимались алхимией и чьи тексты дошли до нас. Какое же место занимает рассматриваемый трактат в споре о первенстве одного из благородных металлов?

В единственном месте Библии, где перечисляются все металлы, порядок их определен следующим образом: золото, серебро, медь, железо, олово, свинец (Числ. 31:22). Однако обычно в Библии серебро называется прежде золота – вероятно, из-за того, что в те давние времена его было труднее добыть. В то же время, о том, что золото тогда ценилось выше серебра, явно свидетельствует следующее место: «И все сосуды для питья у царя Соломона были золотые... из серебра ничего не было: оно во дни Соломоновы считалось ни во что» (1 Цар. 10:21). Несмотря на это, именно серебро использовалось во времена Талмуда как основное средство для обмена и оплаты. В трактате *Бава меция*, 4:1 сказано: «Серебро покупает золото, однако золото не покупает серебро; серебро покупает медь, но не наоборот...».

Известно, что у арабов и христиан золото было наиболее чистым и возвышенным символом совершенства, однако в каббалистических интерпретациях алхимии оно часто располагалось ниже серебра на древе сфирот. Начиная с самых ранних каббалистических текстов (например, «Сэфер ха-баһир»), серебро в каббале служит символом правой стороны, мужского начала, милости и любви (а также белого, молока); золото же, напротив, символизирует левое, женское, силу и строгий Суд (красное, кровь и вино). Так, в «Сэфер ха-баһир» (§ 35 (52)) содержится такой комментарий к одной фразе из Книги пророка Аггея:

«Что значит: “Мое серебро и Мое золото” (Агг. 2:8)?

Притча о царе, у которого было две казны, одна с серебром, другая с золотом. Он поместил ту, что с серебром, одесную, а

ту, что с золотом, ошуюю. Сказал он: вот эта (что справа) будет легкодоступной, готовой для расходования, она будет исполнять то, что ей назначено, с кротостью, и она будет сопровождать бедных и править ими кротко, как сказано: “Десница Твоя, Господи, прославилась силою” (Исх. 15:6). Хорошо, если человек доволен своей долей, если же нет, то “десница Твоя, Господи, сразит врага” (там же). Что значит “десница Твоя, Господи, сразит врага”? Сказал ему: это золото, как сказано: “Мое серебро и Мое золото”<sup>568</sup>.

Таким образом, уже в этом раннем каббалистическом тексте серебро связывается с правой стороной древа сфирот, со сфирой Милости, которая выше той сфиры, что связана с золотом, не только онтологически, но и «этически»: «...она будет исполнять то, что ей назначено, с кротостью», тогда как сфира золота – это суд (сфира Дин, или Гвура), наказание того, кто «недоволен долей своей».

Золото (5-я сфира) занимает в каббале более низкое положение, чем серебро (4-я сфира)<sup>569</sup>, не только потому, что сфира Милости иерархически выше сфиры Суда, но и потому, что сама Божественная эманация и есть эманация Милости, тогда как сфира Суда не просто «ниже», но и причастна к появлению зла в этом мире. Эту идею ясным образом выразил р. Лёв (Лива) бен Бецалель (Махарал из Праги; 1512?–1609?), также подчеркивавший «этическое» превосходство серебра над золотом: «Степень серебра – это чистота без примеси зла. И даже если золото очистить, оно не будет столь чистым, как серебро, чей цвет светлый и ясный. Золото же красное, и его нельзя считать чистым... И потому Тора относится к классу серебра...»<sup>570</sup>. По всей видимости, именно с признанием за серебром «первенства чистоты» (а не «ценности») связывается обычай изготавливать украшения для свитков Торы именно из серебра.

Для понимания амбивалентности статуса золота и статуса серебра в каббале очень важно и следующее место в книге *Зоһар*:

«Сказано, что есть семь видов золота. И если скажешь, что золото – это Суд (т.е. 5-я сфира), а серебро – это Милосердие (т.е. 4-я сфира)<sup>571</sup>, то как же превосходит золото его (т.е. серебро)? – Это неверно. Несомненно, что превосходит золото все остальные [металлы], однако это золото [происходит] мистическим образом (בְּאַרְךָ כְּתוּב, т.е. это не обычное

золото), это высшее золото (זהב עליון), седьмая из всех всех разновидностей золота. Это золото сияет и сверкает в глазах, и когда оно появляется в мире, тот, кто обретает<sup>572</sup> его, прячет его внутри себя себе, и отсюда (т.е. от этого «мистического золота») происходят и проистекают все [остальные] разновидности золота. Когда оно называется золотом [по праву]? Когда оно на свету и возносится к славе Страха Божьего (т.е. к сфире Бина), и оно [в состоянии] высшей радости [может] нести радость нижним [мирам]. А когда оно в [состоянии] Строгого Суда, т.е. когда оно (т.е. высшее золото) меняет этот свой цвет<sup>573</sup>, (становясь) голубым, черным и красным, оно принадлежит к [сфере] строгого Суда (בדיני הקיפא). Однако [истинное] золото – в Радости, встает оно в вознесении Страха Божьего в Радости и в пробуждении Радости<sup>574</sup>.

А серебро внизу, [согласно] тайне правой руки, ибо высшая (мистическая) глава – [из] золота, согласно Дан. 2:38: “Ты – эта золотая голова”. “Грудь его и руки его – из серебра” (Дан. 2:32) – внизу<sup>575</sup>. Но когда серебро очищается, оно содержится в золоте<sup>576</sup>. И в этом тайна [слов] “Золотые яблоки в драгоценных серебряных сосудах” (Притч. 25:11). Выходит, что серебро становится золотом, и тогда место его совершенно. И потому есть семь видов золота<sup>577</sup>.

Медь также возникает из золота, которое испортилось, и это левая рука... Высшее (мистическое) золото – это сокровенная тайна, и имя его – золото сокрытое (זהב סגור), сокрытое от всех и недоступное, и потому называется сокрытым<sup>578</sup>, что сокрыто оно от глаза, который не воспринимает его<sup>579</sup>. Низшее золото (זהב תואה) – более явное (т.е. доступное восприятию), и имя его – золото йеракрак...»<sup>580</sup>

Таким образом, согласно этому фрагменту Зоһара, серебро, соответствующее 4-й сфире Хесед («правая рука» – символ Милости, Хесед), безусловно выше *обычного* золота, связанного с качеством Строгости и 5-й сфирой Суда (Дин). Вместе с тем, высшее золото (*zahav sagur*) соответствует 3-й сфире Бина<sup>581</sup>. Страх (*ur'a*) соотносится в каббале именно со сфирой Бина<sup>582</sup>, Радость же – со сфирой Гвура, т.е., согласно данному тексту, из высшего золота (сфиры Бина) проистекает обычное золото (сфиры Гвура), серебро же (сфиры Хесед) занимает как бы промежуточное положение

между ними, но, в процессе усовершенствования, также может достигнуть состояния высшего золота. Если рассматривать эту схему с алхимической точки зрения, она выглядит вполне логичной<sup>583</sup>.

Кроме того, данный фрагмент интересен и с точки зрения каббалистической практики, т.к. он явно указывает на методику мистической медитации-созерцания (*hutbonenut*) и мистического восхождения (возможно, с элементами созерцания различных цветовых оттенков)<sup>584</sup>; высшей ступенью такого восхождения как раз и является сфера Бина, Страх Божий, соотносимый здесь с высшим золотом, – тогда как как сфера Хесед, Любовь, или высшее серебро, располагается ниже. Более того, весь этот фрагмент можно понять как описание процессов, происходящих в душе мистика, и тогда сходство с «духовной алхимией» (точнее – с «духовной» составляющей алхимического учения) становится еще более очевидным: трансмутация серебра в золото аналогично трансформации души мистика, восходящего от Любви к Богу к высшему состоянию Страха Божия. Слова «И потому есть семь видов золота» указывают на то, что все металлы, а не только серебро, должны достигнуть своего совершенства (их «место» должно стать совершенным) – состояния золота. Но, как отмечает Шолем, речь здесь может идти и о семи этапах медитации, в которой душа проходит через состояния «железа», «меди» и т.д. и становится целиком «золотой», и об усовершенствовании семи частей человеческого тела (соответствующих семи сфирот, от Йесод до Бина)...<sup>585</sup>

Сходное разделение на «высшие» («мистические») и «низшие» («земные») благородные металлы в контексте медитативной практики встречается и у Йосефа Тайтацака. Обсуждая мистический смысл лестницы Иакова (Быт. 28:12), он пишет:

«Великие и потрясающие вещи [откроются вам], [вы узнаете,] как восходить в тайне лестницы, и в этом тайна стиха: “И ангелы Божьи восходят и нисходят по ней”... И тут откроется вам тайна семи [металлов], в тайне восхождения и нисхождения, ибо тайна восходящих и нисходящих есть тайна Божественной мудрости (алхимии?). И откроется вам тайна высших золота и серебра и тайна низших золота и серебра, [и узнаете,] как можно производить их на деле в природе из семи видов металлов. И это истинная мудрость природы, которая всецело заключена в тайне лестницы»<sup>586</sup>.

Еще одно место в книге *Zohar* содержит интересное решение проблемы соотношения двух благородных металлов:

«Приди, взгляни. Здесь (в Исх. 35:5)<sup>587</sup> он (Моисей) начинает перечислять первым золото, а серебро вторым, потому что это исчисление снизу (т.е. в нижнем мире). Если бы он (Моисей) хотел бы перечислить согласно методу исчисления Высшей Меркавы (т.е. Божественного мира), он начал бы считать справа (т.е. с серебра), и [лишь] затем [упомянул бы] левое (т.е. золото). Почему? Потому что сказано: “Мое серебро и Мое золото” (Агг. 2:8) – сперва серебро, и лишь затем – золото. Но в Нижней Меркаве он начинает с левого и лишь затем [переходит к] правому, как сказано: “Золото, серебро и медь” (Исх. 35:5), сначала золото и лишь затем серебро»<sup>588</sup>.

Таким образом, превосходство золота над серебром существует лишь в низшем (физическом) мире; возможно также, что «исчисление снизу» означает как бы «взгляд снизу», когда первым видится нижнее, и лишь затем – то, что выше. В мире же небесном серебро безусловно совершеннее золота, хотя не следует забывать о мистическом измерении этой проблемы: каббала *Zohara* учит о принципиальном единстве Низшей и Высшей Колесниц в единой цепи творения, восходящей от самого низа до мира Эйн соф<sup>589</sup>. Мы видим, что речь здесь идет скорее о различии между мистическим и «профанным» пониманием этих металлов. В целом же такая схема, как отмечает Шолем, достаточно широко распространена в каббалистической литературе, где мир творения понимается как зеркальное отражение мира Божественного<sup>590</sup>, т.е. в нашем мире правое и левое, верхнее и нижнее меняются местами по сравнению с миром высшим.

Еще одно объяснение, использующее каббалистическое учение о мировых эпохах-*шмитот*, можно найти в трактате «Сэфер ха-плия» («Чудесная книга», нач. XIV в.), согласно которому золото занимает сейчас главенствующее положение среди металлов по той причине, что мы живем в «эпоху Золота» (своего рода Кали-Югу), под властью сил Строгого Суда (сфиры Дин), – в эпоху, пришедшую на смену *шмите* Милости (Хесед):

«Почему же Хесед называется серебром? Сказано: потому, что серебро белое, а любая белая вещь указывает на Милость (Рахамим)<sup>591</sup>, и об этом сказано: “Мое серебро, и

мое – золото”. И это надо понимать как “от Меня Милость, т.е. серебро, от меня Суд, т.е. золото”, так сказал Господь... потому что серебро указывает на Милость (Рахамим), а Милость – более важный принцип мироздания, чем Суд, ибо в суде серебро дороже золота. Можно сказать, что [мы] живем в эпоху золота (שמירת הזהב), [когда] есть устремление к золоту, и золото близко к низшему миру, тогда как Милость (Хесед) встречается лишь изредка»<sup>592</sup>.

В принципе сходную позицию занимает по этому вопросу Нафтали Бахарах (XVII в.), в своей книге «Эмек ha-мелех» так разъясняющий «тайну золотой воды» (питьевого золота): «...тайна *мей zahav*, Милости (Хесед) и Суда (Дин): вода – это Милость, золото – Суд, что установлено в тайне золота, в том, что золото более привлекательно для людей, чем серебро, т.е. Милость, ибо оно (серебро) – самое утонченное (דק ביותר)»<sup>593</sup>. Таким образом, именно «утонченность», т.е. большее совершенство серебра препятствует тому, чтобы обычные люди (не мистики) могли оценить его по достоинству.

Как мы видели, в целом ряде еврейских текстов утверждается первенство серебра перед золотом. Известно, что в алхимии золото является безусловной целью совершенствования металлов, вершиной алхимического процесса («работой в красном», «великим магистерием»), тогда как серебро – лишь подготовительной стадией («работой в белом», «малым магистерием») к достижению этого конечного состояния<sup>594</sup>. Как отмечает Т. Буркхард, «с алхимической точки зрения золото является подлинной и единственной целью [развития] металлической природы; все остальные металлы – это лишь как бы подготовительные этапы к нему; лишь золото обладает внутренним и самодовлеющим равновесием всех металлических свойств и устойчивостью»<sup>595</sup>.

Таким образом, это основополагающее различие между двумя традициями, касающееся принципа, центрального и для алхимии, и для каббалы, делало затруднительным их объединение<sup>596</sup> – несмотря даже на существование такого «компромиссного» решения, которые предлагает *Zohar* в вышеприведенном фрагменте.

В целом же, говоря о месте золота и серебра в еврейской каббалистической и натурфилософской литературе, можно сказать, что в тех случаях, когда для автора была важнее теософская струк-

тура сфирот, серебро оказывалось выше золота. Тогда же, когда автор преследовал алхимико-астрологические цели, на первое место выходило золото, и этот «сдвиг» в сторону алхимической схемы явственно прослеживается уже с XVI в. Так, несомненно высоким был статус золота у Йосефа Тайтацака, утверждавшего, что «отборное золото истинной каббалы» есть 3-я сфира, *Бина*, и тайна очищения (הודרכות) золота «заключена в тайне Божественного (יִוֶשֶׁב בְּסוֹד הָאֱלֹהִים)»<sup>597</sup>. Шимон ибн Лави утверждал, что не только алхимики, но и «каббалисты называют золото – Солнцем и серебро – Луной»<sup>598</sup> – несмотря на то, что лунная символика серебра в принципе чужда каббалистическим трактовкам алхимии (где Луна – это последняя, 10-я сфира, Малхут). В начале XVII в. каббалист Авраам Азулай (1570–1643) в своем комментарии к *Zohary* «Ор ха-хама» начинает использовать введенную Ибн Лави алхимическую символику, в том числе отождествление золота с Солнцем и серебра с Луной<sup>599</sup>. Хаим Виталь повторяет традиционную каббалистическую схему семи металлов – серебро, золото, медь, олово, свинец, ртуть, железо, отождествляя их с семью сфирот, от Хесед до Малхут. Однако, говоря о четырех космогонических мирах-*оламот*, мирах развертывающейся эманации, он меняет схему. В самом конце «Эц хайим» он говорит о семи металлах мира Ацилут так: «Знай, что есть в Ацилут аспекты (בחינות) семи металлов: золота, серебра и т.д...»<sup>600</sup>. Кроме того, согласно Виталю, металлы проявляют силу скорлуп-*клипот* в каббалистических мирах *Йецира* и *Асия*, тогда как золоту соответствует *клипа* более высокого мира *Брия*. Наиболее убежденно в защиту приоритета золота выступает каббалист Шабтай Шефтель Горовиц в трактате «Шефа таль». Как мы уже говорили, именно привлекаемое им учение о четырех мирах-*оламот* позволяет ему изменить статус золота, соотнеся его с высшим миром эманации (*Ацилут*), а серебро – со следующим за ним миром *Брия*.

Какова же позиция автора «Эш мецареф» по этому важнейшему вопросу? Согласно обеим схемам соотношения сфирот и веществ, золото – это 5-я сфира, Гвура, а серебро – 4-я, Хесед. Однако очевидно, что золото в трактате играет очень важную роль: ему посвящена значительная часть текста, ему дается наиболее подробная интерпретация. Золото здесь – это не только Гвура, но и 3-я сфира Бина. Кроме того – это Солнце! Серебро, которое, в час-

тности, соотносится с Луной (в рецептах р. Мордехая во фрагм. 6), также рассматривается очень подробно. Более того, интерес у автора к этому металлу, возможно, даже сильнее, чем к золоту: именно для работы с серебром в тексте трактата приводятся конкретные рецепты. (Возможно, сходные рецепты были и для золота, однако Кнорр фон Розенрот просто не включил их перевод в свой «Словарь».) В целом же можно сделать вывод, что автор трактата, пытаясь создать единое синкретическое алхимико-каббалистическое учение и преодолеть разницу в трактовках двух важнейших металлов, объединяет в своем тексте обе описанные тенденции, не считая их противоречащими друг другу.

Не следует, однако, забывать, что автор «Эш мецареф» выступает не только и не столько как алхимик, сколько как комментатор Библии, священного Текста, содержащего в себе всю совокупность знаний о мироздании и ключи к воздействию на него<sup>601</sup>. Его трактат – это прежде всего опыт каббалистической интерпретации библейского текста, призванный выявить и обосновать тезисы простой («материальной») и духовной алхимии.

Естественным образом встает вопрос о том, почему и автор «Эш мецареф», и авторы других каббалистических текстов связывают то или иное понятие, предмет, персонажа библейского текста с определенной сфирой? Какими герменевтическими принципами они при этом руководствуются? Вопрос этот, возможно, является вопросом о самой сути *каббалы*, еврейского учения о «мистическом комментировании» Торы, а потому – и каббалистическом понимании всего мироздания. Как мы уже писали выше, выявить структуру и связи между сфирот и вещами и значит для каббалиста познать мир. Так, огромный «мистический роман» про палестинского мудреца II в. н.э. р. Шимона бар Йохая, его сына Элезара и ближайших учеников, в котором сфирот вообще прямо не упоминаются, уже много веков прочитывается именно как откровение, обнаруживающее глубинные связи внутри мира эманации. В значительной мере последующая каббалистическая литература – комментарии к этому «роману».

Как же выявляют каббалисты эту глубинную структуру всего мироздания? В основе истолкования такого рода лежит, прежде всего, опыт начитанности в священных текстах, позволяющий во многом интуитивно или методом сложных ассоциаций связать са-



мые, казалось бы, разнородные места в Торе, Талмуде, мидрашах, каббалистической литературе... Разумеется, у каждой из сфирот есть устойчивые, признанные традицией связи с библейскими персонажами, предметами, цветами, и т.п. Именно они представлены в различных каббалистических «словарях» (таких, как 23-я глава «Пардес римоним» Моше Кордоверо или «Цицим у-фрахим» Якова Эмдена). Однако и в этих словарях, как правило, большинству «названий» дается несколько вариантов соотнесения со сфирот. В каждом конкретном случае интерпретации могут иметь значение разные дополнительные факторы, такие как контекст, гематрические значения, и т.д.

Разумеется, мы не можем претендовать на то, чтобы адекватно объяснить, почему автор обсуждаемого нами текста связал те или иные металлы или их разновидности именно с той или иной из сфирот. Исчерпывающее решение этой задачи вообще едва ли возможно, однако в некоторых случаях все-таки можно предположить, чем руководствовался наш автор. Скажем, выделяя декаду сфирот серебра, он связывает серебро сфиры Кетер с Исх. 38:17, 19: «...верхи же их (столбов. — К.Б.) обложены серебром» (רִצְפוּי רֵאשִׁיהֶם כֶּסֶף); по всей видимости, поводом для такого соотнесения было соответствие термина *rosh* («голова», «вершина») высшей сфире Кетер. Далее, серебро сфиры Хохма связывается со стихом Притч. 2:4, где речь идет именно о поисках мудрости (*хохма*), как серебра. Серебро сфиры Бина соотносится автором «Эш мецареф» с Притч. 16:16, где сказано: «...приобретение разума (*бина*) предпочтительнее серебра». И так далее. Во всяком случае, автор трактата достаточно традиционен как в своих интерпретациях библейского текста в терминах сфирот, так и в широком применении для этой цели различных методов гематрии (примеры см. в комментариях к переводу «Эш мецареф» в Приложении 1). Однако в этом же заключается и наибольшая оригинальность трактата: это чуть ли не единственный известный каббалистический текст, где эти методы, соединяющие метафизику сфирот с лингвистически-алхимической комбинаторикой, применяются для объяснения специфических алхимических проблем.

Итак, как мы видим, у каббалистов не было единого мнения относительно соответствий между сфирот и веществами минерального мира, а также веществами и небесными светилами. Вмес-

те с тем, на наш взгляд, возможно предположить существование в еврейской среде специфического алхимико-каббалистического мировоззрения, формирование которого относится к эпохе Возрождения, хотя и основывается на более ранних каббалистических представлениях. Едва ли мы можем говорить о каббалистической алхимии как исторической традиции в строгом смысле, то есть более или менее оформленном учении, которое передавалось традиционными методами и отразилось в текстах, связанных отношениями преемственности. Скорее здесь может идти речь об определенной мировоззренческой позиции, для которой были характерны как черты, роднящие ее с другими идейными эзотерическими течениями эпохи Возрождения и Нового времени, так и специфические элементы, связанные с ее происхождением.

С другими формами европейского эзотеризма той эпохи каббалистическую алхимию роднит, прежде всего, лежащая в ее основе идея об универсальных связях (реальных и символических), пронизывающих все мироздание. Восходя к древнему представлению о макро- и микрокосме, это учение рассматривало мир как бесконечную череду зеркал или набор иероглифов. Как известно, классическая формулировка идеи о соответствии «высшего» и «низшего» миров содержится в «Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста»: «То, что внизу, подобно тому, что вверху, а то, что вверху, подобно тому, что внизу. И всё это только для того, чтобы свершить чудо одного-единственного»<sup>602</sup>. Однако сходные представления, несомненно, присутствовали и в каббале, о чем свидетельствует следующее место в *Zohare*: «И создал мир сей предстоящим миру высшему, и всё, что есть вверху, как образец для низшего. И всё, что есть внизу, подобно его отражению в море, и всё – едино»<sup>603</sup>. Таким образом, фундаментальная идея западного эзотеризма, в частности – алхимии, имела соответствие в еврейской каббале<sup>604</sup>, а потому не удивительно, что мы встречаем ее и в каббалистико-алхимических текстах, таких как «Эш мецарэф».

Как и другие эзотерики, каббалисты-алхимики видели в природе живой организм, части которого связаны между собой внутренней энергией или светом, в этом организме циркулирующим. Следующим важнейшим элементом каббалистической алхимии как эзотерического учения была вера в универсальную трансформацию, которой подвержено все в мире: металлы становятся более

«благородными», люди, просветленные знанием, также изменяют свою природу. И, наконец, для каббалистической алхимии характерен тот же синкретизм и вера в единую традицию предвечного знания, которые являются своего рода «визитной карточкой» ренессансного эзотеризма<sup>605</sup>.

В принципе, аналоги вышеназванным представлениям можно обнаружить не только в европейском эзотеризме последних веков, но и в самых разных мистических системах, в том числе восточных, хотя именно в эпоху Возрождения они стали особенно популярны среди европейских интеллектуалов, адептов так называемой «герметической философии». Не избежали увлечения этими идеями и еврей-каббалисты. Вместе с тем, достаточно трудно сказать, насколько сильным было влияние на них европейского эзотеризма, поскольку с самых ранних времен в самой каббале присутствовали сходные идеи, да и едва ли можно переоценить роль каббалы в формировании ренессансного мировоззрения.

Как мы видели, отношение каббалистов той эпохи к алхимии имело и специфические черты, отличавшие его от подхода нееврейских эзотериков. Прежде всего отличия касались учения о сфирот, игравшего центральную роль в каббалистической алхимии. В свою очередь, это учение было непосредственно связано с представлением о Торе как зашифрованной структуре бытия и универсальном организме, которое было в основном чуждо христианским адептам каббалы (именно поэтому известное им учение о сфирот не играло в их взглядах существенной роли). Основываясь на каббалистических концепциях и методах, о которых мы не раз говорили выше, каббалист-алхимик мог объяснить, как устроен мир, как связан мир металлов, мир планет и мир Божественной эманации (сфирот). Он мог описать и процессы, происходившие в этих мирах. Однако мог ли он, используя это знание, осуществить трансформацию мира, внести в него изменения? Иными словами, насколько операциональна была каббалистическая алхимия? Хотя мы и затрагивали этот вопрос в нашей работе, мы не можем дать на него сколько-либо уверенного ответа. Имеющиеся в нашем распоряжении тексты позволяют говорить о каббалистической алхимии лишь как о теоретическом учении, призванном, во-первых, объяснить при помощи сфирот устройство минерального царства; и, во-вторых, «освятить» алхимическое учение о превращении металлов, найдя ему – при помощи

сфирот и гематрий – сакральное обоснование в священном тексте Торы. Тем самым пространство алхимического Делания подготавливается для самого главного – для практики. Но каким образом каббала, учение о сфирот помогает каббалисту-алхимику достигнуть трансмутации «грязных» металлов, этого имеющиеся в нашем распоряжении тексты сказать не позволяют. Представляется, что к ответу на этот вопрос подходит в некоторых местах сохранившихся фрагментов текста автор «Эш мецарэф», и вполне вероятно, что из недостающего текста трактата мы могли бы узнать об этом. Некоторые предположения на сей счет можно сделать и по аналогии, рассматривая каббалистическое учение об универсальном исправлении мира (особенно в лурианской каббале) и о роли человека в этом процессе и основываясь на параллелях между каббалистическими практиками медитации и изменения сознания при работе с Божественными именами – и духовной алхимией. Однако без реальных текстов все это останется лишь догадками.

## **2. «Эш мецарэф» и нееврейская алхимия**

Одной из причин для возникновения мнения о том, что «Эш мецарэф» имеет нееврейское происхождение, послужило то обстоятельство, что до сих пор не только не обнаружен его ивритский оригинал, но и не найдено ни одного упоминания о нем в еврейских источниках. Поэтому невозможно говорить о какой-либо непосредственной рецепции его идей в последующей каббалистической литературе. Вместе с тем, менее чем через 20 лет после публикации латинских фрагментов «Эш мецарэф» Кнорром фон Розенротом (1677) его начинают цитировать в нееврейских кругах. Это позволяет нам поставить вопрос о соотношении содержащихся в нем идей с учением поздней европейской алхимии XVIII в.

Вопроса о рецепции «Эш мецарэф» в нееврейской алхимической литературе XVIII в. мы уже кратко коснулись в гл. II, 3, говоря о появившихся в то время переводах трактата и комментариях к нему. Прежде чем подробнее рассмотреть эту тему, хотелось бы отметить, что ее сколько-либо полное раскрытие сопряжено с немалыми трудностями: для этого необходимо проанализировать огромный массив алхимических и масонских текстов, многие из которых чрезвычайно редки и труднонаходимы (не говоря уж о руко-

писных материалах). Даже те немногие источники, о которых мы скажем ниже, до сих пор не стали предметом научного анализа (не в последнюю очередь – из-за своей исключительной редкости).

Кроме того, если в первой части данной главы мы проводили аналогии с различными каббалистическими текстами, более ранними или современными «Эш мецареф», то осуществить подобный анализ среди текстов нееврейской алхимии невозможно. Не имеет никакого смысла сравнивать этот трактат с более ранними алхимическими текстами (и даже с нееврейскими алхимическими сочинениями XVI–XVII вв., в которых используется каббалистическая символика и отдельные идеи и методы каббалы), поскольку основная концепция «Эш мецареф» – интерпретация алхимических процессов посредством учения о сфирот – в них *отсутствует*. В сущности, все (заметим, весьма немногочисленные) алхимические сочинения, в которых подобные интерпретации имеют место, появились позже публикации латинского текста «Эш мецареф» и прямо или косвенным образом из него исходят. Некоторые из них были связаны с масонством или иными тайными орденами и так и не были изданы. Таким образом, говоря о месте «Эш мецареф» в нееврейской алхимии, мы имеем в виду лишь небольшой круг текстов XVIII в., пересказывающих и комментирующих «Эш мецареф»<sup>606</sup>; никакого независимого обсуждения ключевых для каббалистической алхимии этого трактата тем в других текстах не обнаружено. В еврейской каббалистической литературе, напротив, нет никаких упоминаний об «Эш мецареф», но зато темы, в нем поднимаемые, присутствуют.

Итак, как мы уже указывали, первым из «заметивших» и публично высказавшихся об «Эш мецареф» авторов (после Иоганна Л. Ханнеманна, упомянувшего «Эш мецареф» уже в 1694 г.), был гамбургский любитель древних и новых «курьезов» Д. Клувер, 1 июня 1706 г. оповестивший свет о том, «как посредством изучения сфирот можно превращать металлы»<sup>607</sup>. Рассказ Клувера о «еврейской алхимии» – лишь один из эпизодов в серии публикаций о «тайном учении евреев», вышедших в его «Исторических заметках» в мае–июне 1706 г.<sup>608</sup>. Сам Клувер алхимиком не был, и его отношение к обсуждаемым им вопросам весьма скептическое и недоверчивое, хотя и явно заинтересованное. Он, в частности, писал:

«При рассмотрении столь тщательно скрываемого еврейского метода, как можно посредством каббалы изучить превращения металлов и изготовить в большом количестве золото и серебро, необходимо руководствоваться, по их (евреев. – *К.Б.*) словам, упомянутыми сфирот в физическом [мире]. Еврейские учителя, правда, заявляют, что эта их придуманная каббала до сих пор неправильно понимается христианами, поскольку [даже] их величайшие раввины затрудняются написать [об этом] что-то определенное, и между ними нет согласия в объяснении этих сфирот, – и как же могут христиане дать им лучшее объяснение, чем придумали они сами? Если говорить с точки зрения астрономии, то Солнце / Луна и неподвижные звезды вместе с элементами с успехом могут быть изображены таким образом (т.е. посредством сфирот. – *К.Б.*). Так, Кетер, или Корона, указывает на высшее небо над неподвижными звездами. Хохма украшает звездами небесный свод. Бина – это Сатурн. Гдула будет Юпитером. Гвур – Марс. Тиферет – Солнце. Нецах – Венера. Ход – Меркурий. Йесод – Луна, и Малхут – нижний мир элементов. В минеральном [царстве] наименование планет должно [осуществляться] таким же образом, но о том, что среди евреев возникают споры, когда они хотят произвести согласно этому раввинскому учению золото и серебро, будет рассказано в дальнейшем. Трудно надеяться, что алхимики смогут извлечь отсюда какую-либо пользу для своей темной и непонятной работы»<sup>609</sup>.

Отметим, что приведенная Клувером схема соответствий планет и сфирот не имеет ничего общего со схемами «Эш мецарэф» и Хаима Виталья, о которых мы говорили выше, зато полностью совпадает со схемой Агриппы Неттесгеймского из 10-й главы 3-й книги «Тайной философии». Схема эта – нееврейская, что и не удивительно, поскольку наш автор полагает, что христиане могут с большим успехом постигать и применять учение о сфирот, чем сами евреи, которые не способны ни в чем друг с другом договориться. Тему астрономических и алхимических трактовок учения о сфирот Клувер развивает и дальше, в последующих выпусках своего издания. Приведем некоторые фрагменты его рассуждений, в которых впервые (с момента издания книги Кнорра фон Розенрота) упоминается трактат «Эш мецарэф».

«Чтобы извлечь из тайного учения и каббалы умение становится богатым, необходимо поставить его на более прочную основу. Мы хотим дать краткое объяснение еврейских толкований: как они... рассказывают о своих сфирот (Sephiroth), а именно, путем изучения столь ими высоко ценимой книги, называемой  $\text{שם מצודות}$  *Æsch Mezareph*, которую они держат в тайне, так как ни один христианин (как заявил один бесстыжий еврей здесь на бирже) не достоин познакомиться с ее содержанием или прочесть ее. Но вначале следует заметить, что сами обрезанные не единодушны в том, к какому металлу относится та или иная сфира<sup>610</sup>,<sup>611</sup>.

Таким образом, согласно Клуверу, «Эш мецареф» – это тайная еврейская книга, которую евреи скрывают от христиан (о чем якобы сказал (ему?) какой-то еврей на гамбургской бирже). Кстати, здесь впервые приводится на иврите название трактата – в книге Кнорра фон Розенрота этого не делается ни разу. Показательно также, что Клувер нигде не упоминает «Kabbala Denudata» Кнорра фон Розенрота, хотя явно заимствует информацию именно из этого источника. Вообще же, по тексту Клувера можно видеть, как складывалась последующая «псевдоэпиграфическая» традиция интерпретации «Эш мецареф» в масонско-окультистских кругах: его выдают за древний еврейский трактат (в одной из рукописей, датированной 1776 г. и хранящейся в амстердамской *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, его автором даже называют р. Шимона бар Йохая<sup>612</sup>), никак не связывая его появление с деятельностью христианских каббалистов и переводчиков конца XVII в. Тот факт, что и в собственно еврейской литературе (доступной христианским гебраистам) этот текст ни разу не упоминается, также мог быть расценен как аргумент в пользу идеи о том, что евреи-каббалисты якобы содержат его в глубокой тайне.

Клувер приводит (ссылаясь при этом на указанную ранее схему соответствия планет и сфирот) следующую схему соответствия сфирот и металлов: Бина = свинец, Гдула = олово, Гвура = железо, Тиферет = золото, Нецах = медь, Ход = ртуть и Йесод = серебро<sup>613</sup>. Нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело с той же схемой Агриппы, о которой уже говорилось выше. В подтверждение подобного соотношения автор ссылается на Кеплера, однако затем указывает, что «раввинский алхимик в вышеупомянутой книге (т.е. в

«Эш мецареф». – К.Б.) придерживается другого порядка с таким напоминанием: «...если же кто-нибудь иначе все это расположил, у меня с ним не будет никакого противоречия, ибо все к единому стремится»<sup>614</sup>. Далее Клувер подробно излагает схемы соответствий из «Эш мецареф», указывая в качестве объяснения на их соответствие, в частности, учению Якоба Беме. Так, говоря о том, что в «Эш мецареф» сфера Кетер соответствует Radix Metallica, он указывает, что «знаменитый энтузиаст Якоб Беме, который позаимствовал свое каббалистическое учение из еврейских книг, присоединяется к [мнению о том, что] золото становится заключенным, как черный ворон, посредством Сатурна... и алхимики должны извлекать золото из свинца»<sup>615</sup>. Интересна и его интерпретация сферы Малхут: «Малхут... – это истинное лекарство металлов, та столь искомая тинктура (см. гравюру)<sup>616</sup>, которая золотую... природу в себе заключает. И это одновременно ключ к пониманию их каббалистического языка, благодаря которому должен открыться вход в эти таинства»<sup>617</sup>.

Клувер пересказывает и по-своему пытается интерпретировать алхимические схемы «Эш мецареф». Он отмечает, что три высшие сфирот суть три источника металлов, а семь остальных – семь металлов; важнейшие из них – Тиферет и Малхут, и «если они не объединяются, Малхут становится вдовою»<sup>618</sup>. Рассуждая о системе сфирот, Клувер уточняет, что «есть две матери (Mütter oder Matres), высшая и низшая. Высшая – Бина, поскольку влияние и действие свое она получает от Отца, Хохма. От нее происходят низшие сфирот, так что в ней заключена Сущность (Wesen), как ребенок во чреве матери». Впрочем, добавляет Клувер, «все это излагается раввинами столь темным образом, что недостойный не может понять каббалу, так как они применяют то один, то другой порядок сфирот...»<sup>619</sup>.

Текст Клувера – это первая попытка рассказать не только о трактате «Эш мецареф», но и вообще о каббалистической алхимии, об интерпретации алхимического учения каббалистами. Несмотря на свой антииудаизм, Клувер явно считает ценным «тайное учение» каббалы об алхимии и полагает необходимым сопоставить его со взглядами на этот предмет, распространенными в христианском мире. Возможно, он пользовался не только «Эш мецареф», но и переводами других еврейских источников. Так, Клувер выделяет пять видов огня, соотнося их с определенными сфирот – эта тема в имеющемся у нас тексте «Эш мецареф» не рассматривается:



«Есть пять видов огня: 1. сильный, сжигающий, испепеляющий – Гвура; 2. слабый, нисходящий – Бина; 3. Малхут, восходящий огонь; 4. Гдула, Хесед – белый огонь; 5. Тиферет – огонь с водой под именем Шамаим<sup>620</sup>, последний, ignis splendoris, ослепительный огонь. Чтобы понять, каким удивительным образом надо все это комбинировать и осуществлять операции, посредством которых получается серебро и золото, потребовалась бы новая каббала и особые объяснения. Раввин, если только можно верить его словам, должен очень многое понимать, чтобы превращать олово в хорошее золото... Тот, кто хорошо понимает каббалистический еврейский [язык], может дальше обдумывать эти золотые прожекты»<sup>621</sup>.

Кстати, Клувер далее отмечает, что «португалец Спиноза» совершенно не разбирался в этих вопросах, поскольку «его каббала рассматривает только духовные вещи». Интересен и вывод, который делает Клувер в конце своего рассказа о еврейской алхимии. Он обещает в следующий раз поведать об «алгебраических и каббалистических расчетах Р. Луллия о том, как превращать бедные металлы в высшие, и они несравненно яснее и лучше постигаются, чем раввинские сфирот... То, что евреи постигают из герметической науки, целиком заимствовано из книг гоев (как они называют христиан и язычников)»<sup>622</sup>. Таким образом, признавая (подобно кембриджскому платонику Г. Мору) относительную ценность каббалы как традиции, сохраняющей элементы первоначального знания, Клувер скептически относится к полезности ее использования христианами. «Темность», закрытость каббалы препятствует ее изучению; к тому же, по его мнению, существуют другие, намного более ясные и логичные изложения «предвечной философии».

«Эш мецареф» действительно приобретает известность в алхимическом мире благодаря уже упомянутому выше анонимному английскому изданию 1714 г., содержащему латинский текст трактата (по «Kabbala Denudata»), его английский перевод, а также странное алхимическое введение, в котором темы, затронутые в «Эш мецареф», рассматриваются в широком контексте алхимических учений и книг. (Как мы уже отмечали, его возможным автором был Роберт Келлум.) Мы не можем подробно рассматривать здесь

это вводное сочинение, носящее название «Краткое рассуждение о герметическом искусстве». Отметим лишь основные моменты, касающиеся «Эш мецареф».

Автор подробно анализирует, как он сам говорит, «одну из сложнейших алхимических метафор» – «голуби Дианы», которые стоят «у входа в великий Лабиринт». Приводя мнения разных авторов, он так и не приходит к окончательному вердикту о значении метафоры. Впрочем, это и не случайно, ибо он тут же формулирует свое кредо: «И посему не принимайте ошибочно мои поиски пути (Inquiring the Way) за обучение таковому. Если кто-то делает это, и оттого страдает, они должны винить самих себя, а не меня. Ибо я *ищу* (Inquiring), говорю же я, а не *учу* пути. Учителя (Masters) не могут ошибаться, но Искатели (Searchers) – могут»<sup>623</sup>.

Он продолжает: «Эти образы [двух голубей] происходят из источника знания и учености, намного превосходящего то, что доступно массам. Ибо разве это искусство не каббалистическое (Cabalistical), и разве не полно оно тайн? Так, один из этих Учителей, весьма сведущий в раввинском учении, рассказал нам, что означает имя “Толубь” и что оно не означает, а именно: “Имя *Голубь* никогда не применяется к самим металлам (и это следует хорошо уяснить Ищущим, из-за этого впадающим в ошибки), но [относится лишь] к веществам служебным и подготовительным...”». Как мы видим, автор прямо цитирует 19-й фрагмент «Эш мецареф» как наиболее авторитетный источник. «И эту *Тайную Пару* он относит к *Ногá* (Венере), пятой среди планет. То же делает автор Агс. Нермет., называя их *Птицами Венеры*. Два эти каббалиста также относят имя *Голубь* к *Диане*»<sup>624</sup>. Таким образом, автор данного трактата, во-первых, утверждает, что алхимия – это каббалистическое искусство. Во-вторых, он находит соответствие тому, что пишет автор «Эш мецареф», в алхимической литературе – в «*Arganum Hermeticae*» (автор – алхимик конца XVI – начала XVII в. Жан д’Эспанье)<sup>625</sup>. И не удивительно, что обоих алхимиков он называет «каббалистами». Вместе с тем, он идет на явную мистификацию, утверждая, что и автор «Эш мецареф» соотносит голубей с Дианой (его, видимо, не смущает, что Диана – лунная богиня, а «голубей» еврейский автор относит к Венере)<sup>626</sup>.

Кстати, с этим местом в «Кратком рассуждении» связана одна загадка, которая позволяет предложить еще одну гипотезу относительно авторства «Эш мецареф». Как писал Г. Шолем, в Националь-

ной библиотеке в Иерусалиме хранился экземпляр «Краткого рассуждения», принадлежавший (уже упоминавшемуся выше) члену еврейской португальской общины Лондона Даниэлю бен Йосефу Коэну де Азеведо<sup>627</sup>. Владелец оставил на полях книги записи на иврите и испанском. Одна из этих надписей (на иврите), позволившая Шолему установить автора-составителя «Краткого рассуждения», гласила: «Я, Даниэль Коэн, сын рабби Йосефа де Азеведо, сообщил это автору сей книги в 1714 году, а имя автора – Роберт Келлум»<sup>628</sup>. Но дело в том, что надпись эта была сделана им на полях той самой страницы (с. 47) и около тех самых слов, которые мы процитировали выше: «...один из этих Учителей, весьма сведущий в раввинском учении, рассказал нам, что означает имя “Голубь” и что оно не означает, а именно: “Имя *Голубь* никогда не применяется к самим металлам (и это следует хорошо уяснить Ищущим, из-за этого впадающим в ошибки), но [относится лишь] к веществам служебным и подготовительным...”». Таким образом, Даниэль бен Йосеф Коэн де Азеведо, по собственному признанию («Я... сообщил это автору сей книги...») и по словам Келлума («один из этих Учителей... рассказал нам...»), в точности процитировал ему целый фрагмент из «Эш мецареф»! Более того, в дальнейшем не остается никаких сомнений в том, что автор «Краткого рассуждения» (Келлум) считает именно этого «почтенного каббалиста» автором «Эш мецареф»! Конечно, данная гипотеза об авторстве «Эш мецареф» едва ли правдоподобна, поскольку Даниэль де Азеведо жил, вероятно, в конце XVII – начале XVIII в., а потому не мог быть автором текста, известного Кнорру фон Розенроту уже в 1670-х годах. Скорее всего де Азеведо был знаком с текстом «Эш мецареф» по «Kabbala Denudata» и тоже выступил в роли мистификатора. Впрочем, даже проверить приводимые Шолемом данные не представляется возможным, поскольку экземпляр «Краткого рассуждения» с пометками Азеведо, с которым работал Шолем в 1970-х гг., с тех пор бесследно исчез, и нам не удалось найти никаких его следов в Национальной и Университетской библиотеке в Иерусалиме.

Так или иначе, далее в «Кратком рассуждении» следует еще ряд цитат из «Эш мецареф». Наиболее интересно упоминание еще одного места в «Эш мецареф» (фрагм. 7), где в связи с известным местом из Дан. 7 говорится о *двух птицах*: «*И на спине его четыре птичьих крыла*; четыре крыла есть две птицы, которые перьями

[крыл] своих раздражают этого зверя...» (здесь описывается процесс возгонки (сублимации)). Автор «Краткого рассуждения» заявляет, что этот место «несомненно было по крайней мере хорошо известно автору Introit. Apert., если не прямо заимствовано им отсюда»<sup>629</sup>. Упомянутый автор – это никто иной как алхимик XVII в., скрывшийся под именем Иридея Филалета (Eirenaeus Philalethes), автор «Открытого входа в запертый Дворец Царя» (1-е изд. – Амстердам, 1668). Таким образом, «Эш мецареф» вводится им в контекст алхимической литературы той эпохи (а среди авторов, цитируемых в этом тексте – Артефий, Луллий, Нортон, Гебер, Сендивогий, Рипли, Фламель, Келли и другие известные алхимики) и при этом его принадлежность к иной религиозной традиции (иудаизму) уже не имеет никакого значения! Более того, как признается впоследствии автор «Краткого рассуждения», «Я считаю, что на этот *Путеводитель* (т.е. «Эш мецареф»). – К.Б.) можно полагаться, принимая во внимание одаренность его [автора], передающего не только *интерпретацию*, но и сам *Первоначальный Образ*. А большего я и не нашел в своем Исследовании...»<sup>630</sup>. Таким образом, «Эш мецареф» оказывается для английского алхимика начала XVIII в. самым глубоким источником, позволяющим объяснить тайны его науки. Столь же ценными кажутся ему рассуждения «Эш мецареф» об алхимической этике, т.е. о тех качествах, которым должен обладать истинный алхимик. Здесь весьма уместным оказывается фрагмент об Элише и Гехазии, которым открывается «Эш мецареф». Автор «Краткого рассуждения» подробно пересказывает его и комментирует, заявляя, что все «философы» согласны с этим «каббалистом» (автором «Эш мецареф») в том, что истинный алхимик должен отличаться исключительной праведностью и мудростью<sup>631</sup>. Рассказывая далее о «мудром огне Гермеса» («witty Fire of Hermes»), он высказывает предположение, что и упомянутый им каббалист называл свою книгу «Эш мецареф», или «Огонь Очищающий», подразумевая этот огонь<sup>632</sup>. К «Эш мецареф» этот автор обращается и дальше, в частности, говоря о столь важном алхимическом понятии, как «зеленый лев». Приводя многочисленные цитаты из уважаемых алхимиков, он завершает свой анализ этой темы, опять-таки цитируя мнение «столь почитаемого мною каббалиста»<sup>633</sup>, что еще раз указывает на тот высокий статус, который имел наш трактат

в его глазах. Неудивительно, что после столь лестных рекомендаций «Эш мецареф» вскоре, к середине XVIII в., занимает почетное место в алхимических и масонских сочинениях.

Важнейшим источником служит «Эш мецареф» и для анонимного автора чрезвычайно редкого алхимического трактата «Золотой телец Моисея», увидевшего свет в начале 1720-х гг.<sup>634</sup>. Это достаточно объемистое сочинение (222 стр.) уникально еще и тем, что, будучи целиком посвященным алхимическим проблемам (как теоретическим, так и вполне практическим), оно содержит многочисленные цитаты из каббалистических сочинений (на латыни с отдельными словами на иврите) и ссылки на них – прежде всего это *Zohar*, «Пардес римоним» Моше Кордоверо, «Шаарей ора» Йосефа Гикагилы и «Эц хайим» Хаима Виталья, а также «Эш мецареф» (все цитаты автор берет из «Kabbala Denudata»)<sup>635</sup>. Пожалуй, этот алхимический трактат в наибольшей степени реально использует каббалистические тексты и идеи среди известных нам текстов нееврейской алхимии<sup>636</sup>. Достаточно очевидно, что его автор знал иврит (в тексте встречаются многочисленные ивритские термины и выражения). В целом книга имеет практический характер: анализ различных типов «философского огня» или золота в ней сопровождается конкретными рецептами и детальным описанием процедур, температурных режимов и пр. Вместе с тем, автор привлекает для обоснования интерпретации еврейского текста Библии и филологический аппарат (используя труды гебраистов).

В начале книги автор рассказывает о разных типах золота разного качества, а затем объясняет:

«[Для понимания того,] откуда происходит столь большая разница, что одно золото по своему цвету не столь высокое и драгоценное, как другое, что северное или шведское золото бледнее венгерского, а венгерское золото по цвету не столь совершенное, как западно-индийское золото, и так далее, решающее значение имеют евреи, в особенности каббалисты, которые в своих сочинениях, особенно в их трактате, называемом «Эш мецареф» (т.е. *combustio ignis*), утверждали, что в природе существует семиричное золото, в соответствии с движением и порядком семи планет: первое *aurum Saturni*, второе *aurum Jovis*, третье *aurum Martis*, четвертое *aurum Veneris*, пятое *aurum Mercurii*, шестое *aurum*

Lunæ, седьмое aurum auri, potius aurum auræ, ab aurâ dictum, как высшее, лучшее и драгоценнейшее среди всех видов золота... »<sup>637</sup>.

С подобной высокой оценкой каббалы мы встречаемся во многих местах этой книги, причем наиболее авторитетным источником, «хотя и далеко не всем доступным»<sup>638</sup>, называется «Эш мецареф». В этом удивительном тексте цитаты и ссылки на классические алхимические труды (в том числе, Иоанна Исаака Голланда) чередуются с цитатами из «Шаарей ора» и «Эш мецареф», а конкретные рецепты приготовления тинктур – с фрагментами из «Kabbala Denudata». В сущности же, везде теоретическое обоснование автор ищет в текстах каббалы, не всегда их указывая. Вот как, к примеру, объясняет он «каббалистическое» значение философского камня (соотносимого здесь – через «Эш мецареф» – со свинцом):

«...каббалист пишет: *эвен* (ивр. «камень») связан с *коль*, то есть *всем*, и это прекрасно показывает нам, что в Камне Мудрых заключено в сокрытом и тайном виде всё то, что человек может желать и к чему стремится в этой жизни; да, что этот Камень постепенно в Малхут (т.е. царство)... нисходит, вплоть до нас, как и на и под земную поверхность, а также внутрь Земли, и в эти рудники, а также в минеральное и металлическое царства нисходит... »<sup>639</sup>.

«Эш мецареф» цитируется в книге с любопытными вставками и интерпретациями. Так, фрагмент 15 содержит следующее разъяснение, касающееся четырех букв *далет* (подчеркнуты слова, которых нет в оригинальном тексте «Эш мецареф»): «Nam figura ejus infra habet circulum, signum universae perfectionis, & supra eundem quatuor Dalethin (в скобках приводится объяснение значения корня דלֵת и слова *далет* по немецкому гевраисту Элиасу Гуттеру (1553–1607). – К.Б.) quorum anguli in unum punctum coeunt, ut scias, hic latere omnem quaternitatem [h.e. **Scheidung**] **quae fit per putrefactionem; numerus enim: quatuor & quaternitatis est signū crucis und der Scheidung;**] & quaternitatis quaternitates, sive elementa concipias, sive cortices, sive literas, sive mundos». Далее вместо слов «Et ane in hoc plumbo Sapientum quatuor latent *elementa*, nempe, *ignis*, seu sulphur Philosophorum; *aër* separator aquarum; *aqua* sicca; & *terra* salis mirandi» следует схема из десяти алхимических знаков с подписями, а также ссылки на розенкрейцерский манифест

«Fama Fraternitatis» (1-е изд.: Кассель, 1614) и «Missiae ad fratres Ros. cruc.» («Послание к братьям розенкрейцерам») силезского пастора и апологета розенкрейцеров Самуэля Рихтера (псевд. Sincerus Renatus; нач. XVIII в.). Последнее может указывать на принадлежность самого автора книги к розенкрейцерской традиции<sup>640</sup>.

Особый интерес у автора вызвали рецепты, приводимые в «Эш мецареф» от имени р. Мордехая: они упоминаются неоднократно, объясняются, а в одном месте приводятся полностью на латыни<sup>641</sup>.

Если все книги, о которых мы говорили выше, были анонимными или их авторство остается сомнительным, то автор следующего сочинения, на которое оказали влияние идеи «Эш мецареф», – это личность, известная в еврейской истории XVIII в. Это трактат «*Ор нога*, Сияющий Свет. Часть 1 [и единственная], содержащая краткое физико-каббалистическое толкование величайшей тайны природы, обычно называемой Философским Камнем» (Вена, 1745) Алоизия Виннера<sup>642</sup>. Его автором был крещеный еврей Алоизий фон Зонненфельс (ум. в 1775–1780 гг.), до крещения носивший имя Хаим Липпман Перлин (Берлин). Он был сыном раввина из Бранденбурга; в конце 1730-х гг. он сам и два его сына приняли католическую веру. Впоследствии Алоизий был возведен в рыцарское достоинство, стал преподавателем восточных языков в Венском университете и придворным переводчиком Марии-Терезии. Помимо упомянутого «физико-каббалистического истолкования» он был автором ряда сочинений против кровавого навета и выступал против франкистского движения.

Алоизий Виннер безусловно был знатоком каббалы, искушенным и в алхимической науке. Трактат, написанный на иврите и немецком языке, состоит из Введения и 14-ти «звеньев», или глав, озаглавленных: «Гермес», «Авраам», «Исаак», «Иаков», «Иуда», «Моисей» и т.д. Таким образом, Виннер выстраивает традицию алхимического знания, восходящую к Гермесу, передавшему это знание Аврааму (ср. Быт. 13:2); такая линия преемственности часто встречается в алхимических текстах. Автор утверждает, что он «вывел» свое сочинение из оригинального древнееврейского текста Библии. Каждая из глав представлена в двух вариантах, на иврите и немецком, и, хотя на титульном листе указано, что они идентичны, в действительности немецкий и ивритский тексты различаются (иногда существенно).

В этом трактате мы имеем дело с примером развитой каббалистической (нееврейской) алхимии. И в ивритском, и в немецком тексте встречаются каббалистико-алхимические истолкования текста Писания, активно используются гематрия, тмура и другие методы, сочинения христианских каббалистов и алхимиков перемежаются с цитатами из Талмуда, мидрашей, комментариев Раши и каббалистических сочинений, ссылки на Танах – цитатами из Нового Завета... Как и в «Эш мецареф», выстраиваются схемы соотнесения сфирот, небесных тел и алхимических субстанций и металлов<sup>643</sup>. Вместе с тем, в «Ор нога» содержатся явные христианские идеи, что отличает этот текст от собственно еврейской каббалистической алхимии. Вот в каком контексте, к примеру, упоминается в этой книге «Эш мецареф», в самом начале гл. 5 («Иуда»):

«Иуда, сильнейший из братьев своих, отец царей Иудеи и Израиля и прародитель нашего Мессии Иешуа а-Ноцри, благословенно Имя Его, со стороны матери Его, Богородицы, Девы Марии. Он получил эту естественную мудрость (т.е. знание алхимии) по благословию отца своего (т.е. Иакова) перед кончиной его. В Писании видно, что получил он благословение в словах: Быт. 49, ст. 8, 9, 10, 11 и 12. Автор книги «Эш мецареф» (בעל המחקר ספר אש מצרף)<sup>644</sup>, который сходным образом пишет, [основываясь на] той же мудрости, выводит доказательство своим словам из стиха 9<sup>645</sup>»,<sup>646</sup>

Виннер ссылается здесь на то место в благословении Иакова (Быт. 49), которое часто использовалось христианами авторами для христологических толкований («Иуда! Тебя восхвалят братья твои... поклонятся тебе сыны отца твоего... Не отойдет скипетр от Иуды... доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов»). Вполне очевидно, что, наряду с алхимическим, книга Виннера имела и миссионерское значение, однако эта тема не имеет прямого отношения к рассматриваемой нами.

Так или иначе, книга Виннера уникальна для истории европейского эзотеризма тем, что ее автор обнаруживает в ней глубокое знание не только алхимии, магии и др. «тайных наук», а также христианской теологии, но и реальной еврейской традиции комментирования Библии и настоящей еврейской каббалы (в отличие от многочисленных сочинений того времени, «каббала» в которых представляла в искаженной и фантастической форме). Кроме того,



это, пожалуй, единственный написанный на иврите текст христианской каббалистической алхимии. Связь этой книги с «Эш мецареф» очевидна, однако Виннер поднимает в ней намного больше вопросов, чем рассматривается в известных фрагментах нашего трактата.

Еще одним сочинением, возникшим, в том числе, под влиянием «Эш мецареф», был трактат «Тайна истления и сожжения всех вещей»<sup>647</sup>, написанный Иоганном Михаэлем фон Лёном (1694–1776). Цель книги – объяснить гармоническое соответствие между Св. Писанием и «Книгой Натуры», т.е. природой; как пишет автор, «... ибо что Натура воздыхает об освобождении своем от проклятия, о том сказывает Св. Писание, *Химическая же Философия осязательно* то представляет. Начало же к сему (освобождению) есть *истление*, а конец совершается чрез *сожжение*»<sup>648</sup>. Интересно, что автор книги решает эту, в общем-то традиционную для натурфилософских и алхимических сочинений того времени задачу, опираясь, в основном, на еврейскую традицию, и неоднократно высказывая свое благожелательное отношение к «учению раввинов». Излагаемая в книге теософская система во многом основана на каббале; каббалистические идеи (прежде всего доктрина сфирот), почерпнутые как у христианских каббалистов, так и из еврейских сочинений, для него не менее авторитетны, чем писания христианских мистиков; так, фон Лён сопоставляет отдельные каббалистические концепции с учением Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Фон Лён утверждает, что неправильно считать металлы и минералы «за мертвые тела», ибо «они, как и прочие твари, произошли из всеобщего семени всех вещей; из чего следует, что они также в сокровенной их силе чрез два только главные средства могут быть лучше познаны, т.е. чрез истление и сожжение»<sup>649</sup>. В доказательство своего тезиса он ссылается на фрагмент 4 «Эш мецареф», где говорится об одной из стадий, или состояний золота, проходящего через процессы *mortificatio* и *putrefactio* – זָהָב שְׁחֹרֵט («золото как бы убитое и погибшее, ведь оно убивается и затем гниет и чернеет, подобно трупу»). Фон Лён пишет: «Каббалисты упоминают в своей книге, называемой Эш Мезареф, об особливом приготовлении металлических тел, и преподают наставление, как приводить их в гниение. Они называют сие плененным золотом, которое недавно пленено и заключено в свою темницу, где сорок дней и сорок ночей выдерживает пост, так что ты не можешь знать, что с ним происхо-

дит. Оно как бы заклано, и убито: ибо умирает – и быв там задушено, гниет и чернеет наподобие трупа»<sup>650</sup> (далее фон Лён рассказывает о собственных опытах, подтверждающих это описание).

Так или иначе, книга фон Лёна использует «Эш мецареф» в качестве одного из наиболее авторитетных источников, однако по глобальности своих задач отличается от алхимических сочинений прежних времен, в том числе каббалистико-алхимических. Текст имеет явно масонское происхождение (недаром эта книга была столь популярна у масонов) и сходен, к примеру, с некоторыми сочинениями немецкого ученого оккультиста Карла Экартсгаузена (1752–1803). Автор был несомненно знаком с азами иврита, однако едва ли читал первоисточники на этом языке. Характерно, что детально рассказывая о системе сфирот, он приводит схему соответствия сфирот, планет и субстанций по «Splendor Lucis» А. Виннера<sup>651</sup>, что позволяет нам проследить линию преемственности в распространении каббалистико-алхимических взглядов в XVIII в.

К концу XVIII в. «Эш мецареф» становится для масонско-алхимической литературы авторитетным каббалистическим текстом, о происхождении которого (о том, что он был издан фрагментами, в латинском переводе христианскими каббалистами) никто уже не вспоминает. Так, в авторитетном розенкрейцерском трактате «Компас мудрых» (1779)<sup>652</sup> этот текст называется чуть ли не следующим по значению после «Сэфер йецира»<sup>653</sup>. Автором «Компаса мудрых» считают одного из самых видных немецких масонов той эпохи Иоганна Кристофа фон Вельнера (1732–1800), сыгравшего важную роль в распространении розенкрейцерства в России. Книга представляла собой компиляцию самых разных алхимических материалов и считалась «Библией» членов Ордена золотого и розового креста<sup>654</sup>. Наряду со всем остальным, в ней обсуждаются и темы, о которых мы неоднократно говорили выше: «химическая каббала», «огненная вода Эш-майим», «алхимическое» значение отдельных еврейских терминов, и т.д.<sup>655</sup>. Неоднократно цитируется и сам «Эш мецареф», а также уже упоминавшиеся выше комментарии к нему Леандра де Меера<sup>656</sup>. В частности, рассказывая о сере, этот автор пишет: «Если бы со мною случилось такое счастье – найти поистине достойных учеников герметической мудрости, я посоветовал бы им искать эту серу (т.е. информацию об этой сере. – К.Б.)... в книге “Эш мецареф” (Aesch-Mezaraph), которая, по

моему мнению, из всех в мире авторов, написана яснее всего...»<sup>657</sup>. Приводя в дальнейшем сведения и конкретные рецепты из этого трактата и комментария де Меера, автор сетует на чрезвычайную редкость двух этих текстов.

Необходимо отметить, что упомянутые нами выше книги, как и вообще алхимическая литература XVIII в., имели в основном компилятивный характер и предназначались для образовательных целей – служить руководством для членов тайных орденов и лож. В том, что касается отражения каббалистических идей и текстов, эта литература содержит многочисленные ошибки и искажения, плавно перекочевавшие в XIX в. в сочинения оккультистов. Мы рассмотрели или лишь упомянули выше наиболее значимые тексты XVIII в., использовавшие «Эш мецарэф» в качестве главного или авторитетного источника и предлагавшие более или менее оригинальные его истолкования. Дальнейшие примеры использования этого трактата в нееврейской оккультнической литературе XIX–XX веков отличаются явно вторичным характером, сильно мифологизированы и не представляют интереса с точки зрения рецепции каббалистико-алхимических идей.

## Заключение

В книге были рассмотрены основные проблемы, касающиеся взаимодействия двух эзотерических традиций – еврейской каббалы и алхимии. Как мы отмечали, понятие «еврейская алхимия» является достаточно неопределенным, поскольку большинство алхимических текстов, написанных авторами-евреями, слабо отражает религиозные представления их авторов (по сравнению, скажем, с текстами алхимиков-христиан); они написаны на некоем универсальном алхимическом языке, равно свойственном греку, арабу или еврею. Совершенно иначе, однако, обстоит дело с текстами каббалистическими, в которых обсуждаются проблемы алхимии. Эти сочинения решают особые задачи, связанные прежде всего с мистическим истолкованием Торы и смысла заповедей, обращаясь при этом к алхимическим концепциям и символам. По характеру использования алхимических элементов в этих текстах можно составить представление о познаниях их авторов в данной области, об их отношении к алхимии и о принципах интерпретации ими алхимических идей. Особенности их подхода связаны с фундаментальным представлением о том, что все мироздание есть реализация единого Божественного плана, содержащегося в Торе; для познания причин вещей и процессов необходимо раскрытие смыслов Торы, специфическая герменевтика, играющая центральную роль в каббалистической традиции. Поэтому в этих текстах алхимические проблемы всегда обсуждаются в контексте библейского повествования, как бы выводятся из него. В результате достигается двойная цель: выясняется структура и детали алхимического космоса – и придается сакральный статус алхимическим реалиям, которые, таким образом, становятся элементами религиозной системы иудаизма. В частности, в ряде каббалистических сочинений из библейского текста выводятся описания процессов взаимного влияния и соединения четырех элементов природного мира, образования металлов и других веществ и т.д. При этом в качестве главного алхимика, который смешивает вещества и получает их друг из друга, выступает в этих текстах Сам Бог.

Ключевую роль при истолковании библейского текста в еврейском мистицизме – в том числе для нужд алхимии – играет каббалистическое учение об эманации Божественного света в форме

десяти сфирот. Мир сфирот понимается как некая промежуточная область между сокрытым Богом и тварным миром, как причина всех изменений в этом мире, структурно подобном миру сфирот. Само Писание воспринимается здесь как собрание мистических символов, которые намекают на существование и взаимодействие сфирот, а сотворенный мир – как отражение, несущее в себе отпечаток высшего мира эманации. Наиболее существенным для алхимической проблематики был космогонический и космологический символизм сфирот, при помощи которого решались различные натурфилософские и алхимические проблемы.

В еврейской мистической литературе мы видим явные следы знакомства с алхимической проблематикой и попытки интерпретировать алхимию в терминах каббалы. Поскольку примеры такого рода встречаются не так уж часто, некоторые исследователи каббалы полагали, что обращение к алхимическим проблемам в каббале носило случайный характер и не составляло никакой традиции. Они утверждали также, что между алхимией и каббалой имеются существенные различия (прежде всего касающиеся статуса золота и серебра), которые препятствовали взаимодействию этих систем, а потому в рамках иудаизма попыток их объединения практически не было (в отличие от европейских эзотерических школ и христианской каббалы).

На наш взгляд, не стоит преувеличивать серьезность вышеприведенных аргументов. Действительно, каббалистических текстов, в которых обсуждаются алхимические проблемы, известно не так уж и много, однако может ли быть иначе, если учесть, что данную область специально практически никто не изучал? Кроме того, немногочисленные исследования ее основываются прежде всего на ограниченном круге печатных изданий, тогда как обширное рукописное наследие остается практически вне сферы анализа (а ведь следует ожидать, в силу специфики обсуждаемой темы, что многие еврейские тексты, обсуждающие алхимию, и не должны были публиковаться). Не стоит абсолютизировать и тезис о превосходстве золота в алхимии и серебра – в каббале. Каббалистический символизм очень динамичен и позволяет производить различные соотношения сфирот и металлов: в определенных контекстах серебро действительно может цениться «выше» золота, но немало случаев и обратного соотношения. В любом случае неразумно держаться за одну застывшую схему лишь потому, что так удобно исследователю.

Наконец, по нашему мнению, главный аргумент в пользу того, что интерпретация алхимических проблем в каббале составляет некую вполне определенную тенденцию, а не набор случайных примеров, заключается в существовании в еврейской мистике особого подхода, синтезирующего алхимические представления с каббалистическими. Эта тенденция, которую мы предлагаем называть каббалистической алхимией, и была предметом нашего исследования.

Появление каббалистической алхимии стало результатом интереса к алхимической проблематике, возникшим в еврейском мистицизме в эпоху позднего средневековья. В то время некоторые авторы-каббалисты начинают привлекать алхимические и другие натурфилософские идеи для решения задач комментирования библейского текста, а также для объяснения устройства сотворенного мира и его связи с миром Божественным. Попытки соединения алхимических концепций всеобщей взаимосвязи и трансформации с учением о сфирот привело в эпоху Возрождения к появлению собственно каббалистической алхимии, – учения, которое стала рассматривать каббалу и алхимию как единую науку, имеющую общие цели. Немногочисленные известные тексты такого рода, в которых идеи и практики алхимии объясняются при помощи каббалистической доктрины сфирот и правил еврейской герменевтики, уже равным образом принадлежат к истории и каббалы, и алхимии. Это учение находилось в сложных отношениях как с традиционной каббалой, так и с алхимией и, в свою очередь, повлияло на развитие христианской каббалы и поздней («масонской») алхимии XVIII–XIX вв.

Центральной идеей каббалистической алхимии стало представление об универсальной структуре, лежащей в основе как сотворенного мира, так и мира Божественного, и связанной с процессом эманации и распределения Божественного света в форме сфирот. Именно это учение должно было, по мысли каббалистов-алхимиков, объяснить процессы, происходящие в минеральном царстве, а также, что не менее важно, – их связь с процессами, протекающими в мире Божественном. Каббала не отменяла традиционную алхимию, она признавала ценность изучения процессов рождения, развития и превращения металлов, их связи с небесными телами и т.п. Однако каббалисты считали это знание относящимся лишь к внешней, природной стороне вещей и предлагали свою интерпре-

тацию алхимических вопросов как раскрывающую ее внутренний аспект, ее связь с миром Божества. Эта интерпретация заключалась в установлении определенных признаков и символов веществ и процессов и их соотношении со структурами мира сфирот. В качестве своеобразного «ключа» или «посредника» при этом выступал текст Торы, понимаемый в каббале как зашифрованная схема бытия и универсальное вместилище смыслов. Отправляясь от обычных алхимических реалий (например, говоря о разновидностях золота, существующих в природе или возникающих в ходе алхимического превращения), каббалист-алхимик искал им соответствия в Торе (обычно при помощи методов гематрии или буквенных перестановок) и – через текст Торы – в структуре сфирот.

В результате были выработаны схемы соответствий алхимических веществ и сфирот, а также схемы иерархии небесных тел, связанных с этими веществами. В свою очередь, использование этих схем давало каббалисту-алхимику возможность не только обосновать уже признанные в алхимии связи между веществами и стадиями алхимического процесса (объяснить не только, «что» происходит, но и «почему»), но и открыть новые особенности (например, касающиеся андрогинной природы некоторых веществ), обычным алхимикам не известные.

Анализируя основные положения каббалистической алхимии, мы основывались прежде всего на наиболее репрезентативном, по нашему мнению, из известных источников этой традиции – анонимном трактате «Эш мецарэф». Для этого нами был впервые полностью реконструирован исходный латинский текст (в виде которого сохранился трактат), а также сделан его комментированный русский перевод. Это тем более принципиально, что многочисленные и неоднократно переиздававшиеся переводы трактата на европейские языки основываются не на латинском тексте 1677 г., но на весьма неточном английском переводе 1894 г.

«Эш мецарэф» – уникальное для каббалистической литературы сочинение, в котором была сделана попытка соединить каббалистическую теософию и методы герменевтики, алхимическое учение и практику и астрологические представления. Во взглядах его автора со всей очевидностью проявляется не только характерная для эпохи Возрождения тенденция – поиски единой, универсальной системы, охватывающей различные области человеческо-

го знания, – но и достаточно редкий для еврейских каббалистических сочинений универсализм, признание ценности нееврейских эзотерических концепций.

Изучение столь малоизвестной области в истории еврейской мысли, как каббалистическая алхимия, – очень трудная, хотя и многообещающая задача. Одна из наиболее существенных проблем при изучении каббалы связана с утратой значительного количества каббалистических текстов – как вследствие естественных причин, так и из-за самоцензуры у самих каббалистов. От множества сочинений остались лишь незначительные фрагменты, а о некоторых мы встречаем лишь упоминания в других еврейских или нееврейских источниках. До сих пор не введена в научный обиход большая часть сохранившихся рукописей, в основном представляющих собой анонимные сочинения и псевдоэпиграфы<sup>658</sup>. Трудно даже приблизительно сказать, какая часть письменных памятников каббалы остается нам недоступной. В этой связи исследование такого текста, как «Эш мецареф», приобретает особое значение. Благодаря публикации фрагментов латинского перевода этого трактата мы имеем возможность познакомиться с произведением еврейской литературы, которому едва ли можно найти аналог среди известных нам источников. В нем были систематически развиты и детально объяснены многие идеи, содержащиеся в более ранних каббалистических текстах, что позволяет нам сделать следующий вывод: интерес к алхимии среди каббалистов не был случайным явлением, но исходил из определенных теоретических принципов, свойственных особой школе еврейской натурфилософии – каббалистической алхимии. Мы надеемся, что дальнейшие исследования и анализ более широкого круга источников, прежде всего рукописных, позволит полнее и точнее осветить это таинственное, казалось бы, самой историей сокрытое от глаз непосвященных течение в еврейской мистике.



## Примечания

- 1 Здесь и далее мы понимаем под «эзотеризмом», вслед за Антуаном Февром, совокупность духовных течений, проявивших себя в интеллектуальной истории Европы последних веков и обладающих целым рядом общих мировоззренческих принципов, определяющих их учения и практики (представления о всеобщей взаимосвязи, об одушевленности всей природы, о процессах универсальной трансформации, о согласии различных традиций между собой и пр.). Само понятие «эзотеризм» (известное с начала XIX в.) и методология изучения этого явления в последние 10–15 лет стали предметом живых научных дискуссий; см., например: *Faivre*. Access to Western Esotericism («Introduction»); *id.* Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe; *Hanegraaff*. On the construction of «Esoteric Traditions»; *Riffard*. The Esoteric Method; *Hanegraaff*. Empirical method in the study of esotericism; *Versluis*. What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism.
- 2 О типологии и специфике эзотерических традиций см.: *Faivre*. Questions of Terminology. P. 1-10.
- 3 См. о христианской каббале в целом: *Blau*. The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance; *Secret*. Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance; *id.* Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance; *Scholem*. Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala; *id.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart.; *Dan*. The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpretations; *Faivre*, *Tristan*. Kabbalistes Chrétiens; *Шолем*. Христианская каббала. См. также: *Бурмистров*. Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV-XIX вв.); *он же*. Христианская каббала: попытка типологического анализа
- 4 См. об этом, например: *McGinn*. Cabalists and Christians: reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought; *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah; *Бурмистров*. Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели .
- 5 См.: *Wasserstrom*. Religion After Religion; Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos; *Hakl*. Der verborgene Geist von Eranos (особ. с. 249-257).
- 6 «Die Kabbala selbst lehrt meines Wissens nichts von Alchemie, obwohl sie andern abergläubischen Disciplinen sich angeschlossen». – *Steinschneider M.* Typen // Jeschurun (hrsg. von J. Kobak), Bd. 9 (1873). S. 85. Такое убеждение разделяют многие авторы и по сей день. Ср., напр., заявление Э. Рафаэль: «Alchemy and Kabbalah had grown up as independent systems, and while many alchemists studied Kabbalah, probably few if any rabbis studied alchemy». – *Raphael*. Goethe and the Philosophers' Stone. P. 31.
- 7 *Рубин*. Сэфер йецира лехааравим, о Эвен ха-хахамим / Алхимия, или Философский камень. Литературно-историческая монография. Вена: Шпитцер и Хольцварт Мл., 1874 (96 с.).
- 8 Там же. С. 83-92.

- <sup>9</sup> См.: *Gaster: Alchemy*. P. 328–332; сокр. русск. пер.: Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона, Д. Гинцбурга. СПб, б/г. Т. 2. С. 91–99.
- <sup>10</sup> «Not a single distinguished adept is found who left in a Hebrew form traces of his knowledge of the subject», etc. – *Gaster: Alchemy*. P. 328.
- <sup>11</sup> Описание этих рукописей занимает большую часть энциклопедической статьи Гастера; возможно, такое внимание к рукописям связано с тем, что Гастер был известным коллекционером редких манускриптов и таким образом знакомил читателей с сокровищами собственной коллекции.
- <sup>12</sup> *Suler. Alchemie*. Col. 137-159; *Сулер. Алхимия вз-йехудим*. С. 599-606; *Suler. Alchemy*. Col. 542-549.
- <sup>13</sup> См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*.
- <sup>14</sup> См.: *Шодем. ha-алхимия вз-а-каббала*.
- <sup>15</sup> См. эту полемику: *Eisler. Zur Terminologie der jüdischen Alchemie (критические замечания о статье Шолема «Alchemie und Kabbala»); Scholem. Nachbemerkung (замечания Шолема к заметке Айслера); Scholem. Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mezareph (развернутый ответ на критические замечания Айслера)*. О своих непростых отношениях с Айслером Шодем пишет в автобиографической книге: *Scholem. Von Berlin nach Jerusalem*. S. 161-169.
- <sup>16</sup> На это указывает целый ряд косвенных данных, например, таких, как встреча Шолема в 1924 г. с живым носителем традиции еврейской алхимии Махлуфом Амселемом (см. ниже) или тот факт, что жена Шолема Эша подарила ему на 5-летие их свадьбы в 1928 г. ... изданную оккультистом У. Уэсткоттом книгу «*Collectanea Hermetica. Vol. IV: Aesch-Mezareph, or Purifying Fire*», целиком посвященную каббале и алхимии и содержащую английский перевод трактата «Эш мецареп».
- <sup>17</sup> *Scholem G. Alchemie und Kabbala // Sonderdruck aus Eranos 1977 Jahrbuch*. Bd. 46. Frankfurt am Main: Insel Verlag. 1981. S. 41, 45. В дальнейшем данное издание будет обозначаться как *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977*.
- <sup>18</sup> См.: *Scholem G. Alchemie und Kabbala // Alchemistische Blätter*. 1928 (1 Jgg.). N 8/9, S. 89-92; N 10-12, S. 122-137. Автор благодарит д-ра Х.Т. Хакля за предоставленную копию этой статьи.
- <sup>19</sup> Ср. мнение Х.Т. Хакля о серьезных «алхимических» и, в целом, эзотерических интересах Шолема в то время: *Hakl. Der verborgene Geist von Eranos*. S. 253-254. Мнение Хакля разделяет американский исследователь С. Вассерстром (см.: *Wasserstrom. The Fullness of Time*. P. 14-15; *id. Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*). Ср. также: *Smith. «Die Zauberberjuden»: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Other German-Jewish Esoterics between the World Wars*. С такой оценкой резко спорит крупный специалист по наследию Шолема проф. Ф. Нивёнер, согласно которому это была пиратская публикация, о которой Шодем мог вообще не знать (см.: *Niewöhner. Hans Thomas Hakl: Der verborgene Geist von Eranos*). Однако сам Шодем явно намекает на эту статью в письме к матери от 08.11.1928, обсуждая с ней публикацию своей работы «О возникновении каббалы»: «Это исследо-

- вание [“Zur Frage der Entstehung der Kabbala”] для меня *чрезвычайно важно*... Я возможно смогу продать его утопистам (Utopia-Menschen) и им подобным так же, как я сделал это с “Алхимией и каббалой” (Betty Scholem – Gershom Scholem. Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946. S. 183). Вполне очевидно, что под «утопистами» Шолем имел в виду оккультистов из круга В.О. Барта.
- 20 Эти статьи составили впоследствии знаменитую книгу Шолема «Каббала» (Kabbalah. Jerusalem, 1974).
- 21 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. О том значении, которое придавал Шолем своему участию в конференциях «Эранос», см.: *Hakl. Der verborgene Geist von Eranos*. S. 249-257.
- 22 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 1.
- 23 *Ibid.* S. 14.
- 24 *Kilcher. Lexikographische Konstruktion der Kabbala*. S. 101.
- 25 Ср. его собственное признание на этот счет Г. Вайнеру: *Weiner*. 9 ½ Mystics. P. 62 (Шолем заявляет, что он уже высказал – иногда в форме намеков – свое отношение ко всем проблемам, касающимся каббалы, на страницах своих публикаций, и надо лишь уметь отыскать и понять соответствующие места в них). Проблемы герменевтики шоломовских текстов детально обсуждаются в статье: *Weidner*. Reading Gershom Scholem.
- 26 См.: *Huss*. Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism; *id.* «Authorized Guardians»: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners; *Magid*. Gershom Scholem’s Ambivalence Toward Mystical Experience and His Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger.
- 27 Этой теме посвящены многочисленные исследования; в частности: *Jacobson*. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem; *Biale*. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History; *Handelman*. Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. См. также обсуждение шоломовской методологии «самоограничения» в: *Бурмистров*. «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре.
- 28 *Элиаде*. Посулы равенства. Жатва солнцеворота. С. 452. Курсив М.Э.
- 29 *ha-энциклопедия ha-иврит*. Т. 3. Иерусалим–Тель-Авив, 1951. С. 599-606. В энциклопедию также вошли уже упомянутая статья Бернарда (Дова) Суллера «Алхимия и евреи» (с. 608-615) и, что особенно интересно, статья К.Г. Юнга «Алхимия и психология» (с. 606-608).
- 30 *Patai*. The Jewish Alchemists. A History and Source Book.
- 31 *Ibid.* P. 523.
- 32 *Ibid.* P. 7.
- 33 См.: *Idel*. The Origin of Alchemy According to Zosimos and a Hebrew Parallel.
- 34 См. об этом его специальную статью: *Patai*. Sephardic Alchemists.
- 35 Сам Патай неправомерно утверждает, что публикует «полный текст Эш мецареф» – *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 155.
- 36 В частности, это касается перевода фрагментов из автобиографии Леона да Модены, о которых мы будем говорить ниже.

- 37 *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. An Essay on Common Archetypes.
- 38 Чрезвычайно высоко оценивая вышеупомянутую антологию Патая, Шварц так определяет цель своей работы: «В то время как новаторский подход Патая к взаимоотношениям между алхимией и каббалой является в основном историческим и методологическим, я намерен продемонстрировать общие архетипические и теоретические предпосылки этих эзотерических систем». – *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. xxxv.
- 39 *Frick*. Die Erleuchteten. S. 108-111, 317-336 (особ. с. 328-332).
- 40 *Kilcher*. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. S. 108; *id.* Cabbala chymica. Knorrs spekulative Verbindung von Kabbala and Alchemie. S. 97-119.
- 41 *Бурмистров*. Заметки о каббалистической алхимии; *он же*. Каббала и алхимия: возможен ли синтез?
- 42 Образцовыми в этом отношении можно назвать работы Х. Виршубского (1916–1977), посвященные каббалистическим штудиям Пико делла Мирандолы и его окружения (см.: *Wirszubski*. Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism), и многочисленные публикации Франсуа Секре (Secret; 1911–2003) об отдельных представителях европейского эзотеризма конца XV – XVIII вв.
- 43 См.: *Idel*. Kabbalah: New Perspectives. P. 17-34.
- 44 *Ibid.* P. 24.
- 45 *Faivre*. Access to Western Esotericism. P. 3-48.
- 46 См. прежде всего его программную статью: *Hanegraaff*. On the construction of «Esoteric Traditions», а также: *Hanegraaff*. Empirical method in the study of esotericism.
- 47 См., например, *Scholem*. Kabbalah. P. 3-7; *Idel*. Kabbalah: New Perspectives. P. 1–16; *Шолом*. Основные течения в еврейской мистике. С. 33–71.
- 48 Китайская алхимия связана прежде всего с даосизмом. Самые ранние рукописные тексты этой традиции относятся ко II в. н.э. В Китае существовала «внешняя» и «внутренняя» алхимия, и есть все основания полагать, что корни «внешней» алхимии восходят к периоду Чжаньго, т.е. к рубежу IV–III вв. до н.э. Что касается теоретической, «внутренней» алхимии, она возникает не ранее II в. н.э., когда был написан важнейший трактат Вэй Бо-яня «Цань тунци» («О единении триады») и др. Отметим заметное сходство между китайской и каббалистической алхимией, в частности, касающееся важной роли нумерологии в обеих традициях. См.: *Торчинов*. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. С. 48-80 (гл. «Даосизм и алхимия в традиционном Китае»); *Лу Куань Юй*. Даосская йога. Алхимия и бессмертие.
- 49 См. общие труды по истории алхимии: *Kopp*. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit; *Schmieder*. Die Geschichte der Alchemie; *Holmyard*. Alchemy; *Hutin*. L'alchimie; *Klossowski de Rola*. Alchemy: the secret art.
- 50 *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 20-21.
- 51 Т.е. золото и серебро.
- 52 *Фламель*. Алхимия. С. 155.
- 53 *Calid*. The Book of the Secrets of Alchimie // *Bacon R.* The Mirror of Alchimy. P. 120; Philaletes (Cosmopolita) Secrets Reveal'd. London, 1669. P. 119. Цит. по: *Abraham*. A Dictionary of Alchemical Imagery. P. 123.

- 54 См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 60-94.
- 55 О духовной алхимии см.: *Voss*. Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images; *Shumaker*. The occult sciences in the Renaissance. P. 160-200; *Holmyard*. Alchemy. P. 152-158; *Schuler*. Spiritual Alchemies of Seventeenth-century England. См. также: *Faivre*. Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik.
- 56 *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. xxviii.
- 57 *Jung*. Psychologie und Alchemie. S. 258.
- 58 См.: *Berthelot*. Collection des anciens alchimistes grecs. I. P. 187, 222-223, 233.
- 59 *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. xxxiv.
- 60 «Mundani enim mundanis inhiant. Omnes vero in Theo-Philosophia profunde versati aestimaverunt maximum esse in homine opus». – *Fludd R.* Clavis Philosophiae & Alchymiae Fluddanae. Frankfurt, 1633. P. 81. Цит. по: *Josten*. Truth's Golden Harrow. P. 97.
- 61 Так, Шварц считает, что христианские и мусульманские алхимики извратили чистую еврейско-эллинистическую алхимию, буквально поняв «поэтическую метафору превращения грубых металлов (непосвященного) в философское золото (адепта)». – *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. 43. По его мнению, эллинистическая алхимия была чисто духовным стремлением к самопознанию, и лишь в Средние века алхимики стали заниматься лабораторными экспериментами (*ibid.* P. xxxvi).
- 62 См., например: *Саду*. Алхимики и золото; *Шварц*. Алхимия и духовная эволюция // Теории и символы алхимиков. С. 1-16.
- 63 *Burckhardt*. Alchemie. Sinn und Weltbild. S. 24-35 («Wesen und Sprache der Alchemie»).
- 64 Эпиаде касается проблем алхимии во многих работах, начиная с «*Alchimia asiatica*» (Бухарест, 1934-1934).
- 65 *Эпиаде*. Посулы равенствия. Жатва солнцеворота. С. 443-444.
- 66 См., например: *Юнг*. Психология и алхимия; *Грошева*. Философские и психологические основания алхимии. См. анализ юнгианского подхода к алхимии в кн.: *Dobbs*. The Foundations of Newton's Alchemy, or «The Hunting of the Green Lyon». P. 25-35.
- 67 Ср. *Юнг*. Парацельс как духовное явление // *Юнг*. Дух Меркурий. С. 86-88.
- 68 Подробнее о значении цвета в алхимии см.: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 94-98.
- 69 Т.е. подсыпание (бросание) порошка философского камня на расплавленный металл в тигле. Об этих процессах см., например: *Shumaker*. The occult sciences in the Renaissance. P. 172-174; *Саду*. Алхимики и золото. С. 52-53 (подробное описание схемы Великого Делания, основанное на алхимических текстах, см.: там же, с. 260-286). Ср. другие варианты этой схемы: *Пуассон*. Теории и символы алхимиков. С. 101-110.
- 70 По: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 197.
- 71 *Read J.* Prelude to chemistry. N.Y., 1937. P. 50, 136-140; приводится по: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 197.
- 72 В поздней алхимии к четырем элементам был добавлен пятый «эфирный» элемент – квинтэссенция («пятое вещество»).

- 73 См., в частности: *Telle*. Astrologie und Alchemie im 16. Jahrhundert.
- 74 Подробное обсуждение темы участия евреев в истории алхимии см. прежде всего в хрестоматии Р. Патая (*Patai*. The Jewish Alchemists).
- 75 О каббалистических элементах в сочинениях Роберта Фладда, Генриха Кунрата, Авраама Франкенберга, Георга фон Веллинга, розенкрейцеров XVII и XVIII вв. и др. см.: *Yates*. The Rosicrucian Enlightenment (особ. p. 67-68, 106-109, 240, 272 и др.); *McIntosh*. The Rosy Cross Unveiled. P. 34-36, 72-94, 109-117; *id.*. The Rose Cross and the Age of Reason. P. 74-90; *Waite*. The secret tradition in Alchemy; *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 154-160.
- 76 *Супат*. История средневековой еврейской философии. С. 342.
- 77 В частности, в Ис. 1:25 («И обращу на тебя руку Мою и, как в щелочи, очишу с тебя примесь, и отделию от тебя все свинцовое»), Иов 22:24–25 («...и будешь вменять в прах блестящий металл, и в камни потоков – золото Офирское. И будет Вседержитель твоим золотом и блестящим серебром у тебя»), и др.
- 78 Подробный обзор этой темы см. у Патая: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 18-46. См., например: *Schmid J.G.* Der von Mose und denen Propheten übel urtheilende Alchymist. Chemnitz, 1706.
- 79 Опубл. в: *Berthelot*. Collection des anciens alchimistes grecs. Т. II. P. 300-315; Т. III. P. 287-301.
- 80 См.: *Suler*. Alchemy. P. 542.
- 81 См.: *Gaster*. Alchemy. P. 329; *Berthelot*. Les Origines de l'Alchemie. P. 53-57.
- 82 См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 50-51.
- 83 См.: *Idel*. The Origin of Alchemy According to Zosimos and a Hebrew Parallel. P. 117-124.
- 84 *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 56. Ср.: *Ruska*. Tabula Smaragdina. S. 41.
- 85 Эта идея встречается уже у Зосимы Панополитанского, пишущего о превосходстве иврита над «варварскими» языками. Одним из наиболее представительных примеров этой тенденции служит трактат Абульмазара Астролога (Джафара аль-Бакхи из Балха, IX в.), в котором рассматривается магическое значение ивритских букв в алхимии; этот автор транскрибирует и записывает ивритскими буквами даже греческие алхимические термины. См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 51, 57.
- 86 Ее иногда отождествляли с сестрой Моисея и называли «*Maria Hebraea Moysis Soror*». См.: *Gaster*. Alchemy. P. 329.
- 87 *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 66. Подробнее о Марии см.: *ibid*. P. 60-91; *Patai*. Maria the Jewess: Founding Mother of Alchemy.
- 88 Этот трактат многократно издавался; см., например, в антологии Ж.-Ж. Манже: *Manget*. Bibliotheca Chemica Curiosa. Т. 2. P. 183-189 (*Calid filius Jaici*. Liber Secretorum Artis). См. перевод фрагментов этого текста в: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 125-135.
- 89 Впрочем, сам этот автор называет себя придворным врачом короля Сарагосы (столица Арагона, Испания).
- 90 Обширные фрагменты из «Эм на-мелех» («Мать Царя») приводит известный ученый Гершон б. Шломо из Арля (XIII в.) в своем энциклопедическом сочинении «Шаар на-шамаим» (Редельгейм, 1801, л. 10b-12a (маамар 2, шаар 2)).

- Ср.: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 98, где приводится перевод фрагмента «Эм ха-мелех» по British Library Ms. Or. 3659. В 20-х гг., занимаясь изучением еврейской магии и алхимии, Шолем издал книгу *Сефер ха-тамар* на иврите (Иерусалим, 1926) и сделал ее немецкий перевод (*Sefer ha-tamar – Das Buch von der Palme des Abu Aflah aus Syracus*, 1927). Об этом важном источнике в контексте проблемы влияния арабской магии на каббалу см.: *Pines. Le Sefer ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalistes*.
- 91 Некоторые авторы, начиная с XVII в., настаивают на том, что он был крещеным евреем (его сочинения написаны на латыни), другие утверждают, что он араб. См.: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 141-143; *Suler. Alchemie*. Col. 152.
- 92 Этот текст известен под названием «Игерет ха-содот» («Послание о тайнах»), в т.ч. в латинских переводах; он написан в жанре посланий к ученику Маймонида Йосефу ибн Акнину. См.: *Gaster. Alchemy*. P. 329; *Steinschneider. Zur pseudoepigraphischen Literatur*. S. 26-27.
- 93 См., помимо монографии Р. Пагая, об алхимических текстах на иврите (в том числе приписанных Аристотелю): *Steinschneider. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. S. 236, 273.
- 94 *Gaster. Alchemy*. P. 330-332.
- 95 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 8.
- 96 *Ibid.* S. 6. Именно этот автор впервые предложил обоснование догмата Троицы посредством соотнесения ипостасей с тремя буквами Тетраграмматона, фактически выступив родоначальником «христианской каббалы». См.: *Secret. Les débuts du kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance*. P. 37-38.
- 97 Подробную биографическую и библиографическую справку о нем и его сочинениях можно найти у Пагая: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 175-203.
- 98 Ср., например, упоминаемый М. Гастером рукописный ивритский перевод «Liber de Secretis Naturae» («Quintae Essentiae») Псевдо-Луллия (*Gaster. Alchemy*. P. 330).
- 99 К. Сират называет его «единственным известным нам евреем, который занимался алхимическими экспериментами». См. о нем: *Cipam. История средневековой еврейской философии*. С. 340-343.
- 100 Обширный фрагмент из книги Дурана, посвященный алхимии, приводит Пагай: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 264-267. Впрочем, Дуран относился к алхимическим практикам достаточно критически, как и многие другие еврейские философы и богословы Средних веков (достаточно упомянуть Иехуду Галеви и Йосефа Альбо). Намного блажелательнее трактует занятия алхимией знаменитый философ-неоплатоник Бахья ибн Пакуда, в своей классической книге «Обязанности сердец» даже сравнивая ревностного алхимика с истинно верующим в Бога подвижником (см. *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 7).
- 101 *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 293-297.
- 102 Наставником Фламелья якобы был некий «мэтр Санчес», крещеный испанский еврей. См.: *Фламель*. Алхимия. С. 48-49. См. ценные статьи на эту тему в хрестоматии Пагая: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 218-237 («Flamel's Jewish Masters») и 268-270 («Solomon Trismosin and his Jewish Master»).

- 103 Splendor Solis. Alchemical Treatises of Solomon Trismosin. P. 83.
- 104 В каталоге рукописных «магико-каббалистико-химических» сочинений Рота-Шольца (1732) упоминается «Salomonis Trismosini Cabbala». – *Roth-Scholtzius*. Catalogus rariorum librorum et manuscriptorum magico-cabbalisticochymicorum. S. 12.
- 105 *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 37.
- 106 См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 288-292; *Schmieder*. Die Geschichte der Alchemie. S. 198-202. В конце XVIII в. появился русский перевод одной из этих книг: «Собрание разных достоверных химических книг, а именно: Иоанна Исаака Голланда – Рука философов, О Сатурне, О растениях, минералах, Кабала...» (СПб., 1787).
- 107 См.: Шабат 88б, Йома 72б, Кидушин 30б, Ваикра Раба 16:2, Шмот Раба 12:4.
- 108 *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 46.
- 109 *Ашкенази Э.* (сост.). Таам зкеним. Л. 66а.
- 110 *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 238
- 111 *Abraham Eleazar*. Uraltes Chymisches Werk. S. 248.
- 112 См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 96–116; The Early Kabbalah. P. 7–14; *Hallamish*. An Introduction to the Kabbalah. P. 121–166; The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts. Vol. I. P. 269-307. Сам термин «сфера» (букв. «исчисление»), вероятно, не имеет отношения к греческому слову «сфера»; уже в книге *Сэфер ха-бахир* («Книга блеска») он соотносится с ивритским словом *санир* («сапфир»), «ибо это сияние Бога, подобное великолепному сиянию сапфира». Согласно этому тексту, *санир*, – драгоценный камень, как призма испускающий бесчисленные лучи, их много, но все они исходят из одного кристалла. По другому толкованию, этот термин происходит от слова *сфар*, «граница». Такое понимание связано с утверждением, что хотя внутренний мир Божества бесконечен, его проявление постижимо именно из-за конечности, ограниченности. В *Сэфер ха-бахир* приводится также такое объяснение термина: «Почему их называют сфирот (ספירות)? Потому что сказано: “Небеса сообщают (מספרות) Божью славу” (Пс. 19:2)» – т.е. сфирот как бы раскрывают (*месапрот*) природу Божества. См.: *Сефер ха-бахир*, § 125.
- 113 О происхождении учения о десяти сфирот и возможных влияниях и взаимодействиях существует обширная научная литература. Прежде всего см.: *Scholem*. Origins of the Kabbalah. Представление о десяти эманациях («разумах») встречается и в арабской философской мысли, по крайней мере, с аль-Фараби (IX–X вв.) (см.: *Аль-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. С. 225, 286; ср. также: *Ефремова*. Ноология восточных перипатетиков. С. 152-153), а также в исмаилизме (см., например: *Хамид ад-Дин аль-Кирмани*. Успокоение разума. С. 144-150).
- 114 Согласно Нахманиду (в его комментарии к Числ. 11:17) и его школе, положение эманации хорошо выражает термин *ацилут*. Полагают, что это слово происходит от слова *эцель* («поблизости») или «вместе с»), ибо даже те вещи, которые эманруют, остаются «у Него» и действуют как силы-потенции, являющие единство своего Источника. Анти-эманатистская интерпретация Нахманидом термина *ацилут* была, по всей видимости, предназначе-



- на лишь для непосвященных, поскольку в своих эзотерических сочинениях он также использует термин *хамшаха* (например, в своем комментарии к *Сэфер йецира*).
- 115 См.: *Греу*. История евреев от древнейших времен до настоящего. Т. 8. С. 56-61. См. также: *Scholem*. Kabbalah. P. 42-48, 96-105; *Idel*. Kabbalah: New Perspectives. P. 250-253; *Идель М.* Маймонидов синтез // *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных. С. хх-ххii.
- 116 Утверждению о том, что возникновение первых каббалистических текстов было вызвано появлением сочинений Маймонида, его попыткой рационализировать мистическое знание, можно найти определенные параллели в истории другого мистического учения той эпохи – исихазма. Эта мистическая традиция была связана в том числе с передачей опыта видения Божественного света. Однако именно в результате противостояния попыткам философской и рационалистической интерпретации мистического опыта исихасты (прежде всего – Григорий Палама) сформулировали учение о Божественных энергиях. См.: *Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы (с. 49-144 о «паламитских спорах» и особенно с. 183-184 об отношении Паламы к Аристотелю); *Вениаминов*. Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы. С. 350-378.
- 117 Ю. Гутман детально рассматривает учение об атрибутах в еврейской философии (прежде всего – у Саадьи и Маймонида) и его сходство и различия со взглядами арабских философов: *Guttman*. The Philosophy of Judaism. P. 68-70, 159-165, etc. См. также: *Супат*. История средневековой еврейской философии. С. 276-283; *Husik*. A History of Medieval Jewish Philosophy. P. 262-266.
- 118 *Смирнов*. Великий шейх суфизма. С. 76.
- 119 Такое соотнесение особенно характерно для трактата «Идра раба» («Большое собрание») в *Zohare* и сочинений лурианской школы.
- 120 Тетраграмматон, произносимое четырехбуквенное Имя (*йод – hey – вав – hey*). Читается как *Элохим*.
- 121 *Парцуфим* (ивр. «лики») – согласно лурианской каббале, это новые структуры, формирующиеся после космической катастрофы «разбиения сосудов» (*шират ha-келим*) в процессе «универсального исправления» (*тиккун ha-олам*) в новых сферах творения вместо прежней структуры сфирот (при этом в каждом из них содержатся собственные иерархии сфирот). В *парцуфим* новый, только что эманированный свет соединяется с более ранней эманацией, поврежденной в результате разрушения сосудов, поэтому каждый *парцуф* являет собой некий особый этап в процессе катарсиса и восстановления. Всего образуются 5 *парцуфим*: *Арих Антин* («Длинный Лик», или «Долготерпеливый»), *Абба* («Отец»), *Имма* («Мать»), *Зеир Антин* («Краткий Лик», или «Нетерпеливый») и *Нукба де-зеир* («женский [аспект] *Зеир*»). В *Зеир Антин*, четвертом из пяти *парцуфим*, находится «центр» очистительных процессов. См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 140-144.
- 122 Наиболее подробное описание см. у Моше Кордоверо (Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах ha-римон. С. 150-156). См. также: *Scholem*. Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism.
- 123 *Азриэль*. Перуш эсер сфирот («Комментарий Десяти сфирот»). § 9.

- 124 Там же. Ср.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 152.
- 125 Такое соотношение связано с отождествлением Хохма с *толу*, а Бина с *боху* (Быт. 1:2) уже в ранней каббале, в частности – у Нахманида и Азриэля из Героны. См.: *Scholem*. *Origines of the Kabbalah*. P. 428-429; *id*. *Colours and Their Symbolism*. P. 106.
- 126 См.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 153.
- 127 Ср. Бава Батра 25b: «Кто хочет стать мудрым, обратится на юг. Кто хочет разбогатеть, обратится на север». Юг – это место, где обитают обладатели мудрости (Хохма). Это место из Талмуда цитируется в самом начале трактата «Эш мецареф».
- 128 По словам Моше Кордоверо, «...все согласны, что имя это относится к Кетер и называется так, поскольку это царство вне постижения» (Пардес римоним. С. 290 (шаар 23, «айн»)). Кетер носит это имя, пишет Йосеф Гикатила (XIII в.), «ибо сокрытость сферы Кетер абсолютно удалена от всего тварного, ее нельзя увидеть, но можно лишь услышать о ней» (Шаарей ора, 2:118).
- 129 *Луцатто*. Сэфер хокер у-мекубаль. Л. 17a-b.
- 130 Такая трактовка основана на интерпретации Иов 28:12: «Откуда приобретается мудрость?» (*вэ-ха-хохма ме-айн тимце*) как утверждения: «Из *айн* (т.е. Кетер) исходит мудрость (т.е. Хохма)».
- 131 Они «двое влюбленных, которые неразлучны» (Зоһар 3:4a).
- 132 *Гикатила*. Шаарей ора. Л. 39a.
- 133 В *Сэфер ха-бахир* и ранней каббале это 7-я сфера, только во второй половине XIII в. она начинает считаться 9-й.
- 134 Таким образом, каббалисты считают фундаментальным свойством всего в мире, в том числе человека, бисексуальность. Они буквально понимают слова «Ибо Он сотворил его по образу Божьему, мужчиной и женщиной сотворил их» (Быт. 1:27), и их девиз – «Чрез плоть мою узрю Господа» (Иов 19:26). Они признают огромной роль женского в Божестве, утверждая: «Ни высший, ни нижний миры не могут существовать без женского» (*Сэфер ха-бахир*, § 173, по München Ms. 209, цит. по: *Hallamish*. *An Introduction to the Kabbalah*. P. 137).
- 135 Сэфер ха-бахир ле-раби Нэхунья бен ха-Кана, § 36 (56) (с. 27-28).
- 136 См. *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 14-15.
- 137 См.: *Ibid*. S. 15-33 и др.; см. также подборку «алхимических» цитат из *Зоһара* у Пагая: *Patai*. *The Jewish Alchemists*. P. 160-169.
- 138 Зоһар 1:250a
- 139 Термином *афар* обозначается, скорее, не земля (*адама*), но субстанция, из которой она образована.
- 140 См., в частности: Зоһар 1:249b-250a; 2:23b-24b, 73a-b, 172a, 197b.
- 141 Или – «превратить их в одно».
- 142 Т.е. смешал их друг с другом и «обратил» на юг.
- 143 В сущности, описано состояние динамически подвижного равновесия (гомеостазис).
- 144 Ивр. *руах* – «дух, ветер».
- 145 Т.е. с севера и с юга.

- 146 Исх. 25:18: «...и сделай из золота двух херувимов».
- 147 Мнения относительно этого вещества расходятся. Буквально это слово можно перевести как «зеленые отбросы», почему и возникла версия, что этим термином обозначен мышьяк (комментарий к Зоһару *Ницотей опот*) или некая «зеленая медь» (патина?). Р. Айслер предлагает читать это слово не *суснута*, а *сусента*, и производит его от греческого *суссенте*, «разложение», предлагая понимать под этим термином «испорченное или истлевшее золото», однако это менее вероятно (*Eisler: Zur Terminologie der jüdischen Alchemie*. S. 364-365). По мнению Шолома этот термин – изобретение автора *Зоһара*, переделанное араб. *кусна* (жмых, очистки) – в данном случае, «очистки золота». Шолом считает, что этим термином обозначается латунь («желтая медь») (*Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 31-32).
- 148 Зоһар 2:23b-24b.
- 149 Как отмечает Шолом, такое соотнесение (хотя с разными вариациями) встречается и в ряде более поздних каббалистических текстов, в частности, в очень важном анонимном трактате «Маарехет ха-элохут» («Система Божества»), л. 223а.
- 150 *Ибн Габироль*. Царская Корона. С. 84 (Кетер Малхут, 10). Натурфилософские взгляды Ибн Габироля и его учение об универсальной материи, во многом близкие к алхимическим доктринам (в т.ч. у евреев), а также влияние на него со стороны арабских неоплатоников (Ибн Масарры, «чистых братьев» и др.), обсуждает В. Нечипуренко: *Нечипуренко*. Еврейская философия и каббала. С. 39-60.
- 151 *Гершон бен Шломо*. Шаар ха-шамаим. Л. 10b-12а. Книга представляет собой компендиум средневековых знаний, основанный на лучших источниках того времени – еврейских, мусульманских и христианских. См.: *Сират*. История средневековой еврейской философии. С. 349-351.
- 152 См. раздел «О четырех элементах и о сущности, в них существующей» у Гершона бен Шломо: Шаар ха-шамаим, л. 1а-9b. Еврейскую средневековую натурфилософию и решающее значение, которое имели в ней идеи Аристотеля, подробно обсуждает К. Сират, говоря о взглядах Ицхака Исраэли (IX–X вв.), аристотелика Авраама ибн Дауда (XII в.), Герсониды и пр.; эту тему затрагивает и В. Нечипуренко в кн.: *Нечипуренко*. Философия Исаака Исраэли (см., в частности, перевод «Книги субстанций» Ицхака Исраэли, с. 87-106).
- 153 Ср. с приведенным выше фрагментом *Зоһара* слова Аристотеля: «От того, что они (огонь, земля, воздух, вода) соединяются и разъединяются, или изменяются в качестве, происходит возникновение и уничтожение предметов». «Простые тела, будучи числом четыре, составляют две пары, причем каждая пара имеет свое место: огонь и воздух движутся к границе, а земля и вода – к середине. Крайние и наиболее чистые [тела] – это огонь и земля, средние же и более смешанные – вода и воздух. И каждое из одной пары противоположно каждому из другой: огню противоположна вода, воздуху – земля; ведь они состоят из противоположных свойств. Однако так же как их четыре, то каждый [элемент] имеет одно [свойство]: земля скорее суха, чем холодна, вода скорее холодна, чем влажна, воздух скорее влажен, чем горяч, огонь скорее горяч, чем сух». – О возникновении и уничтожении, 2:1-3 (*Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 3. С. 417, 422).

- 154 *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 19.*
- 155 А. Йеллинек, еще в середине XIX в. обративший внимание на это место *Зоһар* и составивший подобную схему, по непонятным причинам соотносит с Востоком не медь, а руду (Erz). См.: *Jellinek. Beiträge zur Geschichte der Kabbala. S. 38.*
- 156 См.: *Зоһар 2:138b.*
- 157 *Patai. The Jewish Alchemists. P. 165.*
- 158 Довольно странное сравнение, если учесть устойчивое соотнесение Луны с серебром в еврейской литературе.
- 159 *Зоһар 2:73a-b.*
- 160 См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 30-33.*
- 161 Тратат впервые опубликован в 1911 г.: *Моше де Леон. Сэфер шекедь ха-кодеш* (1911). См. также критическое издание Ш. Мопсика с предисловием М. Иделя: *Сэфер шекедь а-кодеш ле-раби Моше де Леон* (1996) и французский перевод Мопсика: *Moses de Leon. Le Sicle du sanctuaire* (Lagrasse, 1996); фрагменты см. у: *Patai. The Jewish Alchemists. P. 166-169.*
- 162 Йома 44b.
- 163 Из 1 Царей (3 Царств) 6:20: «...он обложил его чистым золотом (*zahav sagur*)» См. интерпретацию этого типа золота в: Вавилонский Талмуд, Йома 44b; ср. *Зоһар 2:148a.*
- 164 См. *Зоһар*, там же.
- 165 Т.е. разновидности золота, выделенные по степени чистоты.
- 166 Пс. 72:15.
- 167 Намек на связь Мессии с 5-й сфирой Гвура (Строгость), или Пахад (страх), принадлежащей к левой стороне Древа сфирот.
- 168 Возможно, имеется в виду описание «истукана» в видении царя у Даниила («У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его – из серебра, чрево его и бедра его медные...»). – Дан. 2:32), или же изображение зверя «бегемота» (имеющего мессианское значение) в Иов 40:14.
- 169 Вавил. Талмуд, Мэгила 13а.
- 170 Этрог – цитрусовый плод, один из четырех предметов, используемых в ритуале праздника Суккот.
- 171 *Моше де Леон. Сэфер шекедь а-кодеш* (1911). С. 46-47 (*Сэфер шекедь а-кодеш ле-раби Моше де Леон* (1996). С. 39).
- 172 См.: *Fishbane. Mystical contemplation and the limits of the mind: The case of Sheqel ha-Qodesh. P. 11.*
- 173 *Сэфер шекедь а-кодеш* (1996). С. 119-120.
- 174 Здесь и далее используется глагол נדבך (прилепиться), имеющий большое значение в еврейской мистике и употребляемый также для обозначения состояния мистического соединения («прилепления») с Божеством. См. ниже.
- 175 Букв. «порождает природу с сущностью как бы зеленой».
- 176 См.: 3 Царств 6:28: «И обложил он херувимов золотом».
- 177 Моше де Леон употребляет здесь нееврейский термин «металл» (лат. metallum). В издании 1911 г. (с. 122) и в переводе Патая (*Patai. The Jewish Alchemists. P. 168*) это место ошибочно передано как «металл пыли» (מיטל העפר).

- 178 Сэфер шекель а-кодеш (1911), с. 120-122; (1996), с. 94-96.
- 179 См. *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 20-21, n. 40.
- 180 *Ашкенази Э.* (сост.). Таам зкеним. Л. 66а.
- 181 См.: *The Jewish Encyclopaedia*. Vol V. N.Y., 1901. P. 344.
- 182 British Museum, Margoloth Ms 766, f. 107a. Цит. по: *Шолом*. ha-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 86-87. О Тайтацаке см. также: *Goldish*. *The Sabbatean Prophets*. P. 67-68.
- 183 *Шолом*. ha-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 87.
- 184 Там же.
- 185 Там же, с. 86-87.
- 186 Там же, с. 87.
- 187 См. опубликованное введение к «Хешек Шломо»: *Аллемано*. Шаар ha-хешек. Л. 36b.
- 188 *Kilcher*. *Cabbala chymica*. S. 113-114.
- 189 См. его рассуждения о философском камне (האבן היקר מהפילוסופים) во фрагментах из его книги «Бет яар леванон», опубликованных И.Ш. Реджио в: Керем хемед, т. 2 (Вена, 1836), с. 49-50. См. также: *Gaster*. *Alchemy*. P. 330.
- 190 См о нем: *Ruderman*. *Kabbalah, Magic, and Science*.
- 191 См. о нем и его учении: *Ben Shlomo*. *Moses Cordovero*. P. 401-404; *Зак*. Бе-шаарей ha-каббала шель рабби Моше Кордоверо.
- 192 См.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 145 (шаар 9, перек 3).
- 193 Т.е. «мастера ремесла». Алхимиков называли также בעלי כימיה, «мастерами химии». См.: *Steinschneider*. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*. S. 197.
- 194 *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 153 (шаар 10, перек 3):  
שארן הכסף לבנה ממש בלתי אם ילבנו הבעלי המלאכה
- 195 Опубл. частично в Могилеве в 1812 г. (см. алхимические темы на л. 28d-29a).
- 196 См. о нем исследование Б. Хуса: *Хус Б.* Аль адней паз: ha-кабала шель р. Шиммон ибн Лави (в особенности в главе о магии: с. 212-224)
- 197 Отметим именно эту последовательность: серебро поставлено перед золотом.
- 198 Букв.: «из них». *Мэлаха* – основное название алхимической работы в еврейских текстах.
- 199 *Ибн Лави*. Кетем паз. Л. 445.
- 200 Шолом считает эту и многие другие цитаты в тексте р. Яакова вымышленными. – *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 48.
- 201 *Ашкенази Э.* (сост.). Диврей хахамим. С. 68.
- 202 См.: *Азулай Х.Й.Д.* Мидбар кдемот. Л. 42b. Такая трава часто упоминается в сочинениях арабских и еврейских алхимиков.
- 203 Цит. по: *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 42.
- 204 Вместе с тем, в предисловии к книге «Шаарей кдуша» («Врата святости») он предостерегает от занятий, которые не «ведут к достижению высшей истины», но вызывают «смешение добра и зла, правды и лжи, [от] пустых вещей, связанных со снадобьями и химической мудростью (חכמת הכימיה)», действительным амулетом...». См.: *Виталь*. Шаарей кдуша. С. 2.
- 205 Его рукопись хранится в Musayoff Collection, Jerusalem.

- 206 Патай датирует этот текст 1570-ми гг., Бенаяху и Бос считают, что он был написан Виталем в 1610-х гг. в Дамаске. См.: *Bos*. Naayim Vital's «Practical Kabbalah and Alchemy»; *Бенаяху*. Ликутим ми-Сэфер ha-рфуот ве-ха-сгулот шель р. Хаим Виталь.
- 207 *Горовиц*. Шефа таль. Л. 215-119. О четырех мирах-оламот каббалистической космогонии – Ацилут («мир эманации»), Брия («мир творения»), Йецира («мир формирования») и Асия («мир делания») см.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 198-209 (шаар 16). См. также: *Scholem*. Kabbalah. P. 118-119.
- 208 Например, «Маасе хемья... аль каббала маасит», MS Günzburg (Москва) 1086 (ок. 1700 г.). См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 76.
- 209 См. о нем: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 447-449 (в частности, перевод упомянутого письма); *Kopp*. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Bd. 1. S. 95; *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 76-77; ср.: *Рубин*. Сэфер йецира леһа-равиим. С. 91.
- 210 Подборку материалов об алхимических занятиях Фалька приводит Патай: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 455-462. См. также осуществленную Г. Адлером публикацию дневника ученика Фалька: *Adler*. The Baal Shem of London. Ср. также: *Oron*. Dr. Samuel Falk and the Eibeschuetz-Emden Controversy.
- 211 См., например: Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka. § 254, 1013, 1698, 1790. Об организации лабораторий см.: *Kraushar*. Frank i Frankiści polscy. Bd. 2. P. 73 (в англ. пер.: *Kraushar*. Jakob Frank. The End to the Sabbatian Heresy. P. 296-297).
- 212 *Эмден*. нитабкют. С. 20.
- 213 См.: *Katz*. Jews and Freemasons in Europe. P. 26-53; *Scholem*. Du Frankisme au Jacobinisme: La vie de Moses Dobruska; *Wöflle-Fischer*. Junius Frey (1753-1794). Jude, Aristokrat und Revolutionär. S. 75-85; *Бурмистров*. Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев.
- 214 См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 79.
- 215 См. многочисл. примеры (вплоть до XIX в.) в книге Патай (*Patai*. The Jewish Alchemists). Одну из наиболее интересных рукописей такого рода подробно описывает Гастер: *Gaster*. Alchemy. P. 328-332.
- 216 Отметим, что Шолем считал его автором конца XIX в., «собирателем традиций восточного еврейства» (*Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 41), однако Патай смог точнее установить его личность. См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 277-279.
- 217 Землер известен прежде всего как выдающийся теолог и библиист, однако он был также знатоком герметизма и «тайных наук», написавшим, в частности, очень ценную «Историю розенкрейцеров» (*Semler J.S.* Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer. Leipzig, 1786-88). См., в частности: *Meumann M.* Hermetische Grundlagen der “Privatreligion” bei Johann Salomo Semler // Vortrag IZEA, 23. Juni 2004, [http://www.francke-halle.de/main/con\\_pdf/thyssen\\_meumann.pdf](http://www.francke-halle.de/main/con_pdf/thyssen_meumann.pdf).
- 218 *Эль морэ һа-дат бе-вейт мидраш шам*, букв. «к учителю богословия в тамошной синагоге».

- 219 *Эзер кенегдо*, выражение из Быт. 2:18, где оно относится к Еве, которую Бог намеревается создать для Адама. В еврейской традиции это выражение обычно относят к жене, которая должна быть «помощником, соответствующим [мужу]».
- 220 *Рубин*. Сэфер йецира лехааравиим. С. 91-92. Отметим, впрочем, некоторую «сказочность» этой истории, в которой еврей приходит к христианину с просьбой объяснить ему столь сокровенные материи, как еврейская алхимия.
- 221 См. о его библиотеке: *Salmon*. Notes sur l'alchimie à Fes.
- 222 *Scholem*. Alchimie und Kabbala, 1977. S. 46-47.
- 223 Ср.: «Несовершенные металлы больны, охвачены порчей» (как сказано в «Сумме» Альберта Великого), однако лечить надо не сами металлы, но начала-первопринципы, лежащие в их основе. – *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 202. Особо выделял «целительное» значение алхимии Парацельс (см.: *Койре*. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. С. 69-71; *Парацельс*. Магический Архидокс. Passim). См. также: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 231-233.
- 224 Ср.: *Грошева*. Философские и психологические основания алхимии. С. 345-346.
- 225 *Салтыков*. Об алхимических элементах религиозного предания. С. 61.
- 226 См. подробнее: *Юнг*. Психология и алхимия. С. 327-332.
- 227 См.: *Грошева*. Философские и психологические основания алхимии. С. 350.
- 228 *Койре*. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. С. 65-66.
- 229 Ср.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 159; *Kilcher*. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. S. 108.
- 230 *Coudert*. Seventeenth-Century Natural Philosophy and Esotericism at the Court of Sulzbach. P. 36-37.
- 231 См.: *Wolfson*. Light through Darkness: The Ideal of Human Perfection in the Zohar. P. 85; *id.* Left Contained in Right: A Study of Zoharic Hermeneutics.
- 232 См. об этом на примере *Зоара*: *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 284-294; *Либес*. Зохар и эрос (особ. с. 231-236).
- 233 См.: *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. 35-43. Сам Юнг наиболее подробно рассматривает параллели между каббалой и алхимией в своей книге «Mysterium Coniunctionis» (1955); впрочем, он касается в ней различных частных аспектов этой темы, не пытаясь предложить какую-то общую гипотезу о причинах обнаруживаемого сходства (хотя и очевидно, что таковая следует из его учения об архетипах). См.: *Jung*. Mysterium Coniunctionis. Bd. I. S. 23 f. (см. указатель).
- 234 Цит. по: *Schwarz*. Kabbalah and Alchemy. P. 65.
- 235 Подробнее о ней см. в работах Э. Вольфсона (*Wolfson*. Circle in the Square; *id.* Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah) и в недавно вышедшей монографии Д. Абрамса «Гуф ха-элоки ха-наши ба-кабала» («Женское тело Божества в каббале», Иерусалим, 2004).
- 236 М. Идель считает «поиск наличия различных форм сексуальной полярности важнейшей темой в еврейской мысли, отличающей ее от основных тенденций, характерных для греческой мысли и определенных форм гностической и христианской религиозности, где кульминация процесса переживания совершен-

- тва описывается в транссексуальных терминах» – *Idel*. *The Sexualizing Vector in Jewish Mysticism // Schwarz*. *Kabbalah and Alchemy*. P. xvii; см. также: *Idel*. *Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah*. Обсуждению сексуальной символики алхимии и каббалы посвящена практически вся книга А. Шварца.
- 237 Шолом подчеркивал это уже в своем выступлении перед членами профсоюза «Халуцей а-мизрах» (1925). См.: *Шолом*. ha-алхимия в'на-каббала. С. 183-184.
- 238 *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 13.
- 239 В поэме *Микдаш меат* (Вена, 1851), с. 20.
- 240 Другие примеры такого рода см.: *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 47-48.
- 241 *Ibid*. S. 80. О происхождении самого термина «die christliche Cabala» или «cabala christiana» и двух этих тенденциях в ней см.: *Kilcher*. *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. S 99-100.
- 242 *Фламель*. Алхимия. С. 66-67. Книга эта была впервые издана в 1612 г. (*Flamel N*. *Livre des figures hieroglyphiques*. Paris, 1612) неким П. Арно (P. Arnauld). Под этим псевдонимом предположительно скрывается известный издатель книг по герметизму и алхимии Ф. Бероальд де Вервиль (см. там же, с. 27). В своей книге Арно прямо отождествляет алхимию с каббалистической традицией. См.: *Secret*. *Littérature et Alchemie à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle*. P. 86.
- 243 Как писал впоследствии скептический М. Казобон (1599–1671), Ди «был каббалистическим человеком до самых кончиков своих ушей» (*Casaubon M*. *A True & Faithful Relation of What passed for Many Years Between Dr. John Dee... and Some Spirits*. London, 1656. P. 38 (Preface); цит. по: *Josten*. *A Translation of John Dee "Monas Hieroglyphica"*. P. 84).
- 244 Этот вопрос подробно рассмотрен в кн.: *Harkness*. *John Dee's Conversations with Angels*. *Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. P. 157-194, а также неоднократно поднимается в более раннем исследовании: *Clulee*. *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*.
- 245 *Khunrath H*. *Amphitheatrum sapientiae aeternae solus verae, christiano-Cabbalistico...* Hamburg, 1595 (Magdeburg, 1608; Hanau, 1609). Ср. также репринтное переиздание: *Khunrath H*. *Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Faks.-Ausc. des Erstdrucks von 1595; mit einer Einleitung von C. Gilly. Stuttgart, 2000.
- 246 Прежде всего – из текстов еврейской и христианской каббалы, опубликованных Иоганном Писторием (1546–1608) в антологии «*Artis Cabalisticae*», Basel, 1587.
- 247 См.: *Waite*. *The Secret Tradition in Alchemy*. P. 255. Ср. *Patai*. *The Jewish Alchemists*. P. 156-157.
- 248 *Khunrath H*. *De Igne Magorum*. Straßburg, 1608. Цит. по: *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 87.
- 249 См. публикацию Шоломом полемических высказываний Цемаха в: *Шолом*. hearot ахадот лэ-маамаро шель д-р Зоннэ аль р. Яаков Цемах. С. 108.
- 250 См. прежде всего: *Agrippa*. *La Philosophie Occulte ou La Magie*. T. 2. P. 33-39 (Liv. III, ch. 10).
- 251 См. об этом: *Эндель*. «Сэфер йецира» в еврейской и европейской средневековой магии; *Бурмистров*, *Эндель*. «Сэфер йецира» в еврейской и христианской традициях».



- 252 *Pantheus J.A. Voarchadumia contra alchimiam: Ars distincta ab Alchimia et Sophia. Venice, 1530; см. также: Heilmann, ed. Theatrum chemicum. T. 2. P. 459f.; Thorndike. A history of magic and experimental science. Vol. V. P. 539; Waite. The Holy Kabbalah. P. 540-541.*
- 253 Многочисленные примеры такого рода сочинений можно найти в каталогах книг по эзотерике XVII–XVIII вв. См., например: *Roth-Scholtzium. Catalogus rariorum librorum et manuscriptorum magico-cabbalistico-chymicorum*. В этом каталоге упомянуты: «Abrahami, eines Sohnes Simonis, Praxis cabalae albae», «Praxis Cabalistica Astronomiae aureae solaris vel supernaturalis», «Clavicula Salomonis Filii David Latina», «J. Fausti Praxis Cabalae albae & nigrae», «Kabala Mosaica, sive Revolutio alphabetaria Kabalistica», и др.
- 254 Кстати, подобно реальному каббалистом, он называет алхимию термином *мэ-лаха*. См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 21.*
- 255 Одна из его версий была издана в конце XIX в. известным оккультистом С.Л. Мак-Грегором Мазерсом под названием «The Book of Secret Magic by Abraham Melin the Mage, as delivered by Abraham the Jew unto his Son Lamech, A.D. 1458» (London, 1898).
- 256 Сегодня известны два экземпляра XVII в.: один хранится в British Library Ms. Add. 5245, другой – в частном собрании. Ср. научное издание этого текста: *Van Lennep, Sed, Matton. Simeon ben Cantara: Cabala Mineralis*.
- 257 Анонимный автор во многом следует упомянутому выше Пантею (Pantheus) и его книге «Voarchadumia».
- 258 См.: *Ferguson. Bibliotheca chemica. Vol. I. P. 464-465.*
- 259 Русский перевод с факсимиле оригинала: *Мухельмахер III. Cabala*. Киев, 2007. Ср.: *Ferguson. Bibliotheca chemica. Vol. I. P. 135; Rosenthal. Bibliotheca Magica et Pneumatica. N 189.*
- 260 См. об этом издании: *Ferguson. Bibliotheca chemica. Vol. I. P. 135.*
- 261 Опубл. в антологии И. Грассхофа «Philosophia Salomonis» (Augsburg, 1753. P. 102 f.).
- 262 Цит. по: *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 86.*
- 263 *Fludd R. Philosophia Moysaica. In qua Sapientia et Scientia Creationis et Creaturarum Sacra vereque Christiana. Gouda (Gent), 1638; англ. перевод: Mosaicall Philosophy, grounded upon the Essential Truth or Eternal Sapience... London, 1659.*
- 264 Письмо М. Мерсена от 26.04.1630 цит. по: *Thorndike. A history of magic and experimental science. Vol. VII. P. 442-443.*
- 265 *Steeb J.Ch. Coelum Sphiroiticum Hebraeorum, per Portas Intelligentiae Moysi revelatas, interiores naturalium rerum characteres abditosque recessus manifestans ex vetustissima Hebraica veritate... explicans. Mainz, 1679. См.: Secret. Hermétisme et Kabbale. P. 74-75; Thorndike. A history of magic and experimental science. Vol. VIII. P. 388. Впрочем, как указывает Шолем, идеи этого трактата далеки от реальной еврейской каббалы. – Scholem. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. S.106.*
- 266 См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 89-96. Ср. также русск. пер.: Веллинг. Opus Mago-Cabbalisticum et Thosophicum о начале, природе, свойствах и использовании Соли, Серы и Меркурия. Ср. также еще одно издание*

- такого рода: *De Monte Hermetis J.* (pseud.) *Explicatio Centri in Trigono Centri per Somnium*, das ist: Erläuterung dess Hermetischen Guldenem Fluss... Auf einem Cabalistischen Rätzel erklärt... Ulm, 1680.
- 267 Bd. 1, Sulzbach, 1677–1678; Bd. 2, Frankfurt a.M., 1684. Подробнее о «Kabbala Denudata» (в дальнейшем – KD) см.: *Бурмистров*. «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники; *Kilcher*. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. S. 67-125.
- 268 О влиянии христианской Каббалы Кнорра фон Розенрота и его единомышленников на европейских мыслителей, философов и богословов см.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century; *id.* Leibniz and the Kabbalah; *id.* The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians; *Бурмистров*. Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели.
- 269 Compendium Libri Cabbalístico-Chymici, Æsch-Mezareph dicti, de Lapide Philosophico &c.
- 270 Стоит отметить, что эти фрагменты совершенно «потонули» среди остальных материалов Словаря: они составляют в нем не более 4 % текста; к тому же они разбросаны по всему тому, а их границы установить подчас достаточно сложно.
- 271 Нам не удалось найти никаких упоминаний «Эш мецареф» в вероятном крупнейшем (если не единственном) сохранившемся собрании рукописей и писем Кнорра и его корреспондентов в Herzog-August Bibliothek (Wolfenbüttel), Cog-Guelf 30.4, Extrar. Никаких намеков на этот трактат не обнаружила и Л. Балбиани, специально проанализировавшая «круг алхимического чтения» Кнорра: *Balbani*. «Du Meister übers Feuer / Haupt-Künstler in Metallen / Und Fürst der Alchimii». Впрочем, Р. Айслер, критикуя Шолема, подчеркивает, что у нас нет оснований утверждать, что Кнорр был единственным ученым, знакомым с текстом «Эш мецареф», и что в его руках находился единственный экземпляр трактата. См.: *Eisler*. Zur Terminologie der jüdischen Alchemie. S. 201 (n. 3).
- 272 В строгом смысле «ignis confians» следует переводить как «огонь расплавляющий», а не «очищающий». Однако в алхимической литературе глагол confiare («раздувать», «разжигать», «плавить») используется именно в значении «очищать в тигле» – как, впрочем, и ивритский глагол *лецареф*, означающий и «расплавлять», и «очищать», и «переставлять».
- 273 См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 54; *id.* Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. S. 96.
- 274 Ср. другие переводы Библии: «Denn er ist wie das Feuer eines Goldschmieds» (Luter), «For he is like a refiner's fire» (King James Bible, American Standart Bible, Webster, Darby), «For he [is] as fire of a refiner» (Yong), «For he is like the metal-tester's fire» (Basic English Bible), «Car il sera comme le feu du fondeur» (Louis Segond Bible).
- 275 См.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. P. 964 – «a refiner», «a smelter». Такой же перевод дает Парай – «The Refiner's Fire» (*Patai*. The Jewish Alchemists. P. 322).
- 276 Ср. Притч. 17:3: «Плавильный тигель для серебра и горнило для золота, а сердца испытывает Господь» (*Мацреф ла-кесеф вэ-хур ла-заһав у-вохен ли-бот ха-Шем*).

- 277 *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 56.
- 278 KD I, 1, p. 301. Другие примеры см. у: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 56, а также ниже в примечаниях к нашему переводу.
- 279 В еврейской алхимической литературе этот термин передается также как תמרור, תמר, и т.д. См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 56-57, Anm. 122.
- 280 KD I, 1, p. 441. См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 57.
- 281 Подробнее см. в нашем комментарии к этому месту в Приложении 1.
- 282 Подробный анализ использованных им источников см. в нашей статье: *Burmistrov*. Die hebräischen Quellen der *Kabbala Denudata*. Ср. также: *Kilcher*. Synopse zu Knorr von Rosenrots *Kabbala Denudata*.
- 283 См.: *Westcott W.* Preface // *Collectanea Hermetica*. Vol. IV. P. III; *Waite*. The Secret Tradition in Alchemy. P. 379. Ср.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 73.
- 284 *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 322. Мнение о том, что «Эш мецареф» – итальянское сочинение (написанное по-итальянски?), высказывает и Л. Марвелл: *Marvell*. Transfigured Light: Philosophy, Cybernetics and the Hermetic Imaginary. P. 255.
- 285 *Westcott W.* Preface // *Collectanea Hermetica*. Vol. IV. P. III.
- 286 См.: KD I, 1, p. 116-118, 151-152, 185, 206-208, 227, 235, 241, 271-273, 301-305, 345-346, 359-360, 430, 441-443, 455, 456, 483-485, 570, 625-626, 676-677, 683-684.
- 287 *Scholem*. Kabbalah. P. 416.
- 288 *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah. P. 42.
- 289 Наиболее полная биография Кнорра, содержащая также анализ его трудов и идей, написана К. Салекером: *Salecker*. Christian Knorr von Rosenroth. См. также более ранние работы: *Fuchs*. Christian Knorr von Rosenroth, Beitrag zur seinem Leben and seinen Werken; *Paulig*. Christian Knorr von Rosenroth. Ср. также информацию о Кнорре, опубликованную И. Вольфом: *Wolf*. Bibliotheca Hebraea. Bd. I. S. 1140-1143; Bd. II. S. 1232-1235; Bd. III. S. 677-678. Из более новых работ можно упомянуть статью Ф. Кемпа: *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Uebersetzungen. К трехсотлетию со дня смерти Кнорра вышел сборник его памяти: *Christian Knorr von Rosenroth. Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof*. Sulzbach-Rosenberg, 1989.
- 290 См.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 100; *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. 1971. P. xxi.
- 291 *Coudert*. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 100; *Finke, Handschur*. Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718. S. 36.
- 292 Основные факты биографии Ф.М. ван Гельмонта собраны в блестящем исследовании Э.Кудэ, посвященном христианской каббале второй половины XVII в. (*Coudert*. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century).
- 293 См.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 177-240; см. также переписку леди Конвей: *Nicolson*. Conway Letters. О Г. Море см.: *Lichtenstein*. Henry More; *Hutin*. Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge; *Brown*. Leibniz and More's Cabbalistic Circle. О знакомстве Мора с Ван Гельмонтом и отношении Мора к каббале см. также: *Coudert*. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare.

- 294 При непосредственном участии Кнорра публиковались различные каббалистические сочинения, например, трактат Авраама Азулая «Хесед ле-Аврахам» (Амстердам, 1685).
- 295 Ср.: *Coudert*. Seventeenth-Century Natural Philosophy and Esotericism at the Court of Sulzbach. P. 39.
- 296 См. об этом христианском мистике и каббалисте, в конце концов принявшем иудаизм: *Бурмистров*. Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале.
- 297 *Popkin*. Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700. P. 24, 32. См. также: *Katz*. The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England.
- 298 Он сообщает лишь о том, что вскоре после начала работы над KD внезапно умерли двое детей его наставника-раввина, а впоследствии и сам Кнорр потерял двоих детей; его учитель видел в этих несчастьях кару, постигшую их за обнародование тайного учения каббалы. См.: KD II. «Praefatio». P. 18-19. Предположительно, этим учителем Кнорра мог быть р. Меир Штерн.
- 299 О взглядах Кнорра и его «органической философии» см.: *Ibid*. P. 27-46.
- 300 *Balbani*. «Du Meister übers Feuer...». S. 149-168; *Jaitner*. Der Pfalz-Sulzbacher Hof in der europäischen Ideengeschichte des 17 Jahrhunderts. S. 348.
- 301 «Alterat abstrusus munerarum in corde meatus», надпись на фронтисписе 1-го тома «Kabbala Denudata». По мнению Л. Балбиани, эти слова относятся не к каббале, а к последней сфире Малхут, наиболее тесно связанной с процессами в земном мире. См. о связи этой надписи с алхимией: *Balbani*. Der Paratext der Kabbala Denudata. S. 155-157.
- 302 Цит. по: *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah. P. 169, n. 181.
- 303 В частности, трактат Иоанна Баптиста делла Порты: *Della Porta J.B.* Magia naturalis, oder Haus-, Kunst- und Wunderbuch / Hrsg. von Christian Peganium, sonst Rautner genant. Nurenberg, 1680.
- 304 *Reichert*. Christian kabbalah in the seventeenth century. P. 127-128. Кнорр фон Розенрот был не только переводчиком и издателем, но и автором довольно большого количества сочинений разных жанров: кратких трактатов (в частности, о нумизматике), поэтических сборников, богословских трудов. См. их список у: *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. S. xxxii-xxxvii.
- 305 См.: *Knorr v. Rosenroth*. Conjugium Phoebi & Palladis; *Coudert*. Seventeenth-Century Natural Philosophy and Esotericism at the Court of Sulzbach. P. 38-39; *Battafarano*. Christian Knorr von Rosenroth: Glanz des barocken Ingeniums.
- 306 См.: KD I, 1, p. 303.
- 307 Cremona: Vincenzo Conti, 5319–5320. См.: *Scholem*. Bibliographia Kabbalistica. S. 167. В тексте есть и еще одно упоминание *Zohara*, без какой-либо конкретной ссылки (см.: KD I, 1, p. 301).
- 308 KD I, 1, p. 485.
- 309 На самом деле, автор этих текстов не имел никакого отношения к арабскому алхимику VIII – нач. IX в. Джабиру ибн Хайану. «Гебер» жил в XIII в. и писал на латыни (в частности, на латыни был написан его главный труд «Summa

- perfectionis»); сегодня его отождествляют с францисканцем Павлом из Тарранто из монастыря Ассизи. См.: Tried and tested: The appreciation of Hermetic and alchemical manuscripts from the 15<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. P. 27.
- 310 А вместе с ними Р. Патай. – См.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 578.
- 311 См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 66; *Lippmann*. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Bd. 1. S. 368, 407.
- 312 См. например: *Patai*. Esh M'tzaref – a Kabbalistic-Alchemical Treatise. P. 313, n. 23: «Our author frequently quotes Moses Cordovero (1522-1570)...».
- 313 См.: *Бурмистров*. «Kabbala Denudata», открытая заново. С. 47-48, и, подробнее: *Burmistrov*. Die hebräischen Quellen der *Kabbala Denudata*.
- 314 Подробности см. в примечаниях к фрагменту 6 нашего перевода. О значении текстов Кордоверо в «Kabbala Denudata» см.: *Burmistrov*. *Pardes Rimmonim* und die *Kabbala Denudata*.
- 315 См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 119.
- 316 *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 67.
- 317 *Scholem*. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. S. 101; *id.* Kabbalah. P. 187; *id.* Alchemie und Kabbala, 1977. S. 54.
- 318 *Waite*. The Secret Tradition in Alchemy. P. 388.
- 319 См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 65; *Suler*. Alchemy. Col. 546. О Леоне да Модена и его времени см. фундаментальное исследование: *Adelman*. Success and Failure in the 17<sup>th</sup> century Ghetto of Venice: the life and thought of Leon Modena. Ср. также интересную работу Х. Адельмана, согласно которой критика Леона да Модена была обращена вовсе не против каббалы как таковой, но против конкретных ее распространителей и попыток ее христианской интерпретации: *Adelman*. Rabbi Leon Modena and the Christian Kabbalists.
- 320 Эти занятия стоили ему жизни: один христианин ограбил его и убил. См.: *MGWJ*. Bd. 38 (1894). S. 42; *Леон да Модена*. Сэфер хайе Йехуда. С. 12.
- 321 Там же. С. 30.
- 322 См. письмо да Модены к Аврааму ди Каммео (1605 г.), посвященное магии: *Blau L.* (Hrsg.). Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. S. 83-84.
- 323 Имеется в виду Ghetto Vecchio в Венеции.
- 324 *Леон да Модена*. Сэфер хайе Йехуда. С. 34.
- 325 См. подробнее: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 52-54.
- 326 Об алхимических интересах Дельмедиго см.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 401-406. См. также: *Дельмедиго*. Мацреф ла-хохма («Плавильный тигель Премудрости»). С. 49. В собрании Еврейской Теологической Семинарии (Нью-Йорк) хранится «Введение» к несохранившемуся сочинению Дельмедиго, 10 глав которого были посвящены получению философского камня и эликсира жизни. См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 45.
- 327 *Suler*. Alchemy. Col. 548.
- 328 Шолем также отмечает «определенное сходство» между описанием алхимических экспериментов у Леона да Модены и рецептами получения серебра в «Эш мецарэф». См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 65, Anm. 135. Мнение о том, что «р. Мордехай» был сыном Леона да Модены, разделяет и Сулер (*Сулер*. Алхимия вэ-йехудим. С. 612.).

- 329 Известно его сочинение «In CEMENTA et GRADATIONES THEOPHRASTI PARACELSI INTERPRETATIO MARDACKIJ DE NELLE JUDAEI» (рукопись кон. XVI в., в которой Мордехай де Нелле назван «евреем из Кракова»). См. описание рукописи: *Sudhoff*. Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. S. 715-717.
- 330 Подробную библиографию о нем см.: *ibid.* S. 50-51.
- 331 *Becher*. Chymischer Glücks-Hafen. S. 580-581. Говоря об «Эш мецареф», Клувер ссылается на это место у Бехера, утверждая, что в нем рассказывается о «тайных процессах с купоросом и антимонием», которые совершают евреи. – *Cluver*. Historische Anmerckungen über die nützlichste Sachen der Welt. S. 174.
- 332 «Dess Alexanders Juden Arbeit / die er zu Graetz und im Schloss Eppenstein gearbeitet...».
- 333 [*Ginzberg*]. Alexander (Sender) Ben Mordecai. P. 356. Ср. также: *Steinschneider*. Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana. Col. 4397.
- 334 *Hannemann J.L.* Ovum hermetico-paracelsico-trismegistum... de auro. Frankfurt a.M., 1694. См. об этой книге и ее авторе: *Thorndike*. A history of magic and experimental science. Vol. VIII. P. 401-402; *Secret*. Benjamin Musafia – Épitre Mezahab sur l'or potable. P. 97.
- 335 См.: *Cluver D.* Die güldene Cabala der Juden / wie nach Anweisung der Sefiroth die Verwandlung der Metallen geschehen müsse, um Gold und Silber herauszubringen // *Cluver D.* Historische Anmerckungen über die nützlichsten Sachen der Welt. S. 171-175. Об «Эш мецареф» говорится на сс. 172-174.
- 336 Д. Клувер (1645–1708) учился в Иене и Киле, путешествовал по Франции и Италии. Долго жил в Лондоне, где стал в 1678 г. членом Королевского Общества и привлек к себе внимание своими познаниями в математике. С 1688 г. жил в Гамбурге. См. о нем также: *Kilcher*. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 200, 285-286, 291-292.
- 337 *Cluver*. Die güldene Cabala der Juden. S. 172.
- 338 Странно, что Шолем, которому, собственно, и удалось в 1979 г. обнаружить это редчайшее периодическое издание и установить его автора – Клувера, не обратил внимания на эту особенность. Мы пользовались шолемовским экземпляром «Исторических заметок», содержащим рукописные комментарии Шолема.
- 339 *Wolf*. Bibliotheca Hebraea. Bd. 2. S. 1265.
- 340 A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... By a Lover of Philalethes. To which is Annexed, A Collection from Kabbala Denudata, and Translation of the Chymical-Cabbalistical Treatise, Intituled, Aesch-Mezareph; or, Purifying Fire. London, 1714.
- 341 Мы пользовались копией 1-й части из собрания St. Louis Mercantile Library Association (USA) и частями 2-3 из Gershom Scholem Library (Jerusalem).
- 342 *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 74.
- 343 Glasgow University Library, Ferguson Ms. 68 (ii + 77 + iii folios).
- 344 *Frick*. Die Erleuchteten. S. 328.
- 345 Так, в Bibliotheca Philosophica Hermetica (Amsterdam) хранится рукопись «Aesch-Mezareph. Liber Cabalístico-chymicus. Authore R: Schimeon In Sohar seu Kabbala denudata» [ВРН Ms M144–11], созданная в 1776 г.

- 346 Например, французский перевод с английского (XVIII в.) содержится в Orleans Ms. 1034. Подборка цитат из «Эш мецареф» на латыни и в английском переводе содержится в одной из рукописей в Гарварде (США): Harvard University (Cambridge, Mass.) MS 24226.289F, f. 117b-127a: «Aesch Mezareph, or the Purifying Fire». См.: *Wilson*. Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in the United States and Canada. P. 330-331.
- 347 Moses Güldenenes Kalb. Frankfurt a.M., 1723.
- 348 *Gräffer R.* Catalogus manusciporum chemico-alchemico-magico-cabalistico-medico-physico-curiousurum. Vienna, 1786.
- 349 В рукописи Bibliotheca Philosophica Hermetica (Amsterdam) MS M144-11 этот автор назван «Lean de Meer», в масонской литературе его называют также «Leander de Meere».
- 350 «Compendium libri Cabalistico-Chemici Aesch-Mezareph dicti de Lapide Philosophorum pertractantis cum praefatione et Commentario Leandri de Meere» и «Goldene Cabala der Juden wie auch Anweisung der Sephiroth, wie die Verwandlung der Metalle geschehen müsse». О каталоге Греффера см.: *Kopp*. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Bd. 2. S. 104; *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 75.
- 351 *Ketmia Vere* [pseud.]. Der Compaß der Weisen, von einem Mitverwandten der inneren Verfassung der ächten und rechten Freymaurerei beschrieben... von Ada Mah Booz. Berlin, 1782. S. 318-320 etc.
- 352 *Von Loen J.M.* Das Geheimnisse der Verwesung und Verbrennung aller Dinge. Frankfurt a.M., 1771.
- 353 Bibliotheca Philosophica Hermetica (Amsterdam), MS 112 (128+20+6 с.). Рукопись содержит введение об основных концепциях каббалы (с. 1-22), комментированный перевод «Эш мецареф» (с. 23-125) и указатели; еще один рукописный латинский текст «Эш мецареф» хранится в том же собрании, MS 144-11.
- 354 Среди них: Wellcome Institute (London) Ms. 1763 и 1764 («Compendium libri cabalistico-chymici אש מצרף seu Aesch Mezareph dicti de Lapide Philosophorum»); Orleans Ms. 1034 («Une courte recherche concernant l'art hermétique... et la traduction du traité chimique kabbalistique, intitulé Eschmezareph...»), франц. перевод с англ. перевода 1714 г.), и др.
- 355 «Ars Artium sive Ars magna cabalistica. Aucthore Hartman Scoppero Novoforensi Norico» – Bibliotheca Philosophica Hermetica (Amsterdam), Ms. M224, pt. 2, p. 7-9; Hartman Schopper, «Art Artium Sive Ars Magna Cabalistica» – Lawrence Schoenberg Collection (USA), Ms LJS 251, p. 134-137. См. об этой книге: *Secret*. Kabbala en hermetische filosofie. P. 91-93. На самом деле, скорее всего, основная часть этого сочинения действительно написана во вт. пол. XVI в., однако затем, во вт. пол. XVII – нач. XVIII в. в него были внесены добавления, в частности, фрагменты из «Эш мецареф»; оно так и не было опубликовано.
- 356 См., например: *Levi*. La clef des grands mystères. P. 405, 407; *Элифас Леви*. Учение и ритуал высшей магии. С. 372; *он же*. Ритуал Трансцендентальной Магии. С. 114-117; *Саду*. Алхимика и золото. С. 78-91.

- 357 Безуспешно пытавшийся понять смысл рисунков в этой «Книге» Фламель в конце концов «поклонялся Господу и святому Иакову Галисийскому, что от правилось на поиски иудея духовного звания, из тех, кто служит в синагогах Испании, который бы смог помочь мне в этом деле» (*Фламель*. Алхимия. С. 46). Подробнее о Фламеле и «Книге Авраама Еврея» см.: *Steinschneider*. Zur pseudoepigraphischen Literatur. S. 26-27; *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 218-237; *Schmieder*. Die Geschichte der Alchemie. S. 189-190; *Waite*. Lives of alchemical philosophers. P. 95-118. Наиболее подробная информация о Фламеле содержится в книге: *Villain*. Histoire critique de Nicolas Flamel et de Pernelle sa femme (описание истории с «Книгой Авраама Еврея» и крещеным евреем мэтром Санчесом, к которому Фламель обратился за помощью в ее расшифровке, см. на с. 16-25).
- 358 См.: *Бутузов Г.* Фламель, алхимия и колесо истории // *Фламель*. Алхимия. С. 26-27.
- 359 Так, «рукопись Эш Мецарэф, книги еврея Авраама и Николая Фламеля», упоминается Ж.-К. Гюисмансом в 6-й главе его знаменитого романа о жизни французских оккультистов «Там внизу» («Là-bas»). Paris, 1891). См. русское издание: *Гюисманс Ж.-К.* Без дна. М., 2006. С. 111-112.
- 360 *Holmyard*. Alchemy. P. 244.
- 361 История про Фламеля и «Эш мецарэф» пересказывается, к примеру, в фундаментальной «Средневековой еврейской цивилизации» под редакцией Норма-на Рота: *Roth*. Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia. P. 596.
- 362 *Guenon*. Le Théosophisme: histoire d'une pseudo-religion. P. 34 n. 2.
- 363 *Evola*. La Tradizione Ermetica. P.154.
- 364 *Levi*. La clef des grands mystères. P. 408-453.
- 365 Возможно, им был другой известный масонский автор того времени, барон Жан Баптист Мария Рэгон.
- 366 См., например, перевод «Эш мецарэф» и сочинение «Таинства и секреты каббалы и химических философов», автором которых был Чарльз У. Хойлэнд, в: Wellcome Institute Mss. 1737 и 2950 (London).
- 367 *McGregor Mathers*. Kabbala Denudata. The Kabbalah Unveiled. P. 15.
- 368 См.: *Collectanea Hermetica* (ed. Wynn Westcott). London–N.Y., 1894. Vol. 3: A Short Enquiry concerning the Hermetic Art; vol. 4: Aesch-Mezareph or Purifying Fire. Автором введения и примечаний к «A Short Enquiry» была видная оккультистка, активный деятель «Ордена Золотой Зари» Флоренс Фарр (псевд. S.S.D.D.). См.: *Howe*. The Magicians of the Golden Dawn. P. 68, 165, 290 etc.
- 369 См., например, испанский перевод: Aesch mezareph, o, Fuego purificador. Prologo por Sapere Aude. Barcelona, 1987; итальянский: Aesh-mezareph – Fuoco purificatore. Roma, 2004; чешский в кн.: *Záhadný alchymista Abraham Eleazar Žid i jemu připisované texty a obrazy: Nicolas Flamel. Vysvetlení hieroglyfických obrazů*. R. Abrahama Eleazara. Pradávné chemické dílo. Es mecare. Praha, 2000; а также недавно опубликованный сокращенный немецкий: *Das alchemistisch-kabbalistische Traktat Esch-M'Saref – Das reinigende Feuer // Werner*. Kabbala. Eine Textauswahl. S. 241-245. Все эти переводы сделаны с английского перевода, опубликованного Уэсткоттом.



- 370 См.: *Кнорр фон Розенрот. Aesch Mezareph // Тайные фигуры розенкрейцеров. С. 199-223.*
- 371 *Waite. Kabbalistic Alchemy* (переиздано: *The Hermetic papers of A.E. Waite. P. 99-119*); *id. The secret tradition in Alchemy. P. 377-394.* Впервые об «Эш мецареф» Уэйт писал в 1894 г. в своей рецензии на публикацию английского перевода трактата У.Уэсткоттом; см.: *Waite. Unknown world. Vol. 1, No. 4. P. 190*; специально к этому тексту он обращается в своей ранней книге «*The Doctrine and Literature of the Kabbalah*» (London, 1902). Свои окончательные выводы по поводу соотношения каббалы и алхимии и, в частности, «Эш мецареф» Уэйт сформулировал в главе «Каббала и алхимия» своей известной книги «*Священная каббала*» (1929). См.: *Waite. The Holy Kabbalah. P. 534-542.*
- 372 В своих заметках о каббале и алхимии Уэйт дистанцируется от других оккультистов, утверждая, что их мнения по данному вопросу необоснованны и ошибочны. Уэйт верно указывает на то, что «Эш мецареф» впервые становится известным благодаря Кнорру фон Розенроту в конце XVII в., однако ошибается, когда говорит о том, что единственным алхимиком, воспользовавшимся этим текстом, был анонимный автор «*A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art...*» (1714). Как мы увидим, и другие авторы XVIII в. активно пользовались этим текстом. Ср.: *Waite. The Holy Kabbalah. P. 538-539.*
- 373 Об отношении Шолема к оккультизму и, в частности, к оккультистским «исследователям» каббалы см.: *Burmistrov. Gershom Scholem und das Okkulte.*
- 374 *Kopp. Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Bd. 2. Anmerkung VI: «Beziehungen zwischen der Alchemie und der Kabbala».* S. 228-246.
- 375 *Scholem. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. S. 13-30, 95-110, 371-374.* См. также статью Р. Айслера (Eisler) в *MGWJ, Bd. 69* (1925). S. 364-371, с которой полемизирует Шолем.
- 376 *Scholem. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. S. 96-105.* Отметим, что Шолему (как и английскому переводчику издания 1714 г.) тогда были известны лишь 16 из 20-ти фрагментов «Эш мецареф».
- 377 Многие места в статье Шолема совпадают с упомянутой выше статьей Уэйта 1914 г. Вместе с тем, Шолем весьма критически относился к интерпретации каббалы этим автором: см., например, рецензию Шолема на книгу Уэйта «*The Holy Kabbalah*» (London, 1929) в: *Orientalistische Literaturzeitung* (Leipzig). 1931. S. 633-638, а также его оценку той же книги в сделанной им надписи на форзаце принадлежавшего ему экземпляра (Jewish National and University Library (Jerusalem), Gershom Scholem Library, No. 8662): «*Лживая и вводящая в заблуждение книга...*». В свою очередь, Уэйт в конце 1920-х гг. критически высказался о понимании самим Шолемом алхимического учения и символизма, утверждая, что приводимые Шолемом цитаты из каббалистических текстов не имеют отношения к реальной алхимии. См.: *Waite. The Holy Kabbalah. P. 536-537, n. 5.* Полемика между крупнейшим еврейским ученым и не менее известным историком-оккультистом и вообще роль оккультистских учений в возникновении науки о еврейской мистике, к сожалению, до сих пор не стали предметом научного изучения.
- 378 *Scholem. Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mezareph.*

- 379 *Tocci*. Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Es mesaref* con un excursus sul «libertinismo» gnostico.
- 380 *Patai*. Esh M'tzaref – a Kabbalistic-Alchemical Treatise; *id.* The Jewish Alchemists. P. 321-335, 577-579. К сожалению, Патай слишком сильно зависит от перевода 1714 г. и оккультистских изданий и толкований «Эш мецареф», зачастую повторяя содержащиеся в них ошибки.
- 381 Наиболее подробно этот автор обсуждает «Эш мецареф» в работе «Cabbala chumica. Knorrs spekulative Verbindung von Kabbala und Alchemie» (2003). См. также его статью «Lexikographische Konstruktion der Kabbala», S. 99-119.
- 382 *Scholem*. Kabbalah. P. 168.
- 383 Зоһар, I:234b.
- 384 *Scholem*. The Messianic Idea in Judaism. P. 293.
- 385 Ср. *Idel*. Hieroglyphs, Keys, Enigmas. P. 231-232.
- 386 См. подробное рассмотрение этих тем в книге М. Иделя «Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation» (особенно гл. «The Book That Contains and Maintains All», p. 111-136).
- 387 См.: *Бараїта 32-х правил*, № 29.
- 388 Подробнее о методах *гемапсии* см.: *Scholem*. Kabbalah. P. 337-343.
- 389 *Ibid.* P. 342.
- 390 См.: *Scholem*. Origins of the Kabbalah. P. 428.
- 391 См.: KD I, 1, p. 116-118.
- 392 См.: *Breger*. *Elias Artista – A Precursor of the Messiah in Natural Science*.
- 393 См.: *Pagel*. Paracelsian Elias artista and the Alchemical Tradition. S. 16-19; *Berger*. *Elias Artista – A Precursor of the Messiah*. P. 67.
- 394 История Елисея и Наамана упоминается в ряде христианских алхимических текстов, в частности, Н. Фламельем. См.: *Фламель*. Алхимия. С. 48.
- 395 От фр. *souffler*, «дуть», и англ. *to puff*, «дуть», «вдувать». Так первоначально называли алхимиков, прилагавших избыточные усилия для раздувания мехов тигля или атанора; впоследствии – ненастоящих алхимиков, профанов, жуликов (отсюда одно из значений слова *puffer* – «тот, кто вздувает цены на аукционе»). См.: *Abraham*. A Dictionary of Alchemical Imagery. P. 159).
- 396 Объясняя причину именно такого выбора, наш автор прибегает к гематрии.
- 397 KD I, 1, p. 235.
- 398 KD I, 1, p. 117.
- 399 Ср.: *Tocci*. Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Es mesaref*. P. 46.
- 400 Ср., например, слова алхимика Мориена: «...hoc autem magisterium ex una primum radice procedit, quae postmodum in plures res expanditur et iterum ad unum revertitur». – *Mylius J.D.* Philosophia reformata. T. 2. P. 376.
- 401 *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 60.
- 402 Тиферет наделяется именем *Зеир Антин* «из-за скорого гнева его», согласно Пс. 2:12: «Ибо возгорится вскоре гнев Его». См.: KD I, 1, p. 118. Отметим, что Тиферет обозначается как *Зеир Антин* уже в *Зоһаре*. См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 104, 113, 141-143; *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 335-337; *Раби Шимон*. Фрагменты из книги Зоһар. С. 262-263.

- 403 О связи такого отождествления с сексуальным символизмом (ртуть–Меркурий как мужская сущность) у Виталия и в текстах нееврейской алхимии см.: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 43; ср. также: *Юнг. Дух Меркурий. С. 7-71*.
- 404 Ср.: *Виталь*. Ликутей Тора. Сэфер Тилим, л. 23b: «...ртуть соответствует Йесод и потому названа живой (חַי)».
- 405 В рукописных примечаниях к личному экземпляру перевода «Эш мецарэф» Шолем указывает на использование этого термина Парацельсом, а также дает этот ивритский эквивалент. См.: *Collectanea Hermetica* (ed. Wynn Westcott). Vol. 4: *Aesch-Mezareph or Purifying Fire*. P. 11 (JNUL GSL, No. R8893).
- 406 Под Малхут понимается также *prima materia*, из которой получается тинктура для исцеления металлов. О философском камне как «универсальном лекарстве» см. также: *Abraham. A Dictionary of Alchemical Imagery*. P. 123.
- 407 Подробнее об учении о сфирот см.: *Scholem. Kabbalah*. P. 96-115; *Hallamish. An Introduction to the Kabbalah*. P. 121-166.
- 408 См.: *Scholem. Kabbalah*. P. 113-116.
- 409 Подробнее о ней см.: *Burckhardt. Alchemie. Sinn und Weltbild*. S. 154-165.
- 410 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 61-62. См. также: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 203; *Tocci. Simboli di trasformazione cabalistica ed alchemica nell'Es mesaref*. P. 47-48. В рукописных примечаниях к личному экземпляру перевода «Эш мецарэф» Шолем связывает это вещество с хаосом и первоматерией («Chaos = prima materia = Quecksilber») и указывает на возможное его соответствие упоминаемой Липманом «сернистой воды» («schwefliges Wasser»). – См.: *Collectanea Hermetica* (ed. Wynn Westcott). Vol. 4: *Aesch-Mezareph or Purifying Fire*. P. 11 (JNUL GSL, No. R8893).
- 411 Объяснение этому мы встречаем в 6-й главе «Эш мецарэф» (KD I, 1, p. 625-626), где сказано: «В учении о природе [металл сей] относится к Мудрости, ибо сокрыто в нем великое сокровище Премудрости». В подтверждение автор приводит истолкование Притч. 3:19: «Dominus in Sapientia fundavit terram» (יְהוָה בַּחֵכְמָה יִסַּד אֶרֶץ) – «В Мудрости (или – посредством Мудрости) Господь основал землю». Автор пишет: «Я имею в виду землю, о которой [сказано у] Иова 28:6: “Место сапфира камни ее (земли), и песчинки (עֲפָרָה) золота в нем”», – усматривая здесь в «песчинках» намек на свинец (עֲפָרָה). Далее следует подробное алхимическое и символическое объяснение (в Свинце Мудрецов сокрыты 4 первоэлемента, форма его – четыре буквы *daleth*, соединенные между собой углами, и т.д.), на которых мы не будем останавливаться; отметим лишь, что обычно автор трактата приводит детальное обоснование своих построений, привлекая аргументы из самых разных областей «тайного знания».
- 412 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 62. Ср. также *Vaughan T. (Eugenius Philalethes) «Magia Adamica»* (1650); *id. «Lumen de Lumine»* (1651).
- 413 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 73. По мнению Шолема, система сфирот играет в «Эш мецарэф» чисто символическую роль и никак не связана с достижением собственно алхимических целей (см.: *ibid.* S. 54).
- 414 См.: *Hallamish. An Introduction to the Kabbalah*. P. 137-139.

- 415 Отметим, что в таком значении, как «Лекарства металлов», Малхут появляется в еврейских текстах уже с XV в., например, в трактате Шимона бен Цемаха Дурана «Маген Авот».
- 416 См. интересную главу «Красное Море» у Юнга: *Юнг. Mysterium Coniunctionis*. С. 197-207, где объясняется символизм этого понятия в алхимических текстах.
- 417 *Гикатила*. Шаарей цедек. Л. 5b (хакдама).
- 418 См.: Зоһар 1:241b; *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 351 (шаар 23).
- 419 См.: *Элия ha-Коген ha-Итамари*. Мидраш талпийот (ספר בשם החיים ענף כינויי המידות). С. анализ этой позиции, доминировавшей в геронской школе каббалы XIII в. и отличавшейся от натурфилософии еврейских неоплатоников XI-XII вв.: *Scholem. Origines of the Kabbalah*. P. 428-430.
- 421 В поздней каббале *тоһу* обычно соотносят со сфирой Бина (см.: *Кордоверо*. Ор незрав. С. 61), хотя с Малхут связывается однокоренной термин *теһом*, «бездна» (там же).
- 422 О «питьевом золоте» или «эликсире жизни» см.: *Юнг*. Психология и алхимия. С. 252, 411; *он же* *Mysterium Coniunctionis*. С. 507, 580, и др. Алхимическая литература об *aurum potabile* исключительно обширна. См., например, отдельную работу Иоганна Р. Глаубера «De Medicina Universalis sive Aura Potabilis vero» (*Glauber. Opera Chymica*. S. 259–292), где рассказывается о способах получения «питьевого золота», о его значении для исцеления металлов, а также животной и растительной природы. Отметим, что в каббале лекарства-снадобья (ивр. *сгулот*) соотносят именно со сфирой Малхут: см.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 361; *он же*. Ор незрав. С. 58.
- 423 *Philosophia Maturata*. P. 70. Здесь же приводятся рецепты получения «питьевого золота».
- 424 *Ibid.* P. 37. В начале XVII в. тема «питьевого золота» стала предметом споров, появились сочинения как против панацеи, так и в ее защиту. См.: *Abraham. A Dictionary of Alchemical Imagery*. P. 14. Врач-еврей Авраам Порталеоне из Мантуи в своих «Трех диалогах о золоте» выступает против идеи о том, что золото как таковое (в том числе в жидком виде) может быть полезно для медицины, и утверждает, что оно может стать эффективным лекарством только после соответствующей обработки. См.: *Abraham e Porta Leonis. De Auro dialogi tres*. Venice, 1584. Ср.: *Thorndike. A history of magic and experimental science*. Vol. V. P. 645.
- 425 KD I, 1, p. 456.
- 426 *Borrichius. De Ortu & Progressu Chymiae*. P. 47. Ср. также мнение Г.В. Веделя, выраженное в трактате «De Mose chymico» («Моисей – алхимик»): «Моисей несомненно был выдающимся химиком и мастером по работе с огнем, столь быстро разрушившим золотого тельца» (*Wedel G.W. Excitationum medicophilologicarum*. Jena, 1699. P. 1 – цит. по: *Kopp. Beiträge zur Geschichte der Chemie*. S. 399).
- 427 Как отмечает Сулер, алхимики производят имя Меһейтавель от греческого *metabolé* («трансмутация»). – *Suler. Alchemy*. Col. 543. Таргум Онкелос переводит *мей zahav* как *מצרף דהבא*, «плавильщик золота».
- 428 Комментарий Раши на Быт. 36:39.

- 429 Ибн Эзра аль Берешит 36:39 (DBS). См. также: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 24, 149-150; *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 63.
- 430 См. также: Зоһар хадаш (Мидраш ха-неелам) 6b-7a; Сэфер ха-Зоһар (Идра раба) 3:135b, 142a.
- 431 Зоһар 3:142a. Это место содержится и в переводе трактата «Идра раба» в «*Kabbala Denudata*» (т. 2, р. 501), с комментариями Кнорра фон Розенрота.
- 432 От глагола *лиф'от* – «звать», «кричать».
- 433 Как отмечает Кнорр, на это качество смягчения указывает наличие в ее имени божественного имени «Эль».
- 434 Т.е. 6-ю и 3-ю сфирот. Ср. также трактовку Нафтали Бахараха: *Бахарах. Эмек ха-мелех* (6:48). 2003. Т. 1. С. 257.
- 435 Штайншнайдер упоминает также о небольшом рукописном тексте «Мэлахет мей ха-захав» («Искусство золотой воды»), посвященном этой теме. См.: *Steinschneider. Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*. Bd. I. S. 46; *id. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. S. 967. См. также: *Jung. Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Bd. 2. S. 209 (n. 297).
- 436 См. недавнее переиздание этого текста с французским переводом: *Secret. Benjamin Musafia – Épître Mezahab sur l'or potable*; см. также: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 437-446; *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 63-64.
- 437 Об уже упоминавшемся комментарии И. Ханнемана (1694) см.: *Secret. Benjamin Musafia – Épître Mezahab sur l'or potable*. P. 97-99.
- 438 *Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten*. Bd. 3. S. 327-339. Критически относясь к алхимии, Шудт, тем не менее, вполне признает возможность искусственного «усовершенствования» (Perfection) и «восполнения» (Vollkommenmachung) грубых металлов (меди, свинца, олова), становящихся благородными благодаря ускорению «химических» процессов, протекающих естественным образом под влиянием солнечного света и подземного жара в течение долгих лет. Восстает он лишь против идеи о магическом превращении одной сущности в другую, считая это доступным лишь Богу. См.: там же, S. 328.
- 439 В связи с чем навлекает на себя язвительное замечание Шудта: «Если древние евреи знали искусство изготовления золота и серебра, сколь же удивительно, что их потомки, жадные до денег и золота евреи (die Geld- und Gold hungerige Juden), столь пренебрежительно отнеслись к этому искусству своих предков и позволили ему исчезнуть». – *Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten*. Bd. 3. S. 339.
- 440 См.: *Suler. Alchemy*. P. 542-543.
- 441 См.: KD I, 1, p. 227-228.
- 442 По словам «Эш мецареф», причиной такого соотношения служит «жар его (т.е. золота) и Сера». Ср. с тем, что пишет о золоте в «Зерцале алхимии» Роджер Бэкон: «Золото есть тело совершенное, составленное из чистой, блестящей, постоянной, окрашенной в красный цвет ртути и из чистой, постоянной, окрашенной в красный цвет серы» (*Морозов. В поисках философского камня*. С. 66).

- 443 В самом начале 2-й главы «Эш мецареф» (KD I, 1, p. 227) сказано: «Гвура – это класс, к которому относится золото, в свою очередь обладающее своей Декадой [сфирот]».
- 444 KD I, 1, p. 301.
- 445 *Alanus. Dicta de Lapide Philosophico // Heilmann. Theatrum chemicum. T. 3. P. 722-729; цит. по: Рабинович. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 97.*
- 446 «Сияющему золоту». Раши: «Оно сияет, подобно жемчугу».
- 447 Раши: «Потому что тогда не покупают никакого другого золота».
- 448 Раши: «Потому что тогда не покупают никакого другого золота».
- 449 Ср.: *The Jewish Encyclopaedia. Vol. VIII. N.Y., 1905. P. 513-514; Schwarz. Kabbalah and Alchemy. P. 14.* Эти виды золота упоминаются и в мидрашах, в частности, в *Мидраш Шир ха-ширим 3:17* и *Бамидбар раба 12. Зоһар 2:71b.*
- 450 *Моше де Леон. Сэфер шекедь ха-кодеш (1911). С. 77.*
- 452 См.: *Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten. Bd. 3. S. 330.*
- 453 *Моше де Леон. Сэфер шекедь ха-кодеш. С. 46.*
- 454 Видимо, *наз* (נז), высокопробное (червонное) золото.
- 455 *Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten. Bd. 3. S. 330; Secret. Benjamin Musafia – Épître Mezahab sur l’or potable. P. 102-104.*
- 456 KD I, 1, p. 303-304.
- 457 См.: *Юнг. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 53.*
- 458 *Maier M. De circulo phisico quadrato. Цит. по: Юнг. Психология и алхимия. С. 347.*
- 459 Среди классических сочинений о природе золота и трансмутации см. трактат Иоганна Агриколы (1589-1643): *Agricola J. Commentariorum, Notarum, Observationum & Animadversionum in Johannis Poppii chymische Medicin, darinnen alle Process mit fleiss examinirt... Leipzig, 1638–1639.* Англ. перевод содержащегося в этой книге «Трактата о золоте» см. на алхимическом сайте Адама Мак-Лина: <<http://www.alchemywebsite.com/agricola.html>> 02.10.2008.
- 460 KD I, 1, p. 359
- 461 *Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 65.*
- 462 KD I, 1, p. 206.
- 463 KD I, 1, p. 208.
- 464 KD I, 1, p. 186.
- 465 *Ibid.*
- 466 Зоһар 2:138b (Сэфер ха-зоһар аль хамиша хумшей тора. Т. 5. С. 249). См. также: *Моше де Леон. Сэфер шекедь ха-кодеш (1996). С. 120.*
- 467 *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art. Vol. 1. P. 25.*
- 468 «...to know this Green Lion, and its Preparation, which is all in all the Art; it’s the only Knot». – *Ibid. P. 77-78.*
- 469 *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art. Vol. 1. P. 25.*
- 470 О символике «зеленого льва» в алхимии см.: *Dobbs. The Foundations of Newton’s Alchemy. Ср., также, о «зеленом льве» по Парацельсу: Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen. S. 120f.*
- 471 См.: *Дмитриев. Неизвестный Ньютон. С. 660-669.*
- 472 *Там же. С. 664.*

- 473 «Свинец – это мягкий металл, несовершенно проваренный, серовато-синий, не издающий звука и тяжелый». – «157 alchemical canons», опубл. в: *Van Helmont F.M.*. One hundred fifty three chymical aphorisms. London, 1688 (<<http://www.alchemywebsite.com/153aphor.html>> 02.10.2008).
- 474 KD I,1, p. 625.
- 475 См. также: *Tocci*. Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'Es mesaref. P. 48-49.
- 476 Обычно этим символом (♁) обозначают сурьму (Sb) или киноварь (HgS), а для свинца используют знак Сатурна (♄, ♅) (см.: *Гессманн*. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков. Табл. XXXII, LVII-LVIII, LXX-LXXI; *Frater Albertus*. The Alchemist's Handbook; *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 351; Теории и символы алхимиков. С. 129, 138). Однако мы обнаружили сходное обозначение свинца в некоторых номенклатурах алхимических символов, в частности, у алхимика XVIII в. Scheele (см.: *Scheffer H.T.* Chemiske forelasningar. Uppsala, 1775; см.: <[http://www.alchemywebsite.com/scheele\\_.html](http://www.alchemywebsite.com/scheele_.html)> 02.10.2008); см. также: *Schneider*. Lexicon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole. S. 17. Такой же знак для Марса приводит Буркхард: *Burckhardt*. Alchemie. S. 86.
- 477 KD I, 1, p. 441. Ср. слова, которые приписывает Фоме Аквинскому алхимик Либавий (XVI–XVII вв.): «Работай с помощью ртути и подобных ей, но только не прибавляй ничего иного и знай, что золото и серебро не чужды ртути» (*Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 218).
- 478 Отметим, что *Зоһар* и вслед за ним Моше Кордоверо связывают «Источник живой воды» со сфирой Кетер (Венец), хотя в некоторых случаях «источником жизни» именуется и Йесод. – См.: *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 354.
- 479 *Виталь*. Сэфер маамар псиотав шель Авраам авину. С. 25 (п. 86, 87).
- 480 *Кохав* – в данном случае – планета Меркурий. Гематрия этого слова (48 + 1 (само слово)) = 49 = *эль хай*.
- 481 См.: *Hallamish*. An Introduction to the Kabbalah. P. 136.
- 482 См.: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 76. См. также: *Фламель*. Алхимия. С. 124-126.
- 483 Там же. С. 218.
- 484 KD I, 1, p. 241.
- 485 *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 76.
- 486 Т.е. подсыпание (бросание) порошка философского камня на расплавленный металл в тигле.
- 487 См.: *Kilcher*. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. S. 103; *Leicht*. Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur astrologischen Literatur der Juden; *Coudert*. Der Stein der Weisen. S. 61ff. Об отношении к астрологии в иудаизме и о еврейском вкладе в астрологию см.: *Шварц*. Астрология вемагия бе-һагуд һа-йеһудит бе-йемей а-бейнаим; неоднократно обращается к этой теме и К. Сират (*Сират*. История средневековой еврейской философии. С. 151-157 и др.). Ср. также работы современных популяризаторов: *Глазерсон*. Астрология и каббала; *Эрлангер*. Знаки времени: зодиак в еврейской традиции..
- 488 См. Зоһар 2:172а (Сэфер һа-зоһар аль хамиша хумшей тора. Т. 5. С. 429-430)
- 489 ספרא דחכמתא עלאה דבני קדם.

- 490 ספרא דשלמה מלכא בחכמתא דאבנין יקרין.
- 491 См., напр.: *Tester. A History of Western Astrology*. P. 24-25; *Lindsay. The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt*. P. 217; *Burckhardt. Alchemie*. S. 84-100. Как отмечает Буркхарт, некоторую неустойчивость в эту схему вносила руть, которую некоторые алхимики считали не металлом, а летучим началом или «духовной» сущностью; в таком случае с Меркурием соотносили какой-либо сплав, например, электрон. См.: *Burckhardt. Op. cit.* S. 85.
- 492 См. цитату из Прокла (Proclus, In Platonis *Timaeum* commentaria, 14b) в: *Рабинович. Алхимия как феномен средневековой культуры*. С. 88.
- 493 В частности, у Оригена (II в.), Олимпиодора (VI в.), Стефана Александрийского (VII в.). См. составленную Дж. Партингтоном таблицу соответствий металлов и планет, в которой использованы 22 источника – от вавилонского списка XVI–XIV вв. до н.э. до текстов XVII в. н.э.: *Partington. Report of Discussion upon Chemical and Alchemical Symbolism*. P. 62. Очевидно, что схема в «Эш мецареф» – традиционная средневековая.
- 494 *Шмуэль ибн Царца*. Мекор хаим. Мантуя, 1559. Л. 46л. Цит. по: *Шварц. Астрология ве-магия*. С. 276.
- 495 См.: *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 373-374.
- 496 KD I, 1, p. 441.
- 497 См. об этом: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 57, 62 и др.
- 498 Математические свойства магических квадратов подробно рассмотрены Э. Бишоффом: *Bischoff. Mystik und Magie der Zahlen*. S. 56-83.
- 499 Камей семи металлов «Эш мецареф» напечатаны в: KD I, 1, p. 273, 305, 360, 443, 626, 677, 684. См. об этих квадратах: *Scholem. Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*. S. 101-103; *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 68-73; *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 326-333.
- 500 KD I, 1, p. 305.
- 501 Библиографию по еврейским амулетам и еврейским магическим практикам см. в: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 69-70 (Anm. 142); *Scholem. Kabbalah*. P. 209, 326, 361. См. также главу «Амулеты» в: *Trachtenberg. Jewish Magic and Superstition*. P. 132-152, 295-29, а также несколько статей об амулетах в «Еврейской Энциклопедии» (СПб, б/г.), т. 2, с. 354-373.
- 502 Эта книга была особенно популярна в эпоху Возрождения, в частности, в кругу Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Р. Айслер, полемизируя с Шолемом, утверждает, что и автор «Эш мецареф» заимствовал свои каменные квадраты не у Агриппы Неттесгеймского, а из трактата «Пикатрикс». См.: *Eisler. Zur Terminologie der jüdischen Alchemie*. S. 197-199.
- 503 *Парацельс*. Магический Архидокс. С. 153-154.
- 504 См.: *Бадж*. Амулеты и суверерия. С. 307-310.
- 505 *Там же*. С. 304.
- 506 В качестве примера Шолем ссылается на Ms. München 214, f. 145-146. Описание амулетов с магическими квадратами планет содержится в сочинении каббалиста Йосефа б. Авраама ибн Саяха из Дамаска «Эвен ха-шохам» (Иерусалим, 1538). См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 68, 70.
- 507 См.: *Закуто*. Сэфер шоршей ха-шемот. Этих квадратов нет и в авторитетном исследовании Шриры: *Schrire. Hebrew Amulets*. P. 64-68 («Magical Squares»).



- 508 *Дейвис, Френкель.* ha-камеа ha-иври, микраи-рфуи-клали. С. 14.
- 509 См.: *Agrippa.* La Philosophie Occulte ou La Magie. Т. 1. P. 304-308. В своей книге Агриппа олобчил все известные ему магические, астрологические, алхимические, каббалистические и др. знания, относимые им к «тайным наукам». Вопрос о соотношении квадратов «Эш мецареф» и квадратов у Агриппы рассматривает Шолем (*Scholem.* Alchemie und Kabbala, 1977. S. 69-71; ср. также *Trachtenberg.* Jewish Magic and Superstition. P. 142-143). Об Агриппе и его книге см.: *Nauert.* Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought; *Lehrich.* The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy. См. также специальное издание, в котором собран весь каббалистический материал из книги Агриппы: *Barth.* Die Cabbala des Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.
- 510 См.: *Scholem.* Alchemie und Kabbala, 1977. S. 69-71, Anm. 142.
- 511 *Дейвис, Френкель.* ha-камеа ha-иври, микраи-рфуи-клали. С. 14. Квадрат Сатурна вообще очень часто использовался в рукописных текстах практической каббалы; см. его изображения в антологии: *Keter* (сост.). Сэфер нахаш ha-нэхошет. С. 253, 261, 280.
- 512 См.: *Парацельс.* Магический Архидокс. С. 280-294.
- 513 См.: *Kircher.* Oedipus Aegyptiacus. Т. II. P. 70-78.
- 514 См.: *Barrett.* The Magus. A Complete System of Occult Philosophy. P. 142-145 (изображения квадратов – на отдельных листах), а также предисловие к репринтному переизданию этой книги: *D'Arch Smith T.* Introduction // *Barrett F.* The Magus. Secausus (NJ), 1980. P. vi-viii, где обсуждаются принципы построения таких квадратов.
- 515 Ср. *Agrippa.* La Philosophie Occulte ou La Magie. Т. 1. P. 305. Как отмечает Шолем, описанный у Агриппы солнечный амулет для золота был изготовлен, в частности, отцом знаменитого переводчика Флавия Митридата – сицилианцем р. Ниссимом Абульфараджем, знатоком магии и астрологии; однако в более ранних арабских источниках этот амулет связывали с Сатурном, а не с Солнцем. См.: *Scholem.* Alchemie und Kabbala, 1977. S. 71.
- 516 *Agrippa.* La Philosophie Occulte ou La Magie. Т. 2. P. 33-39.
- 517 Например, по А. Кирхеру, сфере Кетер соответствует Эмпирей, Хохма – Перводвигатель, Бина – небесный свод, Хесед – Сатурн, Гвур – Юпитер, Тиферет – Марс, Нецах – Солнце, Ход – Венера, Йесод – Марс, Малхут – Луна; *Esprit Sabathier* в «L'Ombre Idéale de la Sagesse Universelle» (1679), как и Агриппа Неттесгеймский, соотносит Марс со сферой Гвур и Меркурий с Ход. См.: *Waite.* The Doctrine and Literature of the Kabbalah. P. 464-465.
- 518 Сэфер ha-зохар аль хамиша хумшей тора. [Т. 10:] Тиккуней ha-зохар. Л. 121b, 132b (тиккун 70).
- 519 *Вуталь.* Маамар псиотав шель Авраам авину. С. 25 (п. 96).
- 520 *Tester.* A History of Western Astrology. P. 18-19, 166-167.
- 521 См., например: Зохар 3:287a или 3:251a («Есть семь планет – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна»; далее объясняется, что сами по себе планеты нейтральны и могут служить проводниками как благого, так и злого влияния).

- 522 *Виталь*. Сэфер Шаарей кдуша. С. 94 (хелек 3, шаар 1).
- 523 Совпадает только соотношение ртути/Меркурия со сферой Йесод.
- 524 *Kilcher*. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. S. 101.
- 525 *Ibid*. S. 104-6.
- 526 Например, для «золота» и «железа».
- 527 Сэфер йецира, IV: 5-11. См.: *Тантлевский*. Книги Эноха. С. 292-293.
- 528 Ср. изложение части «Сэфер ха-тмуна», посвященной буквам еврейского алфавита, в «Книжечке о еврейских буквах» кардинала Эгидио да Витербо (*Egidio da Viterbo*. *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*. P. 35-55), а также в «Словаре» Кнорра фон Розенрота (*ibid*. P. 57-62; здесь опубликована подборка цитат из «Kabbala Denudata»). Подробнее о «Сэфер ха-тмуна» см.: *Scholem*. *Origins of the Kabbalah*. P. 464-474; *id*. *On the Kabbalah and its symbolism*. P. 78-85; *Шолем*. ха-каббала шель сэфер ха-тмуна ве-шель Авраам Абулафия. С. 19-84. О датировке этого текста см.: *Idel*. *Messianic Mystics*. P. 56.
- 529 Эта концепция подробно излагается Агриппой. См.: *Kilcher*: *Lexikographische Konstruktion der Kabbala*. S. 105-106.
- 530 *Agrippa*. *La Philosophie Occulte ou La Magie*. T. 1. P. 206 (*De occulta philosophia*, I:74).
- 531 См.: *Йеймс Ф.А.* Луллизм как искусство памяти // *Йеймс*. Искусство памяти. С. 226-256.
- 532 О рецепции комбинаторики Луллия в алхимии см.: *Pereira*. *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*; *Kilcher*: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. S. 200, 285-286, 291-292. О сходстве комбинаторики Луллия и каббалистической комбинаторики Авраама Абулафии см.: *Idel*. *Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation*.
- 533 *Chuver*. *Historische Anmerckungen über die nützlichste Sachen der Welt*. S. 181.
- 534 KD I, 1, p. 441-442. Ср. также: *Kilcher*: *Cabbala chymica*. S. 114-115.
- 535 См.: *Hanegraaff*. *On the construction of «Esoteric Traditions»*.
- 536 Имеются в виду сфирот. Проблема природы сфирот и их связи с Источником эманации (проблема «сущности и сосудов», *ацмунт вэ-келим*) часто обсуждалась в каббалистической литературе. См. подробнее: *Hallamish*. *An Introduction to the Kabbalah*. P. 159-166.
- 537 *Виталь*. Эц хайим. Л. 145b (50:10).
- 538 *Шолем*. ха-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 86.
- 539 Некоторые примеры соотношения сфирот и металлов в каббалистических текстах уже приводились выше. Мы вовсе не претендуем здесь ни на какую полноту охвата материала по данному вопросу, приводя лишь наиболее типичные мнения авторов, близких во временном отношении к «Эш мецареф».
- 540 *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 318, 339 (шаар 23); *он же*. Сэфер Ор незрав. С. 52, 55 (ч. 7).
- 541 *Каро*. Магид мешарим. Л. 22а (парашат Итро).
- 542 *Попперс*. Сэфер меорей ор. Л. 276, 406.
- 543 *Каро*. Магид мешарим. Л. 22а: «Золото – Гвура, серебро – Хесед, медь – Тиферет».
- 544 *Азулай А.* Сэфер хесед ле-Авраам (1877). С. 95 (мааян 5, наһар 28).

- 545 *Виталь*. Ликутей Тора. Сэфер Тилим. Л. 23б.
- 546 *Попперс*. Сэфер меорей ор. Л. 536-54а.
- 547 Зоһар 2:24б.
- 548 *Азулай А.* Сэфер хесед ле-Аврахам (1877). С. 95.
- 549 *Виталь*. Ликутей Тора. Сэфер Тилим, л. 23б.
- 550 *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 305 (шаар 23); *он же*. Сэфер Ор неэрав. С. 51.
- 551 *Попперс*. Сэфер меорей ор. Л. 17а.
- 552 *Кордоверо*. Пардес римоним. С. 305; *он же*. Сэфер Ор неэрав. С. 51. Отметим, что имя «Муж брани» (ивр. אִישׁ מְלַחֵמָה), использованное в схеме в «Эш мещареф» для обозначения железа, соответствует именно сфере Тиферет (см.: *Йосеф Каро*. Магид мешарим. Л. 93). Эта идея есть уже в «Сэфер һаплия».
- 553 *Азулай А.* Сэфер хесед ле-Аврахам. С. 95; *Виталь*. Ликутей Тора. Сэфер Тилим. Л. 23б.
- 554 *Попперс*. Сэфер меорей ор. Л. 17а.
- 555 *Азулай А.* Сэфер хесед ле-Аврахам. С. 95; *Виталь*. Ликутей Тора. Сэфер Тилим. Л. 23б, и др.
- 556 Во всех упомянутых выше источниках.
- 557 См.: *Азулай А.* Сэфер хесед ле-Аврахам. С. 95. Отметим, что у Азулая перепутаны местами первые два металла, золото и серебро; эта ошибка выглядит весьма знаменательной, если учесть проблему соотношения золота и серебра в алхимии и каббале, о которой говорилось выше и будет говорить дальше.
- 558 *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 60.
- 559 Идея Соли как третьего начала высказывалась в виде намеков и раньше, но стала общераспространенной именно благодаря Парацельсу. Он писал: «Знайте! Все семь металлов рождены из тройкой материи, а именно: из ртути, серы и соли... Для того, чтобы эти три различные субстанции, а именно: дух, душа и тело, были правильно поняты, необходимо знать, что они обозначают не что иное, как эти же самые три начала: ртуть, серу и соль... ртуть есть дух (*spiritus*), сера – душа (*anima*), а соль – тело (*corpus*)» (*Paracelsus*. *The Hermetic and Alchemical writings*. Vol. 1. L., 1894. P. 125 – цит. по: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 225). «Вот как Создавал Бог мир. Он внешне заключил его в один корпус, пока речь идет о 4-х элементах. Сей корпус положен им трехчастным в *Mercurium*, *Sulphur* и *Sal*, а посему эти три вещи составляют один корпус; эти три вещи делают все то, что есть и было из 4-х элементов». – *Paracelsus Philosophia Magna*. I. «De elemento aeris», 6 (цит. по: *Койре*. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. С. 127). О понимании «соли» в алхимии см. также: *Юнг*. *Mysterium Coniunctionis*. С. 232-292.
- 560 См.: *Abraham*. *A Dictionary of Alchemical Imagery*. P. 176-177.
- 561 См.: *Кордоверо*. Сэфер ор неэрав. С. 65; *он же*. Пардес римоним. С. 351 (23:13). Ср. также: *Хальфон*. Милон иври кабаи. С. 280.
- 562 Эти 4 принципа: огонь (= сера философов), вода сухая (= Меркурий), воздух, разделяющий воды, и земля удивительной соли.

- 563 См.: *Walker*. The Ancient Tradition; *Yates*. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.
- 564 См., например: *Schmitt*. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz; *Faivre*. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism.
- 565 *Шодем*. ha-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 87.
- 566 Об отношении к неевреям в каббале см.: *Hallamish*. An Introduction to the Kabbalah. P. 267–271 («The Souls of Non-Jews»); *Халамиш*. Аспектим ахадим бе-шейлат яхасам шель ha-мекубалим ле-умот ha-олам; о роли каббалы в формировании отношения к иноверцам в хасидизме XVIII в. ср. также: *Туров*. Об отношении хасидов к неевреям.
- 567 «(It is) an ancient alchemical treatise and it is unclear whether it is the product of Hebrew or Christian Kabbalism». – *Ponce*. Kabbalah: An Introduction and Illumination for the World Today. P. 76.
- 568 Перевод Михаила Шнейдера. Ср.: *Scholem*. Das Buch Bahir. S. 38-39. Шодем приводит здесь списки каббалистических текстов, содержащих эти идеи книги *Bahir*.
- 569 См. также указание на этот счет у Моше Кордоверо (*Кордоверо*. Пардес римоним. С. 153 (10:3)); первенство серебру отдает и Хаим Виталь (*Виталь*. Маамар псиотав шель Авраам авину. С. 25 (п. 96)).
- 570 *Лёв бен Бецалель*. Сэфер Тиферет Израэль. Л. 42а (п. 46).
- 571 Обычно в каббалистическом символизме Рахамим – второе название сферы Тиферет, однако здесь это сфера Хесед.
- 572 Букв. «прилепляется» к нему; здесь имеется в виду «мистическое соединение» (*двекут*) с объектом. Об этой важнейшей концепции каббалистической практики см.: *Idel*. Kabbalah: New Perspectives. P. 35-58.
- 573 Слово *гавен* может означать здесь не только «цвет», «оттенок», но и сущность, качество, состояние.
- 574 Т.е. истинное золото там, где из абсолютного страха Божия возникает и возносится Радость (возможно, имеется в виду радость исполнения заповедей).
- 575 Т.е. серебро занимает более низкое положение.
- 576 Или: «Но когда серебро становится совершенным? Когда оно содержится в золоте».
- 577 Ср. также перевод этого фрагмента Кнорром фон Розенротом: KD I, 1. P. 298-299.
- 578 Ср. I Царей (3 Царств) 6:20.
- 579 Букв. «не овладевает им».
- 580 Зоһар 2:148а. См.: Сэфер ha-зоһар аль хамиша хумшей тора. Т. 5 (1998). С. 299-300; Сэфер ha-зоһар шель Гершом Шодем. Т. 3. С. 295.
- 581 Это особо подчеркивает и Кнорр фон Розенрот в своей статье о золоте: KD I, 1. P. 298-300.
- 582 О связи «страх» – «золото» в сходном контексте см. Сэфер ha-плия аль парашат брейшит. С. 306. Ср. также о соответствии «страха Божия» и «тайны золота» в: *Бахарак*. Эмек ha-мелех. Т. 1. С. 257 (6:48).
- 583 Кстати, именно такова логика рассуждений Кнорра в статье «Золото» в его словаре: KD I, 1. P. 298-300.

- 584 О практиках цветowych визуализаций в каббале см.: *Idel. Kabbalah: New Perspectives*. P. 103-111. Об отношении к цвету в еврейской мистике в целом см. также: *Scholem. Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism*.
- 585 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 27 n. 58.
- 586 *Шодем*. ha-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 86.
- 587 «...сделайте от себя приношения Господу: каждый по усердию пусть принесет приношение Господу, золото, серебро, медь...».
- 588 Зоһар 2:197b. См.: Сэфер ha-зоһар аль хамиша хумшей тора. Т. 6. С. 100.
- 589 *The Wisdom of the Zohar*. Vol. 2. P. 589.
- 590 *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 16. Сходная идея содержится в «Сэфер ha-плия», где утверждается, что золото занимает сейчас главенствующее положение среди металлов, потому что мы живем в эпоху Золота, под властью Строгого Суда.
- 591 Здесь – сфира Хесед.
- 592 Сэфер ha-плия аль парашат брейшит. С. 97.
- 593 *Бахарак*. Эмек ha-мелех. Т. 1. С. 257 (6:48).
- 594 Ср.: *Sadek. Silber als Symbol der Thora*. S. 49-53.
- 595 *Burckhardt. Alchemie*. S. 26.
- 596 Вероятно, впервые эту разницу отметил Яков Эмден в сер. XVIII в. в каббалистическом лексиконе «Цицим у-фрахим» (Иерусалим, 1995. С. 19-20).
- 597 *Шодем*. ha-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 87.
- 598 *Ибн Лави*. Кетем паз. Л. 445.
- 599 *Азулай А.* Ор ha-хама. Пржемысль, 1898. Т. 4. Л. 47а. Ср.: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 41. Относительно «спора о приоритете» между Солнцем и Луной см., кстати, комментарий Раши к Быт. 1:16: «Большие светила (т.е. Солнце и Луна) были созданы равными по величине, но Луна была уменьшена, так как претендовала быть первой, говоря: “Невозможно двум царям нести одну корону”».
- 600 *Виталь*. Сэфер Эц хайим. Л. 145b.
- 601 Впрочем, алхимические комментарии к библейскому тексту – явление достаточно распространенное и в истории нееврейской алхимии XVI–XVII вв. Так, алхимические трактовки первых глав Бытия мы встречаем у Герхарда Дорна, Михаэля Майера (врача Рудольфа II и одного из главных деятелей розенкрейцерского движения); Эгидий Гутман из Аугсбурга также написал пространное алхимическое «изложение» нескольких первых глав Бытия.
- 602 *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 369. Ср: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 314. Оригинальный текст «Изумрудной скрижали», очевидно, восходит к эпохе эллинизма; самые ранние сохранившиеся латинские версии датируются XIII в.
- 603 Зоһар 2:20а.
- 604 О соотношении между герметизмом и каббалой см.: *Idel. Hermeticism and Kabbalah* P. 385-428. Идель признает проникновение герметических идей в некоторые каббалистические системы, хотя и считает, что как раз Зоһар избежал этого влияния (см.: *Ibid.* P. 409-413).

- 605 Подробнее о характерных чертах эзотерических учений Ренессанса см.: *Faivre. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*.
- 606 А.Э. Уэйт предполагает, что с публикацией латинских фрагментов «Эш мецареф» в 1677 г. связано появление тремя годами позже небольшого анонимного трактата «*Cabala Verior Descriptio, Das ist, Gründliche Beschreibung und Erweisung aller natürlichen und übernatürlichen Dingen*» (Hamburg, 1680; см. об этой книге: *Bibliotheca Alchemica et chemica*. London, 1965. s.v.; русский перевод этого текста – «Каббалы истиннейшее описание» – был очень популярен среди русских масонов конца XVIII в.). Автор книги называет излагаемое им учение «химической каббалой» (*cabala chymica*). Мы, однако, не видим никакой связи между двумя этими текстами.
- 607 «Wie durch Erkenntniß der Sephiroth die Metallen können verwandelt werden». Надпись на титульном листе недельного выпуска «Исторических заметок» от 01.06.1706: *Cluver. Historische Anmerckungen*. S. 169.
- 608 По всей видимости, появление статей Клувера о каббале было в немалой степени инициировано выходом в свет в том же году книги И.Г. Вахтера «*Elucidarius Cabalisticus, Sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio*» (Romae [Amsterdam], 1706).
- 609 *Cluver. Historische Anmerckungen*. S. 165-166.
- 610 Точнее – «тот или иной сфирот». Автор явно не знает иврита, и потому использует множественное число «сфирот» для обозначения и множественного, и единственного числа.
- 611 *Cluver. Historische Anmerckungen*. S. 172-173.
- 612 См.: *Bibliotheca Philosophica Hermetica* (Amsterdam), Ms. 144-11: «*Æsch-Mezareph Liber Cabalístico-Chymicus. Authore R: Schimeon In Sohar seu Kabbala denudata...*».
- 613 *Cluver. Historische Anmerckungen*. S. 173.
- 614 «Эш мецареф», фрагм. 1. Эти слова приведены Клувером на латыни и точно соответствуют переводу из «*Kabbala Denudata*».
- 615 *Cluver. Historische Anmerckungen*. S. 173.
- 616 Клувер имеет в виду аллегорический рисунок на титульном листе недельного выпуска «*Historische Anmerckungen... XXII Woche. 1 Junii 1706*», в центре которого изображен алхимик с колбой в руках, обозначенной «*Regnum*» и «*Malcut*». См. иллюстрацию на вклейке.
- 617 *Ibid.*
- 618 Идея о том, что грехопадение и, следовательно, нарушение первоначальной гармонии, было связано с отделением последней сфиры Малхут от остальных сфирот (и прежде всего – от центральной сфиры Тиферет) встречается уже в *Zohare*. Сфирот были открыты Адаму в образе древа жизни (Тиферет) и древа познания (Малхут), но «вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы «жизни» и «познания»... Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине [т.е. Малхут], не признавая ее единства с другими сфирот. Тем самым он прервал поток жизни... и принес разделение и обособление в

- мир» (*Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 291). В начале XVIII в. эту идею повторяет И. Вахтер (*Wachter*. *Elucidarius cabalisticus*. S. 18), а вслед за ним – Лейбниц в «Теодицее» (см.: *Лейбниц*. Сочинения в 4 т. Т. 4. С. 374–375).
- 619 *Cluver*. *Historische Anmerckungen*. S. 173-174.
- 620 Распространенное в поздней нееврейской алхимии и масонских алхимических текстах обозначение первовещества как *Шамаим* (ивр. «небеса»), **שמים** – от «огонь» (**שן**) и «вода» (**מים**). См.: *Веллинг*. *Opus Mago-Cabbalisticum et Thosophicum* о начале, природе, свойствах и использовании Соли, Серы и Меркурия. С. 20-21.
- 621 *Cluver*. *Historische Anmerckungen*. S. 174-175.
- 622 *Ibid.* S. 175. О «каббале» Луллия см.: *Cabalistische oder geheime Algebraische Buchstabs-Rechnung des berühmten Alchymisten Raimundi Lullii // Historische Anmerckungen*. S. 180-183.
- 623 *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art...* Vol. 1. P. 46-47.
- 624 *Ibid.* P. 47-48.
- 625 См.: *D'Espagnet J. Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus // Manget. Bibliotheca Chemica Curiosa*. Т. II. P. 649-660. См. также: *Tried and tested: The appreciation of Hermetic and alchemical manuscripts from the 15<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries*. P. 45-46.
- 626 Как отмечает Уэсткотт в примечании к этой последней фразе, «A delightful example of mystification». – *Collectanea Hermetica* (ed. Wynn Westcott). Vol. 3. P. 31.
- 627 По всей видимости, он был сыном одного из основателей лондонской еврейской общины, Йосефа Когена де Азеведо. Во второй половине XVII – XVIII вв. род Азеведо занимал ключевые позиции в общине. См.: *Gaster*. *History of the Ancient Synagogue*. P. 131-141; *Hyamson*. *The Sephardim of England*. P. 93.
- 628 См.: *Scholem*. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 74.
- 629 *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art...* Vol. 1. P. 49-50.
- 630 *Ibid.* P. 50-51.
- 631 *Ibid.* P. 57-60. «...one worthy of this Science must be strictly Virtuous, leading a holy Life, or God will not prosper him» (p. 60).
- 632 *Ibid.* P. 70.
- 633 *Ibid.* P. 87.
- 634 *Moses Güldenes Kalb...* Frankfurt a.M., 1723 (1-я часть).
- 635 См., например: S. 77-83, 94-97, 143-145, 157-161 и др.
- 636 Насколько нам известно, «Золотой телец Моисея» до сих пор не стал объектом внимания ни одного исследователя. Он отсутствует во всех известных нам библиографиях сочинений по алхимии и «тайным наукам» и в каталогах крупнейших библиотек мира.
- 637 *Moses Güldenes Kalb*. S. 4-5.
- 638 *Ibid.* S. 14.
- 639 Как и вся книга, этот фрагмент написан на смеси немецкого, латыни и иврита: «...der Cabalist schreibet: **יח** connectitur cum **לכ**, das ist omne...». См.: *Moses Güldenes Kalb*. S. 84. Ср. также с. 94-95, где приводится фрагмент 15 «Эш мецареф» о свинце как *коль* (всё).

- 640 См.: *McIntosh*. The Rose Cross and the Age of Reason. P. 30-33. Рихтер был также автором известного розенкрейцерско-алхимического трактата «Die wahrhafte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Brüderschaft aus dem Orden des Gülden und Rosen-Creuzes» (Breslau, 1710).
- 641 Moses Güldenes Kalb. S. 130, 157-161.
- 642 *Wiener*. אור נגה Splendor Lucis, Oder Glantz des Lichts. Wien, 1745.
- 643 Ibid. S. 125-143.
- 644 В немецк. тексте : «... один весьма ученый автор по имени (sic!) “Эш мецареф” (ein sehr gelehrter Author, Nahmens אש מצרף (Esch Mezaref))».
- 645 Имеется в виду место во фрагм. 13 «Эш мецареф», где обсуждается алхимическое значение «львенка» (ивр. *gup*): «Ведь есть גור אריה, Детеныш Льва, как сказал Яаков [Иеһуде] в Быт. 49:9».
- 646 Достаточно трудно сказать, какой текст – ивритский или немецкий – можно рассматривать в качестве исходного; согласно автору книги, она написана на иврите, немецкий же представляет его комментированное изложение. Мы приводим перевод ивритского фрагмента. См.: Ibid. S. 73-76.
- 647 *Von Loen J.M.* Das Geheimnisse der Verwesung und Verbrennung aller Dinge. Frankfurt a.M., 1771. К сожалению, нам не удалось разыскать оригинальное немецкое издание этой книги. Мы пользовались русским масонским изданием: [И.М. фон Лён.] סוד ריקבון ושרפה или Разсуждение об ислтении и сожжении всех вещей... М., 1816. Эта книга была исключительно популярна среди русских масонов и сохранилось во многих рукописных копиях.
- 648 [И.М. фон Лён.] Разсуждение об ислтении и сожжении всех вещей. С. VII-VIII.
- 649 Там же. С. 110-111.
- 650 Там же. С. 111.
- 651 Там же. С. 157. Ср. с таблицей Виннера: אור נגה Splendor Lucis, Oder Glantz des Lichts. S. 126 («Tabula Sphirotica»).
- 652 *Ketmia Vere* [pseud.]. Der Compaß der Weisen, von einem Mitverwandten der inneren Verfassung der ächten und rechten Freymaurerei beschrieben. Berlin, Leipzig, 1779. Второе, более известное издание предпринято Адамом М. Биркхольцем в 1782 г. (...von Ada Mah Booz. Berlin, 1782).
- 653 *Ketmia Vere* [pseud.]. Der Compaß der Weisen, 1782. S. 31-32.
- 654 См.: *McIntosh*. The Rose Cross and the Age of Reason. P. 87-88.
- 655 См.: *Ketmia Vere* [pseud.]. Der Compaß der Weisen, 1782. S. 60, 67, 70, 203, 262, 363.
- 656 К сожалению, как отмечает и автор «Компаса мудрых» (S. 318), эти комментарии так и не были изданы; до сих пор их не удалось найти и в рукописи.
- 657 *Ketmia Vere* [pseud.]. Der Compaß der Weisen. S. 318.
- 658 *Idel*. Kabbalah: New Perspectives. P. 19-20.



## ПРИЛОЖЕНИЕ I

### ÆSCH MEZAREPH «ОГОНЬ ПЛАВИЛЬЩИКА»

Перевод выполнен по изданию:

[Ch. Knorr von Rosenroth]. *Kabbala Denudata. T. I, 1. Sulzbach, 1677.*

### ИЗ ГЛАВЫ 1

#### [Фрагмент 1. С. 116–118]

אֱלִישָׁע Элиша<sup>1</sup> – самый знаменитый пророк, пример естественной мудрости, презирующий [земное] богатство, как о том сообщает история об исцелении Наамана в 2 Цар. 5:6<sup>2</sup>; и потому он поистине богат, как о том сказано в *Пирке Авот*, гл. 4: «Кто же богатый? [Тот,] кто радуется доле своей»<sup>3</sup>. Ибо настоящий целитель нечистых металлов внешне богатства не показывает, но подобен скорее תהו, природе первичной, пустой и бесплотной; числовое же значение слова сего равно числу имени אֱלִישָׁע – 411. Ибо истинно сказано в *Бава Кама*, л. 71, 2: «Вещь, которая служит причиной богатства (такого как подлинная мудрость) – замена богатству»<sup>4</sup>. Потому учись очищать Наамана, приходящего с севера из Сирии<sup>5</sup>; и познай силы Иордана, который подобен יַאֲרֵד דִּינָן, реке Суда, с севера текущей<sup>6</sup>; и вспомни, что сказано в *Бава Батра* л. 25, кол. 2: «Кто хочет быть мудрым, живет на юге, а кто хочет разбогатеть, обратится к северу, и т.д.»<sup>7</sup>. Хотя там же р. Иешошуа бен Леви говорит: «Пусть он всегда проживает на юге, ибо когда он станет мудрым, одновременно он станет и богатым»<sup>8</sup>; как сказано в *Притч. 3:16*: “Долгоденствие в правой руке ее, богатство и слава в левой руке ее”<sup>9</sup>. А иного и не желай богатства.

Но знай, что тайны этой мудрости<sup>10</sup> по своей сути не отличаются от высших таинств каббалы: ибо каков смысл<sup>11</sup> заповедей в Святости, таков и в Нечистоте; и какие сфирот есть в [мире] Ацилут, они же – в [мире] Асия и, мало того, они же в том царстве, которое обычно именуется Минеральным; хотя величие их всегда

сильнее в высших [вещах]<sup>12</sup>. Таким образом, место Кетер занимает здесь Металлический Корень, который обладает тайной<sup>13</sup> природой, погруженной в великую тьму [сокрытия], и из него происходят все металлы: ибо таинственна природа [сфиры] Кетер и из нее эмануируют все остальные сфирот.

Место Хохма занимает свинец, и как Хохма следует за Кетер, так и он исходит непосредственно из металлического Корня и в других тайных уподоблениях<sup>14</sup> называется Отцом [всех] последующих природ<sup>15</sup>. Место Бина занимает олово из-за своих белых волос, похожих на [седину] стариков, и своего хруста, напоминающего о жесткости и строгом суде<sup>16</sup>. Под классом Хесед все Учителя каббалы подразумевают серебро из-за его прекрасного цвета и его использования.

После того, как мы рассмотрели вещества Белые, перейдем теперь к Красным. Прежде всего, под [классом] Гвура, согласно наиболее распространенным высказываниям каббалистов, помещается золото, которое связывается также с севером, [согласно] Иов. 37:22, не только из-за цвета, но жар его и Сера тому причиной<sup>17</sup>. Тиферет соотносится с железом, так как образ его – Муж Брани, согласно Исх. 15:3<sup>18</sup>; и носит оно имя Зеир Анпин<sup>19</sup> из-за скорого гнева своего, согласно Пс. 2, стих последний<sup>20</sup>. Нецах и Ход, два центра тела и хранилища семени<sup>21</sup>, суть место меди, андрогинной по своей природе; сходным образом, две колонны Храма Соломона, связанные с этими двумя аспектами<sup>22</sup>, были сделаны из меди, согласно 1 Цар. 7:15<sup>23</sup>. Йесод есть серебро живое<sup>24</sup>, которому дано прозвание «живое», дабы охарактеризовать его<sup>25</sup>; вода эта живая является основой всей природы и искусства металлического. [Сфире] Малхут же соответствует истинное снадобье<sup>26</sup> металлов, по многим причинам; ибо Малхут остальные природы представляет в [виде] метаморфоз золота и серебра, правого и левого, Суда и Милости. Обо всем этом мы будем подробно говорить в другом месте.

Таким образом, я передал тебе ключ для отпирания многих дверей закрытых, и отворил я [тебе] врата в глубочайшее святилище Природы<sup>27</sup>. И если кто-нибудь иначе все это расположил<sup>28</sup>, у меня с ним не будет никакого противоречия, ибо всё к единому стремится<sup>29</sup>. Ведь можно сказать, что трое Высших [сфирот] – это три источника вещей металлических: вода вязкая<sup>30</sup> – Кетер, соль – Хохма, сера – Бина<sup>31</sup>, по известным причинам. А семь низших [сфирот] также будут представлять семь металлов, а именно: Гдула

и Гвура – серебро и золото, Тиферет – железо, Нецах [и] Ход – олово и медь, Йесод – свинец, а Малхут будет Женщина металлическая, Луна Мудрецов, и поле<sup>32</sup>, в которое должны быть брошены семена тайных металлов, а именно – Вода золотая, имя которой содержится в Быт. 36:39<sup>33</sup>. Но знай, сын мой, что [в этих вещах] сокрыты такие тайны, которые не может высказать никакой язык человеческий; и потому я более *не погрешу языком своим, но замкну на замок уста свои*, [как сказано в] Пс. 39, 2<sup>34</sup>.

### [Фрагмент 2. С. 235–236]

גִּיחָזִי **Гехаз**<sup>35</sup>, *слуга Элиши*, [относится к] типу заурядных исследователей природы, которые хотя и приступают к *созерцанию* того, что в природе *на поверхности* и в глубине ее, но в [сокровенные] тайны ее не проникают<sup>36</sup>; потому они трудятся напрасно и вечно остаются слугами. Они дают советы о том, как добыть Сына Мудреца<sup>37</sup>, порождение которого невозможно для природы, [согласно] 2 Цар. 4:14<sup>38</sup>. Но сами они ни в чем не могут быть полезны для этого рождения (для которого требуется муж, подобный Элише). Ведь природа не раскрывает им свои тайны, ср[авни] со ст. 26, пренебрегает ими<sup>39</sup>, ст. 30, и не могут они [никого] воскресить к жизни, ст. 31<sup>40</sup>. Потому они и жадны, 5:20, и лживы, и обманщики к тому же, 22–25, и болтуны, сплетничающие о поступках других, 2 Цар. 8:4-5, и вместо богатства они навлекают на себя проказу, то есть болезни, презрение и бедность, 5:27<sup>41</sup>. Ибо слово גִּיחָזִי и слово לָפ, «непосвященный», «обычный»<sup>42</sup>, и т.д., имеют одно и то же числовое значение<sup>43</sup>.

## ИЗ ГЛАВЫ 2

### [Фрагмент 3. С. 227–228]

[К слову גְּבוּרָה, *сила, твердость, строгость, суровость*:]<sup>44</sup> Среди вещей металлических Гвура – это класс, к которому относится золото, в свою очередь обладающее [своей] Декадой<sup>45</sup>, так что его собственному Кетер соответствует כְּהֵם, золото исключительно [чистое и] благородное, в Песн. 5:11 относящееся к Голове<sup>46</sup>. [Сфигре] Хохма [соответствует] בְּצֵר, золото, как бы внутри укреплений

сокрытое, [согласно] Иов. 22:24-25, 36:19<sup>47</sup>. Бина соответствует קָהָר, [из] Притч. 8:10, [золото,] из земли выкопанное, имя которого указывает на [его] женскую [природу]<sup>48</sup>. Хесед [соответствует] זָהָב שְׁחוּט, золото кованое в 2 Пар. 9:5<sup>49</sup>, которое имеет аналогию с Нитью Хесед<sup>50</sup>. Гвура – это זָהָב, [золото] простое, которое с Севера приходит в Иов. 37:22<sup>51</sup>. Тиферет – это זָהָב מְפֹזֵז & פֶּזֶז, [см.] 1 Цар. 10:18, Пс. 21:4, Пс. 19:11, Дан. 10:5, ибо так сочетаются Тиферет и Малхут в Престоле, обложенном золотом, [в] 1 Цар 10:18, а также когда говорится «Сосуд золотой» в Иов 28:17, «Корона золотая», [в] Пс. 21:4, «Подножия золотые», [в] Песн. 5:15<sup>52</sup>. Нецах – это זָהָב סָגוּר, золото закрытое, в 1 Цар. 6:20-21, Иов. 28:15<sup>53</sup>, а именно, [предназначенное] для осеменения<sup>54</sup>. Ход – это זָהָב פְּרוּיָם, [в] 2 Пар. 3:6, 1 Цар. 6:20<sup>55</sup>, из-за сходства с кровью молодых быков; ибо вид этот с левой стороны краснеет<sup>56</sup>. Иесод – это זָהָב טוֹב, золото хорошее, в Быт. 2:12<sup>57</sup>, ведь этот вид называется добрым, подобно праведному человеку<sup>58</sup>. Малхут же זָהָב אֹפִיר, [в] Иов. 22:24, 1 Пар. 29:4, – ибо это название земли, прозванной так [от слова] пепел<sup>59</sup>.

#### **[Фрагмент 4. С. 301–305]**

[Книга *Эш-Мецареп* так пишет о слове זָהָב:] А сейчас введу я тебя в пещеру сокровенной материи<sup>60</sup> и покажу тебе сокровища Шелемии (Неем. 13:13)<sup>61</sup>, то есть совершенство камней (Исх. 27:6)<sup>62</sup>. Приди, взгляни! Многочисленны места, с которыми соотносится золото, а именно – это и Гвура, и Бина, и другие особые аспекты<sup>63</sup>, где тем или иным образом располагаются разновидности золота. Теперь же показываю я тебе природу золота в Тиферет. И здесь нет противоречия словам *Зоһара* или *Тиккуним*; ибо знай, что в этом месте подразумевается Тиферет ступени Гвура<sup>64</sup>. В сем есть великая тайна, поскольку Тиферет как правило включает в себя железо<sup>65</sup>, из которого мы и стремимся [получить] золото. И это есть שֶׁמֶשׁ, Солнце природы и искусства, малое число которого – 10<sup>66</sup>, символ всякого совершенства, число которого по гематрии также показывает тебе малое число того же градуса תְּפָאֵרֶת [Тиферет], и к нему же относится слово אֶתָּה в малом [его] исчислении<sup>67</sup>. Смешай же железо и глину (Дан. 2:33)<sup>68</sup>, и ты получишь основу высшего золота<sup>69</sup>. Это и есть то золото, к которому относится упоминание Тетраграмматона в Исх. 32:5<sup>70</sup>, в истории с тельцом, – каковое

надо измельчить и распылить в воде, [как сказано] там же, ст. 20<sup>71</sup>. И увидишь ты при этом семь видов золота, которые в Работе попеременно сменяют друг друга<sup>72</sup>.

А именно: 1. Золото обычное, которое следует называть **זָהָב** [золотом] простым<sup>73</sup>; это в самом деле настоящее золото, хотя его и нельзя ни выкопать из земли, ни огнем неистовым разрушить; оно живое, из вод исходящее, цветом же то черное, то золотисто-желтое, а зачастую и пестрое<sup>74</sup>, и в воду само по себе [обратно] уходящее. Его можно назвать также **זָהָב שְׁבֵא**,<sup>75</sup> как если бы ты сказал **שְׁבִי**, золото пленника, который недавно попал в плен и заключен в темнице своей, где пост длится сорок дней и ночей, так что ты не знаешь, что стало с ним (Исх. 32:1)<sup>76</sup>, ибо тогда ничто не воздействует [на него] извне<sup>77</sup>. Но затем возникает 2. **זָהָב שְׁחוּט**, золото как бы убитое и погибшее, ведь оно убивается и затем гниет и чернеет, подобно трупу<sup>78</sup>. И тогда оно находится под судом, и в нем самом властвуют оболочки<sup>79</sup>, и сила 42-х буквенного имени наполняет его в свое время<sup>80</sup>. Далее следует 3. **זָהָב אֹפִיר**, как если бы ты назвал [его] **אֹפֵר** [пепел], ведь становится оно пепельно-серого цвета<sup>81</sup>; время его определяют тебе 22 буквы алфавита. 4. Оно становится **זָהָב טוֹב** [золотом хорошим], поскольку хорошо оно уже для того, чтобы окрашивать, хотя и цветом не золота, но – серебра<sup>82</sup>. Его можно назвать **כֶּהָם** [чистое золото], именуемое так [согласно] Плач. 4:1<sup>83</sup>. Каким образом золото покрывается ржавчиной или краснотой, и [как] изменяется **הַכֶּהָם הַטוֹב**, хорошее серебро [?]. К сему относятся следующие слова Иов. 22:24: «и положи на **עָפָר** [прах]»<sup>84</sup>, – он хочет сказать [на] **עִפְרָת**, [на] «свинцу», – **בְּצֹר**, «серебро», т.е. вот это белесое золото. Ибо отсюда ты получишь серебро **בְּצוֹר**<sup>85</sup>, и когда оно будет «в состоянии камня», добавь [к нему] **נְחָלִים**, потоки вод металлических. И тогда получишь ты **אֹפִיר**, лучшее «золото офирское». И будешь иметь ты число великого имени **אֱהִיָּה**, ибо обретешь ты [все это] через 21 день<sup>86</sup>. Если в силах ты теперь открыть сокровищницу твою, открой, но дано будет тебе серебро лишь как камни, 1 Цар. 10:27<sup>87</sup>. Но если ты и в самом деле опытен, твое золото станет в дальнейшем: 5. **זָהָב סְגוּר**, золотом заключенным<sup>88</sup>, которое оставляется в темнице, в месте своего созревания, в глубинах земли мудрецов, в течение всего времени лежания Иехезкэля (Иез. 4:6)<sup>89</sup>. И [тогда] станет золото твое: 6. **יִרְקָק**, золотистым<sup>90</sup>, подобно **זָהָב פְּרוּיִם**. И это суть те

тридцать мужей в Суд. 14:29<sup>91</sup>, коих порази́л Самсон. Ибо [вслед за тем] получено будет 7. золото פַּז מִרְפָּז וְאוּרָז, [золото] усиленное, чтобы окрашивать и обрабатывать всё несовершенное<sup>93</sup>. Это тот קָרָרִיק<sup>94</sup>, та вещь острая, проникающая [внутри], которая, согласно Иов. 41:21<sup>95</sup>, «должна лежать на грязи», то есть, несовершенном [металле], имеющем כַּח, силу для становления золотом<sup>96</sup>, ведь числовые значения טִיט и כַּח равны<sup>97</sup>. «Волнует, как котел, пучину» тигля, «море» густых металлических вод «превращает в [кипящую] кастрюлю снадобий». «За ним» же «светится стезя»<sup>98</sup>.

Благословенно же имя Славы Царства Его во веки веков! Так пишу это я, слабый [и ничтожный человек]<sup>99</sup>, сообразно скудости понимания моего, с усердием искавший тайное ради исцеления созданий. Однако двигало мною то, о чем сказано в Зоһар Хаазину л. 145, с. 580<sup>100</sup> о служении врача, дабы не уклонялся я с пути благого и прямого, покуда не найду наилучшее лекарство. Сказано же там следующее:

«Написано во Второзаконии 32:10: “Нашел он его в стране пустынной и в хаосе воя пустыни; ограждал он его, опекал его”, и т.д. Совершенно верно, ибо заставил он все эти оболочки, чтобы кипели они<sup>101</sup>. Так написано в той Книге Картанея Врача<sup>102</sup>. Затем он извлекает из этого текста различные наблюдения, необходимые мудрому врачу, касательно ухода за больным, лежащим в комнате болезни, где узники царские (Быт. 39:20) могут поклоняться Господину Мира. Ибо когда пришел к нему опытный Врач, “нашел он его в стране пустынной и в хаосе воя пустыни”, которые как те болезни, которыми он поражен; и нашел он его в темнице царской.

На это можно возразить, что, поскольку Святой, благословен Он, повелел, чтобы он был захвачен [болезнью], человеку не дозволено лечить его. Но это не так, ведь говорит Давид в Пс. 41:2<sup>103</sup>, “Блажен тот, кто понимает (т.е. заботится о) лечении) нищего”<sup>104</sup>. Нищий же тот, кто лежит в доме болезни. И ежели мудр врач, Святой, благословен Он, осыпает его своими благословениями, ради того, кого он лечит. Этот врач находит его [т.е. больного] “в стране пустынной”, т. е., в месте болезни, где лежит он, “и в хаосе воя пустыни”, которые суть болезни, поразившие его. Что же должен он сделать для него? И т.д.<sup>105</sup>.

Сказал р. Элеазар: *“До сих пор мы ничего не слышали ни о Враче сем, ни о Книге этой, кроме того, что некогда рассказал мне один торговец, сам услышавший это от своего отца, – что в его время был некий Врач, который, завидев больного, сразу же говорил: ‘Вот этот будет жить, а этот умрет’. И о нем говорили, что был он мужем справедливым, правдивым, боящимся греха; и ежели кто не мог добыть то, что ему было надобно, он сам приобретал это и снабжал его этим. И говорили, что во всем мире не было такого мудреца, как он, и что он более совершал своими молитвами, чем руками. Когда же мы решили, что [человек сей] и был тем самым Врачом, торговец отвечал: ‘Действительно, Книга его в моих руках, ибо получил я ее по наследству от отца моего. И все сказанное в этой книге сокрыто в тайне Закона, и в ней находим мы глубокие тайны и многие лекарства<sup>106</sup>, о которых там же говорено, что не позволено применять их [никому], кроме того, кто боится греха и т.д.”*<sup>107</sup>.

Сказал р. Элеазар: *“Если Книга сия в твоих руках, одолжи ее мне”*. Он ответил: *“Я сделаю это, дабы показать тебе силу Святого Светоча”*. И слышали мы, сказал р. Элеазар: *“Книга сия была в моих руках в течение 12 месяцев, и открыли мы в ней светочи возвышенные и прекрасные, и т.д.”*, и многие виды лекарств обнаружили мы в ней, расположенные согласно предписаниям Закона, и тайны глубокие, и т.д., и сказали мы: *“Благословен Милосердный, наделяющий людей мудростью от высшей мудрости”*. Так сказано там<sup>108</sup>.

И все это побудило меня искать книги похожие, благие и тайные, и затем по благословению руки Бога моего открыл я то, о чем тебе сейчас сообщаю<sup>109</sup>. Каменя<sup>110</sup> же этого металла совершенно чудесная; ибо состоит она из шести раз по шесть ячеек, повсюду чудесным образом проявляя качество<sup>111</sup> буквы Вав<sup>112</sup>, то есть – Тифферет; и колонки и ряды все, сверху донизу, справа налево и от одного угла к другому, дают одну и ту же сумму. И ты можешь видоизменять одно и то же до бесконечности, и различные суммы всегда будут следовать этому принципу, так как малое их числовое значение всегда будет или троичным, или шестиричным, или девятиричным, т.е. 3, 6 и 9, и так далее, о чем я могу открыть тебе еще много всего. Добавлю также [один] пример, сумма которого [есть]

число 216 – [это сумма слова] אריה, нашего удивительного Льва, 14-ю разными способами [представленная], что соответствует числовому значению слова זהב, золото<sup>113</sup>.

יא	סג	ה	סז	סט	א
יג	כא	נג	נה	טו	נט
לז	כז	לא	כט	מה	מז
לה	לג	מג	מא	לג	כה
מט	נז	יט	יז	נא	כג
עא	ט	סה	ז	ג	סא

Посчитай и разбогатеи!

### Комментарий

Приведем числовую расшифровку этого квадрата:

11	63	5	67	69	1
13	21	53	55	15	59
37	27	31	29	45	47
35	33*	43	41	33	25
49	57	19	17	51	23
71	9	65	7	3	61

По всей видимости, во втором столбце четвертой строки в КД опечатка (отмечена знаком \*): вместо לג (числовое значение 33) должно быть לט (числ. знач. 39). Данная таблица (6x6; сумма 216) относится к Солнцу. Она не совпадает с таблицами у Агриппы Неттесгеймского, А. Кирхера и Ф. Барретта и с печатью Солнца у Парацельса (*Agrippa. La Philosophie Occulte ou La Magie. Vol. 1. P. 305; Kircher: Arithmologia. P. 69, 165-166;*



*Barrett. The Magus. Plate II; Парацельс. Магический Архидокс. С. 287*), сумма в которых равна 111-ти (см. также: *Бадж. Амулеты и суеверия. С. 308-309*). Это тем более интересно, что остальные 6 квадратов-камей «Эш мецареф» более или менее совпадают с квадратами Агриппы и Парацельса. Камею, идентичную нашей, опубликовал Бишофф: *Bischoff. Die Elemente der Kabbala. T. I. 2. S. 146* (Хотя она и отсутствует в специально посвященном магическим квадратам разделе его книги: *Bischoff. Mystik und Magie der Zahlen*).

### ИЗ ГЛАВЫ 3

#### [Фрагмент 5. С. 359–360.]

[К выражению **חֶסֶד טוֹבִים**, милости благие] *Хесед* в Царстве металлов есть, вне всякого сомнения, серебро, поскольку малое число слов **גְּדוּלָּה** и **סֵאמָא**, серебро, в Притч. 16:16, 17:3, а также **סִימָא**, Пс. 12:7, Иов. 28:1, одно и то же, равное 3<sup>114</sup>. Декаду сфирот этого *Хесед* получи из Исх. 38:17,19, где серебро в верхних частях колонн представляет *Кетер*<sup>115</sup>. *Хохма* же соотносится с серебром в Притч. 2:4, а *Бина* – в Притч. 16:16. *Гдула* проявляется в истории Авраама, где всегда служит примером серебра – Быт. 13:2; 23:15-16; 24:35,53. *Гвура* показана, когда изображается серебро в огне в Притч. 17:3; Числ. 31:22; Пс. 66:10; Притч. 27:21, Ис. 48:10; Иез. 22:22; Зах. 13:9, Мал. 3:3.<sup>116</sup> *Тиферет* – это грудь статуи [великана] у Дан. 2:32<sup>117</sup>. *Нецах* есть жила серебра в Иов. 28:1<sup>118</sup>. *Ход* суть трубы серебряные из Числ. 10:2<sup>119</sup>. *Йесод* обнаруживается в Притч. 10:20, а *Малхут* – в Пс. 12:7.<sup>120</sup> Камея этого металла представляет собой квадрат 9x9, и комбинации его дают одну и ту же сумму следующим образом:

לז	עח	ב <sup>1</sup>	ע	כא	סב	יג	נד	ה
ו	לח	עט	ל	כא <sup>2</sup>	כב	סג	יד	מו
חז <sup>3</sup>	ז	לט	פ	לא	עג <sup>4</sup>	כג	נה	טו
טז	תח <sup>5</sup>	ח	מ	פא	לב	סד <sup>6</sup>	כד	נו
נז	יז	מט	ט	מא	עג	לג	סה	כה
כו	נח	יח	נ	א	מב	עד	לד	סו
כג <sup>7</sup>	כז	נט	י	נא	ב	מג	עה	לה
לו	סח	יט	ס	יא	נב	ג	מד	עד <sup>8</sup>
עד <sup>9</sup>	כח	סט	כ	סא	יב	נג	ד	מה

Сумма этих комбинаций дает 369, а число малое есть 9, с которым также связаны и все [возможные] вариации, пусть даже будут их тысячи тысяч, потому что вечен *Хесед*, или Милость сия, Пс136:1.<sup>121</sup>

### Комментарий

Расшифровка камней:

37	78	11 <sup>1</sup>	70	21	62	13	54	5
6	38	79	30	21 <sup>2</sup>	22	63	14	46
15 <sup>3</sup>	7	39	80	31	73 <sup>4</sup>	23	55	15
16	408 <sup>5</sup>	8	40	81	32	65 <sup>6</sup>	24	56
57	17	49	9	41	73	33	65	25
26	58	18	50	1	42	74	34	66
23 <sup>7</sup>	27	59	10	51	2	43	75	35
36	68	19	60	11	52	3	44	74 <sup>8</sup>
74 <sup>9</sup>	28	69	20	61	12	53	4	45

Данная таблица (9x9; сумма 369; ср. *Bischoff*. *Mystik und Magie der Zahlen*, S. 60) относится к Луне; она совпадает с таблицами у Агриппы, Кирхера и Барретта (*Agrippa*. *La Philosophie Occulte ou La Magie*. P. 308; *Kircher*. *Arithmologia*. P. 72; *Barrett*. *The Magus*. Plate VI) и печатью Луны у Парацельса (*Парацельс*. *Магический Архидокс*. С. 293; ср. также *Бадж*. *Амулеты и суеверия*. С. 310), однако у Кнорра фон Розенрота она содержит 9 ошибок (опечаток), нарушающих структуру квадрата (сумма перестает равняться 369-ти). Для ее исправления следует внести следующие коррективы: 1. כט (числ. знач. 29); 2. עא (ч.з. 71); 3. מז (ч.з. 47); 4. עב (ч.з. 72); 5. מח (ч.з. 48 – вместо 408); 6. סד (ч.з. 64); 7. סז (ч.з. 67); 8. עו (ч.з. 76); 9. עז (ч.з. 77).

Таким образом, исправленная камее приобретает следующий вид:

לז	עח	כט	ע	כא	סב	יג	נד	ה
ו	לח	עט	ל	עא	כב	סג	יד	מו
מז	ז	לט	פ	לא	עב	כג	נה	טו
טז	מח	ח	מ	פא	לב	סד	כד	נו
נז	יז	מט	ט	מא	עג	לג	סה	כה
כו	נח	יח	נ	א	מב	עד	לד	סו
סז	כז	נט	י	נא	ב	מג	עה	לה
לו	סח	יט	ס	יא	נב	ג	מד	עו
עז	כח	סט	כ	סא	יב	נג	ד	מה

Приведем также схему соответствия упоминаний меди в Библии и сфирот (согласно данному фрагменту):

**Кетер**

Исх 38:17,19

**Бина**

Притч. 16:16

**Гвура**

Притч. 17:3;

Числ. 31:22;

Пс. 66:10;

Притч. 27:21;

Ис. 48:10;

Иез. 22:22;

Зах. 13:9;

Мал. 3:3

**Хохма**

Притч. 2:4

**Гдула**

Быт. 13:2,

23:15-16,

24:35,53

**Тиферет**

Дан. 2:32

**Ход**

Числ. 10:2

**Нецах**

Иов. 28:1

**Йесод**

Притч. 10:20

**Малхут,**

Пс. 12:7

**[Фрагмент 6. С. 483–485.]**

[К слову כֶּסֶף **Серебро:**]<sup>122</sup> В вещах металлических р. Мордехай так пишет о серебре<sup>123</sup>:

*«Следует взять красный минерал серебра [и] растереть его тончайше; затем смешать его 6 унций с половиной унции Лунной золы<sup>124</sup>; следует положить его в запечатанном фиале в песок<sup>125</sup>, включить первый, слабый огонь на 8 дней, пока не высохнет эта коренная влажность; на вторую неделю увеличить второй огонь*

на один градус; и на третью – еще сильнее, и на четвертую [еще сильнее], чтобы песок еще не был раскаленным, и все же он шипел, если брызнуть на него водой. И тогда в верхней части сосуда ты будешь иметь белое вещество, каковое есть Первоматерия [materia prima], мышьяк красильный<sup>126</sup>, живая вода металлов, которую все философы называют сухой [водой] и своим укусом<sup>127</sup>. И вот как она очищается.

R<sub>x</sub> [Рецепт:] Этот белый кристаллический сублимат следует растереть на мраморе с Лунной золой в равных частях; положить еще раз в запаянный фиал на песок; первую пару часов [я использую] слабый огонь, во вторую [пару] сильный, в третью [еще сильнее], и наконец я применяю очень сильный огонь, пока песок не зашипит; и вновь сублимируется наш мышьяк, испуская звездные лучи<sup>128</sup>. И поскольку его требуется много, увеличивай его [количество] так:

R<sub>x</sub> [Рецепт:] [Возьми] его же 6 унций и полуунции чистойшей лунной лиматуры<sup>129</sup> и сделай ааа. (амальгаму), которую следует переваривать в фиале, запечатанном в горячей золе до тех пор, пока вся Луна не растворится и не превратится в мышьяковую воду. Возьми полуунции сего приготовленного спирта [spiritus], впусти его в фиал запечатанный с горячей золой, и он поднимется и опустится; жар надо поддерживать до тех пор, пока он не перестанет потеть, но ляжет неподвижно на дно [и станет] цвета золы. Это вещество рыхлое, разложившееся. Возьми этого пепельного вещества одну часть и воды своей вышеупомянутой половину части, смешай, и пусть они пропотеют в сосуде, как прежде, что произойдет примерно через восемь дней. Итак, когда пепельная земля начнет белеть, вынь ее и дай ей пропитаться своей лунной водой пятью промываниями<sup>130</sup> и перевари [все это], как прежде. Затем в третий раз пропитай ее пятью унциями той же воды и коагулируй снова в течение восьми дней. Четвертая пропитка требует 7 унций лунной воды, и когда потение закончится, вся подготовка завершена. Теперь для белого делания<sup>131</sup>: возьми 21 драхму<sup>132</sup> сей белой земли, лунной воды 14 драхм, золы лунной чистойшей 10 драхм; смешай их на мраморе и коагулируй [до тех пор], пока они не затвердеют. Пропитай их тремя частями их собственной воды, пока вся жидкость эта не всосется; и повторяй все

*это до тех пор, пока она не будет струиться без дыма по раскаленной медной пластинке: и ты получишь Тинктуру для Белого, [количество] которой ты можешь увеличить вышеописанным способом.*

*Для Красного применяется зола Солнца<sup>133</sup> и более сильный огонь; эта работа потребует примерно 4 месяца»<sup>134</sup>.*

Так [говорит] он. Сравни же с этим писания арабского философа, в которых он подробно говорит о мышьяковистом веществе.<sup>135</sup>

### **[Фрагмент 7. С. 206–208]**

[К слову ברזל **Железо**:] В естественной науке этот металл представляет собой срединную линию, простирающуюся от одного конца до другого<sup>136</sup>. Это тот муж и жених, без которого не забеременеет дева. Он есть Солнце мудрых, без которого Луна навсегда останется во тьме. Кто узнал его лучи, трудится днем, прочие же ищут наощупь в ночи. [Слово פרזלא<sup>137</sup>, малое число которого – 12, имеет то же значение, что и имя того кровожадного зверя רוב, медведь, чье число также 12<sup>138</sup>. И это есть тот таинственный [зверь], что описан в Дан. 7:5: «И вот еще зверь второй, похожий на медведя, стоял прислонясь к первому, и три клыка во рту у него, между зубами его: ему сказано так: Встань и ешь мяса живого». Смысл сего в том, что при организации царства металлов второе место следует отвести железу, [у] которого в устье или отверстии, находящемся в земляном сосуде<sup>139</sup>, вырастут три металлических шлага из белесого его [вещества]. Пусть поедает же оно [т.е. железо] плоть, בשר, малое число которой есть 7, т.е., פוך, сурьму, малое число которой также 7<sup>140</sup>. И притом много плоти, так как пропорциональное количество его больше, чем у той [т.е. сурьмы], – причем какое [отношение] есть у פוך [сурьмы], т. е. [числа] 106, к ברזל [железу], т.е. [числу] 239, такое же будет и у железа к Пух<sup>141</sup>. Познай же плоть Льва, который есть первое животное: у него крылья орлиные, [но] сам он [при этом] слишком летуч, и теперь они будут оторваны и он будет приподнят, а также, [благодаря] очищению, отделен от земли или металлических шлаков и поставлен на ноги, т.е., в конусе<sup>142</sup> приобретет твердость, подобно тому человеку, кто поднял взор свой и воссиял – [т.е.] Моше (Моисею)<sup>143</sup>, ведь [слова] אנוש [человек] и מושה [Моше] в полном

написании по гематрии [составляют] 351. *И сердце*, – т.е. железо, поскольку [слова] לב [сердце] и ברזל [железо] имеют малые числа 5, – *человеческое*, то есть Тиферет минеральная, дано ему [будет].<sup>144</sup> Ведь и имя звезды, сюда относящееся, есть אֶדוֹם [Эдом]<sup>145</sup>, что соответствует человеку рыжему<sup>146</sup>.

Сделав это, надо принять третьего зверя, который подобен Барсу<sup>147</sup>: а именно, [это] Вода, [которая] не намачивает, Иордан мудрецов; ведь [слова] נַמְרָא, Барс, и יַרְדֵּן (Йарден, т.е. Иордан) в своих малых числах дают одну и ту же сумму, а именно, 12. Такова же и быстрота воды его, почему он весьма походит на барса. *И на спине его четыре птичьих крыла*; четыре крыла есть две птицы, которые перьями [крыл] своих раздражают этого зверя<sup>148</sup>, чтобы он мог напасть и сражаться с медведем и львом. Хотя и сам по себе он достаточно летуч, ядовит и едок, подобно крылатому змею и василиску. *И четыре головы у зверя*; под этими словами понимаются четыре природы, сокрытые в его составе, то есть белое, красное, зеленое и водянистое. *И владычество дано ему над прочими зверями*, а именно – львом и медведем, дабы победил он их и извлек их густую [и клейкую] кровь. Ибо из всех них образуется [еще] один зверь, четвертый, [из] ст. 7, который *страшен, крепко сложен и весьма силен*<sup>149</sup>. Ибо производит<sup>150</sup> он такой дым, что возникает опасность для жизни, если происходит сие в недолжное время и в недолжном месте. *У него большие железные зубы*, ибо это одна из частей и [одно из] веществ, его составляющих. *Пожирает и сокрушает* он себя самого и других, *и останки попирает ногами своими*; то есть, он – натура столь неистовая, что лишь после многих разрушений и попраний он как бы утихомиривается. *И десять рогов у него*. Ибо он обладает природой всех перечисленных металлов<sup>151</sup>. *Малый рог*, и т.д.<sup>152</sup>, ибо из него извлекается тот малый Царь, что имеет природу Тиферет, каковая [есть природа] человеческая, но [относящаяся к природе] части (т.е. сферы) Гвура; ибо он есть то золото, которое преобладает в Делании мудрых. До сих пор [говорилось о вещах] подготовительных, а ныне *убит зверь, и тело его сокрушено и отдано на сожжение огню*, и т.д. [Дан. 7:11]. Ибо далее следует само управление огнем<sup>153</sup>, о котором – в другом месте; я намеревался объяснить это на примере меча знаменитого Наамана, [имя] которого выражается этим именем [т.е. ברזל]<sup>154</sup>.

[Фрагмент 8. С. 683–684.]

[К слову **רומח Копье:**] В истории металлических веществ сюда относится рассказ о Пинхасе в Числ. 25:7<sup>155</sup>, в котором под прелюбодеями подразумеваются Сера мужская (мышьяковистая) и вода сухая, неправильным образом смешанные в минерале<sup>156</sup>. Под копьем же Пинхаса [понимается] сила железа, действующая в веществе, чтобы очистить его от грязи; железом сим не только совершенно убивается это мужское<sup>157</sup>, но и наконец само женское умерщвляется, так что вполне уместно провести здесь сравнение с чудом Пинхаса. Смотри Таргум, h.l.<sup>158</sup>. Ибо природа железа удивительна, о чем говорит и Каменя его, которая такова:

ג	כ	ז	כד	יא
טז	ח	כה	יב	ד
ט	כא	יג	ה	יז
כב	יד	א	יח	י
טו	ב	יט	ו	כג

Здесь число **ח** и квадрат его **כה**<sup>159</sup> обозначает женскую природу, которая исправляется этим металлом.

**Комментарий**

Приведем расшифровку этого квадрата:

11	24	7	20	3
4	12	25	8	16
17	5	13	21	9
10	18	1	14	22
23	6	19	2	15



Данная таблица (5x5, сумма 65; ср. *Bischoff. Mystik und Magie der Zahlen*, S. 59) относится к Марсу; число 65 – числовое значение имени אֲדֹנַי (Адонай); таблица совпадает с таковыми у Агриппы (*Agrippa. La Philosophie Occulte ou La Magie*. P. 305), Кирхера (*Kircher. Arithmologia*. P. 68), Барретта (*Barrett. The Magus. Plate I*) и Баджа (*Бадж. Амулеты и суеврия*. С. 308); у Парацельса печать Марса содержит те же цифры, но в другом порядке (*Парацельс. Магический Архидокс*. С. 284):

## ИЗ ГЛАВЫ 4

### [Фрагмент 9. С. 185–186.]

[בדיל Олово:] В естественной науке металл этот применяется [сравнительно] мало; ибо как получается он отделением (a separando), так и вещество его остается отделенным (separata) от Универсального лекарства. Из планет к нему относится Цедек (Юпитер), белая блуждающая звезда, которую язычники называли именем идолопоклонническим [из числа тех имен,] упоминание которых запрещено в Исх. 23:13 и решительное искоренение которых обещано в Ос. 2:17 и Зах. 13:2.<sup>160</sup>

Из зверей к нему относится не лучшая аллегория, чем та, которую получил он из-за хрюканья<sup>161</sup> своего; называется он חזיר מיער – *Вепрь лесной* из Пс. 80:14, число которого – 545 – не только образовано из пяти раз по 109, но и числом своим меньшим равняется 5, как и имя צדק [имеет число] 194, сумма цифр которого есть 14, а их [сумма] еще раз равно 5 – [числу], которое, если взять его дважды, есть 10, малое число слова בדיל<sup>162</sup>, образованное из числа 46<sup>162</sup>. Пять же десятков соответствуют пятидесяти вратам [сфиры] Бина<sup>163</sup> и первой букве сфиры Нецах<sup>164</sup>, каковые и суть те сфиротические классы, к коим относится этот металл. В отдельных трансмутациях серная природа этого [вещества] проявляется не сама по себе, но вместе с остальными серами; в особенности [серы] красных металлов<sup>165</sup> превращают густую воду<sup>166</sup>, должным образом устрешенную<sup>167</sup>, в золото. Как и серебро, ежели ввести в него живое серебро, очищается, [обретая] природу тонкой воды<sup>168</sup>, что, между прочим, весьма легко делается при помощи олова. Природа же его, липкая и водянистая, также может быть усовершенствована в золото, если его с золотой окалиной распылить в течение

десяти дней, [постепенно пропуская] через все степени огня, и если бросать его в расплавленное золото в форме маленьких шариков, – что научен я делать и с серебром. [Но] поскольку *нет мудреца, кроме обладающего опытом*<sup>169</sup>, ничего не добавлю я более [к сказанному]. Тот, кто мудр, может исправлять вещества и там, где они несовершенны, помогать им посредством экспериментов.

**[Фрагмент 10. С. 676–677.]**

קסטרא<sup>170</sup> Олово. См. בריל. Камея его такова:

ד	יד	טו	א
ט	ז	ו	יב
ה	יא	י	ח
טז	ב	ג	יג

Число, получаемое от любой стороны, есть [число слова] לל<sup>171</sup>, символизирующего бедность [скудость] и малоценность этого металла в работах с металлами.

**Комментарий**

Расшифровка квадрата:

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

Данная таблица (4x4; сумма 34; ср. *Bischoff*. *Mystik und Magie der Zahlen*, S. 73) относится к Юпитеру. Она совпадает с таблицами Агриппы (*Agrippa*. *La Philosophie Occulte ou La Magie*. Т. 1. Р. 304), Кирхера (*Kircher*. *Arithmologia*. Р. 66), Барретта (*Barrett*. *The Magus*. Plate I), а также с квадратом у Дэйвиса-Френкеля (*Дейвис*, *Френкель*. ha-камеа ha-иври, микраи-рфуи-клали. С. 14); у Парацельса печать Юпитера содержит те же цифры, но в другом порядке (*Парацельс*. *Магический Архидокс*. С. 282). Как отмечает Бадж, выгравированный на коралле, этот квадрат защищал владельца от колдовства (*Бадж*. *Амулеты и суеверия*. С. 308). Отметим также, что сумма всех чисел этого квадрата – 136 – соответствует гематрии имени ангела Йофиэля и демона Самаэля, которые в практической каббале связаны с Юпитером.

## ИЗ ГЛАВЫ 5

### [Фрагмент 11. С. 271–273.]

[К слову **קוץ**, **Величие**:] В Мудрости природы **קוץ** (Ход) – это класс меди; ибо цвет ее выражает природу [сфиры] Гвура, которой обладает эта сфера<sup>172</sup>; медь использовалась для [изготовления] инструментов восхваления и музыки<sup>173</sup>, I Пар. 15:19, а в войне применялись луки медные, 2 Сам. 22:35, Иов. 20:24 и т.п., I Сам. 17:5,6,38.<sup>174</sup> Но как и Ход змеюю опоясан, так и слово **קוץ**, медь имеет тот же корень, что и **זנב**, змея; и семьдесят талантов меди пожертвованной в Исх. 38:29<sup>175</sup> представляют 70 властителей. Ибо место это окружено наибольшей силой оболочек<sup>176</sup>; а потому Ход есть степень пророческого представления<sup>177</sup>, ибо от корня **קוץ** происходит [слово] **קושיים** [магические] заклинания в Числ. 23:23, 24:1<sup>178</sup>. Тот, кто хочет точнее [и глубже] понять это, [увидит, что] Ход обладает своей собственной, особой декадой, и в истории меди он легко сможет вывести декаду из Закона<sup>179</sup>. Ведь разве всю эту пожертвованную медь, из которой затем они изготовили принадлежности для жертвенника, Исх. 38:29, нельзя соотнести со [сфирой] Кетер, из которой происходят все остальные [сфиротические] уровни<sup>180</sup>? Разве умывальник медный, Исх. 30:18, не соответствует природе [сфиры] Хохма, истечение из которой нисходит на все то, что находится ниже? Подножие же его, также медное, есть Бина: ибо в ней обитает Хохма<sup>181</sup>. Затем жертвенник

медный, Исх. 27:2, со снаряжением его, соответствует шести конечностям; ибо два шеста – там же, ст. 6 – медью покрытые, суть две руки<sup>182</sup>, Гдула и Гвура; корпус самого жертвенника – Тиферет; четыре кольца медных – там же, ст. 4 – справа и слева – Нецах и Ход, а сетка медная, находящаяся в основании – Иесод<sup>183</sup>. А если говоришь ты, что Жертвенник соответствует [сфире] Малхут, согласно практически общему мнению, что Жертвенник этот представляет понятие женское<sup>184</sup> – я отвечаю: это соответствие справедливо согласно общему разделению Жертвенника и Храма. Но среди особых, специфических классов меди, где все, что было прежде, склоняется к женскому, и Тиферет, понятие мужское, будет не столь неуместным<sup>185</sup>: ибо есть еще и אַדְנִי, подножия медные в Исх. 26:37, 27:10<sup>186</sup>, которые [представляют собой] как бы нижнюю часть Скинии и достоверно имеют природу Малхут<sup>187</sup>. Тот, кто хочет глубже проникнуть в эту тайну, легко может продолжить рассуждение: но мудрый поймет основное и в немногом. Все удивительные Камеи, относящиеся к классу меди, содержат сетки квадратов из семи [рядов], в которых все столбцы – вертикальные, горизонтальные и диагональные – дают одну и ту же сумму; число же комбинаций в них бесчисленно; v.g.

כב	מז	טז	מא	י	לה	ד
ה	כג	מח	יז	מב	יא	כט
ל	ו	כד	מט	יח	לו	יב
יג	לא	ז	כה	מג	יט	לז
לח	יד	לב	א	כו	מד	כ
כא	לט	ח	לג	ב	כז	מה
מו	טו	מ	ט	לד	ג	כח

Все столбцы ее или классы соответствуют сумме [слова] צפּה<sup>188</sup>, как показано выше; ведь сперва первая [колонка], а именно 4.29.12.37.20.45.28. дают 175, а также остальные, вплоть до са-

мой левой. Точно так же и верхний уровень 22 (как знак тайны 22-х букв) 47. 16. 41. 10. 35. 4 (как знак тайны Тетраграмматона), и так все [горизонтальные слои] вплоть до самого низа. Наконец, в поперечном направлении от угла между Востоком и Югом и до угла между Западом и Севером: 4.11.18.25.32.39.46 суть 175, и от угла между Востоком и Севером и до угла между Западом и Югом: 22.23.24.25.26.27.28 равным образом суть 175; а потому созерцай все это, и ты увидишь глубочайшую Бездну; если не предпочитаешь ты намекать на покровы<sup>189</sup>, для которых была использована медь в Исх 27:2,6 и т.д. Так, если пренебречь [буквой] **⌘** и начало будет с [буквы] **⌚**, явится тебе в сумме [слово] **⌚⌚⌚** из 1 Сам 14:4, написанное неправильно<sup>190</sup>. Если ты начинаешь с **⌚**, будешь иметь ты одинаковые суммы числа 189, если с **⌚** – 206, если с **⌚** – 213, и так далее, и будут они, восходя по септенеру, превосходить друг друга. И даже если разместишь ты числа со скачком, **⌘** и **⌚** и **⌚** и **⌚** и **⌚**, и т.д., откуда бы ты ни начал, будешь наблюдать лишь то же самое соотношение (пропорцию). А равно **⌘** и **⌚** и **⌚** и **⌚** и **⌚**, и т.д. А равно **⌘**, **⌚**, и **⌚**, и **⌚**, и всегда сетка этого септенера во всех комбинациях даст тебе одну и ту же сумму. Применение ее (т.е. камеи) смогу объяснить я тебе далее, в другом месте.

### Комментарий

Расшифровка квадрата:

22	47	16	41	10	35	4
5	23	48	17	42	11	29
30	6	24	49	18	36	12
13	31	7	25	43	19	37
38	14	32	1	26	44	20
21	39	8	33	2	27	45
46	15	40	9	34	3	28

Данный квадрат (7x7; сумма 175; ср. *Bischoff E. Mystik und Magie der Zahlen*, S. 60) относится к Венере; он совпадает с квадратами Агриппы (*Agrippa H.C. La Philosophie Occulte ou La Magie*. Т. 1. Р. 306), Кирхера (*Kircher A. Arithmologia*. Р. 70), Барретта (*Barrett F. The Magus*. Plate II), и печатью Венеры Парацельса (*Парацельс Т. Магический Архидокс*. С. 288), а также квадратом у Баджа (*Бадж У. Амулеты и суеверия*. С. 309). Среди интересных особенностей данного квадрата можно отметить, что диагональ, исходящая из левого верхнего угла, представлена сочетаниями буквы *каф* и букв от *бет* до *хет*, т.е. числами от 22 до 28; диагональ же из правого верхнего угла, которая начинается с буквы *далет* (числовое значение 4), образуется сочетаниями букв, числовые значения которых отличаются на 7: 4+7=11, 11+7=18 и т.д. до 46. Кроме того, если читать квадрат построчно слева направо (начиная с левого верхнего угла), то числовое значение последнего буквосочетания каждой строки на единицу меньше такового у первого буквосочетания следующей строки: 4-5; 29-30; 12-13; 37-38; 20-21; 45-46. То же самое верно и в том случае, если читать квадрат сверху вниз (начиная с того же левого верхнего угла): 46-47 и т.д.

### [Фрагмент 12. С. 570.]

[נחשת, Медь:]<sup>191</sup> Среди планет ей [т.е. меди] соответствует נוגה, Венера; [это] необходимый материал для усиления металлического *блеска*, причем имеющий скорее мужские свойства, нежели женские<sup>192</sup>. Но не впадай в заблуждение, полагая, что блеск [этот] обещает тебе белый цвет, который подразумевается словом *Нога*<sup>193</sup>; Ход должен и получить истечение Гвурическое, и породить [его]<sup>194</sup>. О, сколь велика тайна сия! Потому учись возносить в вышину того змея, который называется *Нэхуштан*, 2 Цар. 18:4<sup>195</sup>, если хочешь ты исцелять природы больные и немощные, по примеру Моисея.

## ИЗ ГЛАВЫ 6

### [Фрагмент 13. С. 151–152.]

[К слову לריה, Лев, который есть *Хесед*:] В естественной науке имя לריה применяется различным образом.

1. Ведь есть גִּיר אַרְיָה, *Детеныш Льва*, как сказал Яков [Иехуде] в Быт. 49:9<sup>196</sup>. Слово это, גִּיר, детеныш, соответствует числу 209, и если добавишь ты само слово, будет 210, каковое есть число слова נַעֲמָן, т.е. Нааман, военачальник Царя Сирийского Арама в 2 Цар. 5:1, под которым аллегорически понимается вещество Металлического Снадобья, семижды в Иордане очищаемое, которое многие изучающие вещи металлические называют [именем] *Гур*.

2. Для лучшего понимания употреби ты малое число слова נַעֲמָן, т.е. 21, которое соответствует числу имени *Кетер*, равному אָהִיָּא, 21<sup>197</sup>.

3. Число [имени] נַעֲמָן вместе с самим этим словом<sup>198</sup> есть 211 и соответствует другому имени Льва, а именно – אַרְיָ = 211.

4. Ведь и число [слова] אַרְיָה, лев, соответствует [числу] первого слова в удивительной истории в 2 Цар 5:1, נַעֲמָן, *И Нааман*; составляет же оно 216<sup>199</sup>.

5. Более того, числа, которые соответствуют словам כַּפִּיר, *Молодой лев*, и יָרֵק, зеленый цвет, одинаковы и равны 310<sup>200</sup>. Ведь известно в таинствах металлических, что в самом начале находится тайна Льва зеленого цвета, которого мы называем Зеленым Львом<sup>201</sup>; и не думай, прошу тебя, что называется он так по какой-либо иной причине, кроме цвета своего. Если не будет вещество твое зеленым не только в том своем промежуточном состоянии, перед тем, как оно в воду возвращается<sup>202</sup>, но также и в дальнейшем, когда из него будет сделана золотая вода, – помни, что [в этом случае] необходимо исправить твой сухой Универсальный процесс.

6. Далее следуют львы, имена которых таковы: לְבִיאָ – лъвица; согласно Иов. 4:11, *Дети лъвицы засеиваются*; Йез. 19:2, *Лъвица, мать твоя, между лъвами возлежала*; Наум. 2:12, *Лъвица там, & ст. 13, Лев, задушающий для лъвиц своих*. Также и [имя] לִישׁ, обозначающее льва отважного, с длинной и чистой шерстью<sup>203</sup>, как сказано в Притч. 30:30: *Лев сильнейший между животными*. Два этих имени в своих малых числах связаны с семеркой: а именно, לְבִיאָ содержит [число] 43, [сумма цифр] которого есть 7, и לִישׁ, 340, также дает 7. Им соответствует слово פִּוּךְ, «сурьма», сумма которого – 106, а малое число – 7; и ничего не может быть яснее, особенно если посмотреть на прозвища этого минерала, когда он называется Волосатым слугой, или Длинногривым, а также Рыжим (Красногривым) и подобными именами.

7. Льву дается также [еще одно] имя, согласно Учителям в [трактате] *Sanhedrin*, гл. 11, л. 95, кол. 1<sup>204</sup>, а именно – שִׁחֲרִי, [слово], которое использовано также в Таргуме к Пс. 17:12; его число есть 398, а малое число – 2<sup>205</sup>. То же число имеет также и слово халдейское צְרִידָא (в Таргуме к 2 Цар. 3:30, Иер. 4:30, слово это используется вместо ивритского פִּינֵי, сурьма)<sup>206</sup>, а именно – число 109, которое вместе со всем словом есть 110, а малое его число – 2.

8. Наконец, встречается имя Льва черного, а именно – שְׁחָל, число которого 338, малое число – 5. Возьми же еще малое число слова נִעְמָךְ, которое есть 3, и малое число халдейского слова פְּרִזֹּל, железо, которое есть 2, и ты получишь 5.

9. Имя красного Льва произносится זָהָב, золото; и не только малые значения слов לְבִיא וְיֵשׁ לֵישׁ составляют 14 – число, которое имеет слово זָהָב, – но также и малое число слова זָהָב есть 5, а это – число שְׁחָל, как я только что сказал<sup>207</sup>. Под этим обозначением следует разуметь золото или уже умерщвленное, или только что извлеченное из рудника [Кладезя] Мудрецов, – черного цвета, но потенциально красного.

#### [Фрагмент 14. С. 345–346.]

[К слову כַּמְח, **Мудрость**.] В учении о металлах *Хохма* есть ступень (*gradus*) свинца, или примордиальной Соли (*Salis primordialis*), в которой сокрыт Свинец Мудрецов. Почему же столь возвышенное место отводится именно свинцу, металлу столь невзрачному<sup>208</sup>, который столь редко упоминается в Писании? Но здесь и кроется мудрость. Обе ступени хранятся в глубокой тайне, а потому так мало слов сказано о нем [в Писании]. И все же здесь (т.е. в Библии) имеется<sup>209</sup> некое количество его собственных сфирот. Не правда ли, то, о чем в Зах. 5:7 сказано: *Талант свинца поднялся*<sup>210</sup> и в высоту унесся, может представлять ступень Кетер? А то, что там же, в ст. 8, называется *камнем свинцовым*<sup>211</sup>, представляет образ буквы<sup>212</sup> *Йод*, каковая есть в [сфире] *Хохма*. Далее, в Иез. 27:12 свинец относится к месту собрания, которое есть Бина<sup>213</sup>. И в Амос. 7:7 [слово] אֲנָךְ, «отвес свинцовый», означает Нить Хесед, т.к. [слово] אֲנָךְ, посчитанное вместе с самим словом, равно 72, числу חֶסֶד<sup>214</sup>. В Числ. 31:22 же свинец перечисляется среди тех [веществ], которые выносят огонь, [и он] будет [соответствовать]



Гвура<sup>215</sup>. В Иов. 19:24 же, резец железный и свинец объединяются вместе – откуда получаешь ты Тиферет, писца<sup>216</sup>. Что же такое в Иез. 22:18,20 печь испытания, или милости, и печь суда, в которых также [есть] свинец<sup>217</sup>? Это именно Нецах и Ход, ибо от них должен изливаться поток серебряный. И у Иер. 6:29 плавильный тигель испытательный<sup>218</sup>, из которого ожидается [получение] хорошего серебра через свинец, – не тот ли это, кто праведен и дает оправдание, [т.е. сфира] Йесод<sup>219</sup>? Если же ищешь ты дно морское, посмотри стих 15:10 в Книге Исход, где упоминается Малхут<sup>220</sup>. Это то самое Море Красное, из которого можно извлечь Соль Мудрости и по которому корабли Шломо (Соломона) возили золото<sup>221</sup>.

### Комментарий

Из данного фрагмента можно вывести следующую схему соответствия упоминаний разновидностей свинца в Библии классам сфирот:

*Кетер* – Зах. 5:7; *Хохма* – Зах. 5:8; *Бина* – Иез. 27:12; *Хесед* – Ам. 7:7; *Гвура* – Числ. 21:22; *Тиферет* – Иов. 19:24; *Нецах*, *Ход* – Иез. 22:18,20; *Иесод* – Иер. 6:29; *Малхут* – Исх. 15:10.

### [Фрагмент 15. С. 625–626.]

**לַפְרָט, Свинец.** В учении о вещах природных [металл сей] относится к Мудрости (т.е. Хохма), ибо великое сокровище Мудрости скрывается в нем. И к нему относится фраза из Притч. 3:19: *В Мудрости Господь основал землю*<sup>222</sup>: я имею в виду землю, о которой [сказано у] Иова 28:6: *Каковыя суть песчинки золота*. Здесь следует выделить слово **לַפְרָט**<sup>223</sup>. Свинец сей называется мистическим именем **כָּל**, «всё», так как в нем сокрыта система всего сущего<sup>224</sup>. Ибо фигура его внизу имеет круг, знак всеобщего совершенства, а над ним – четыре *далет*'а, углы которых сходятся в одну точку, – дабы знал ты, что в нем скрываются все четвертичности, и четвертичности четвертичностей, обращаешься ли ты к элементам, или скорлупам, или буквам, или мирам<sup>225</sup>. В этом Свинце Мудрецов сокрыты четыре *элемента*, а именно: *огонь*, или Сера Философов; *воздух*, разделяющий воды; *вода* сухая; и *земля* удивительной соли<sup>226</sup>. В нем же сокрыты четыре скорлупы, описанные в Иез. 1:4, ибо при приготовлении его тебе встретятся и ветер бурный, и облако великое,

и огонь сверкающий, пока не появится наконец сияние желанное<sup>227</sup>. Перед тобой является здесь натуральная сфера Тетраграмматона и металл ее, и в труде своем пройдешь ты постепенно и естественно все четыре *мира*, ибо после *делания* и *формирования*, требующих достаточно больших усилий, тебе будет уготовано такое *творение* [поистине] чудесное, после которого получишь ты *эманацию* желанного естественного света<sup>228</sup>. И следует особо отметить, что слово כּל, число которого есть 50, в пятнадцать раз умноженное, согласно числу Имени Святого в сфере, отмеченной Мудростью, дает число слова עפרת, а именно – 750<sup>229</sup>. Камень же этого металла также весьма удивительна; в ней [содержится] число 15 имени יח в квадрате из девяти ячеек, потому что о девятой сфере говорим мы<sup>230</sup>, и во всех колонках вертикальных, горизонтальных и диагональных; все это выглядит следующим образом:

ד	ט	ב
ג	ה	ז
ח	א	ו

Ему [свинцу] соответствует планета *Шабтай*, именуемая также Покоем: ибо в этом аспекте встречаешь ты покой наижеланнейший. И если сочтешь ты число сих слов: להב שבתאי, т.е. острое или блеск Сатурна, получишь ты число слова עפרת, или свинец<sup>231</sup>.

### Комментарий

Расшифровка квадрата:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Данная таблица (3x3; сумма 15; ср. *Bischoff E. Mystik und Magie der Zahlen*, S. 57-58) относится к Сатурну. Она совпадает с таблицей Агриппы (*Agrippa H.C. La Philosophie Occulte ou La Magie*. Т. 1. P. 304), Кирхера (*Kircher A. Arithmologia*. P. 66), Барретта (*Barrett F. The Magus*. Plate I) и Баджа (*Бадж У. Амулеты и суеверия*. С. 307) и печатью Сатурна Парацельса (*Парацельс Т. Магический Архидокс*. С. 280), а также с квадратом, приведенным у Дэйвиса-Френкеля (*Дейвис Э., Френкель Д.А. ha-камеа ha-иври, микраи-рфуи-клали*. С. 14). Излишне отмечать, что она содержит первые 9 букв еврейского алфавита (от *алеф* до *тет*) и соответствует Божьему имени *hy*. Как отмечает Бадж, при использовании в качестве амулета, этот квадрат вырезали на свинцовой пластине (*Бадж У. Амулеты и суеверия*. С. 307). Ср. *Шалом бен Авраам Кетер* (сост.). Сэфер нахаш ha-нэхошет. Иерусалим, 1990. С. 253.

## ИЗ ГЛАВЫ 7

### [Фрагмент 16. С. 441–443.]

[К слову **יָסוּד**, *Основание*:] В вещах природных *Йесод* обозначает живое серебро, ибо оно есть основа всего искусства трансмутации<sup>232</sup>. И точно так же, как имя **לֶסֶד** подразумевает природу серебра, поскольку оба они относятся к классу *Хесед* (но в данном случае к низшему *Хесед*, [т.е.] *Йесод*)<sup>233</sup>, так и имя **חַי לֶסֶד** как бы [одновременно] является и именем **חַי כּוֹכַב**, серебро живое. И также [у слова] **כּוֹכַב**, звезда, которое есть имя Планеты, под которой находится это вещество<sup>234</sup>, число его вместе с самим словом есть 49, что равняется числу **חַי לֶסֶד**<sup>235</sup>.

Но помни, что не любое живое серебро подходит для твоей работы, ибо [виды его] различны, как [различаются] лен и виссон или шелк; и напрасно будешь готовить лен, дабы приобрел он тонкость и блеск виссона. Есть и такие, кто полагает, что это есть знак правильной Воды<sup>236</sup>, если, с золотом смешанная, она немедленно закипает<sup>237</sup>: но то же самое дает и растворение (разложение) обычного живого серебра, осажденного при помощи свинца; и какой же результат? Говорю тебе, что воистину нет никакого иного знака подлинного живого серебра, кроме сего: что при должной температуре [жаре] оно одевается кожей, которая есть чистейшее беспримесное [очищенное] золото, – и происходит

это в течение очень небольшого времени, и даже одной ночи. Это именно то [живое серебро], которое таинственным образом<sup>238</sup> называется כוכב, звезда; ибо, согласно каббале натуральной, Числ. 24:17, *От (металла) Яакова восходит звезда*, или, точнее, образы ветвей и прутьев [деревьев] *восходят*; и от звезды этой исходит такое сияние<sup>239</sup>, о котором говорим мы. Это серебро живое называется в Гемаре, тр. Гиттин, гл. 7, л. 69b, [словом] אַסְפִּירְכָא, то есть, именуется оно как бы Водой Сферической [Aqua Sphaerica], ибо истекает из Сферы земной<sup>240</sup>. И [в] Быт. 36:39 называется [оно именем] מִי הַטְּבֵאל – то есть, если [использовать] перестановку букв, מִי הַטְּבֵאל, Водами для ритуального омовения, ибо в них погружается Царь, чтобы очиститься, – или, посредством сходной метатезы, מִי אֵל הַטְּב, Водами Благого Бога (Эль), или Серебра Живого, ибо жизнь и благо имеют такую же силу, как смерть и зло. Оно [серебро живое] называется дочерью מַטְרָה, Матреда, т.е., как учит Таргум, золотых дел мастера, который трудится с усердием изнуряющим<sup>241</sup>; ибо вода сия не истекает из земли, не выкапывается в рудниках, но достигается и добывается большим трудом и великим усердием. Жена его называется מִי זָהָב, Водой золотой, или такой Водой, которая испускает золото<sup>242</sup>. Если обручится<sup>243</sup> с ней [истинный] мастер, он породит дочь, которая будет Водой Царской Бани.

Хотя иные и полагают, что эта невеста есть воды, получаемые из золота, однако, бедные люди предоставляют ей выходить замуж за могущественных. Муж же этой Мефейтавель – тот царь эдомитян и Красноты<sup>244</sup>, который называется קָדָר, Сияние, то есть – сияние металлического царства (Дан. 11,20), то есть – золота<sup>245</sup>. А именно, [это] такое [золото], что можно отнести его к Тиферет, поскольку [слово] קָדָר дает число 209, которое имеет также и Тетраграмматон, [числовое значение которого] умножено на [число] 8 – каковое, [в свою очередь,] есть число обрезания и Йесод – если добавить к нему [т.е. к קָדָר] целое слово<sup>246</sup>. Но [чтобы понять, что] под наблюдаемым понимается Тиферет уровня Гвура, знай, что то же самое число, если к нему добавить целое слово, содержится также и в [слове] יִצְחָק [Ицхак], которое равным образом относится к классу золота<sup>247</sup>. Город царя этого называется פְּעוֹר, из-за сияния, согласно Втор. 33:2; и это имя и имя יוֹרְכָה, обозначающее Йесод, имеют одно и то же число 156<sup>248</sup>. Так что [теперь] ты знаешь, что

для Делания необходимо серебро живое: а вне этого сияющего города не пребывает великолепие царское. Сюда же относится и другое название, **אֱלֹהִים חַיִּים**, то есть называется оно как бы золотом живым; ибо *Элоhim* и золото означают одну и ту же меру<sup>249</sup>. Но вода сия называется так потому, что она есть мать и источник золота живого: ведь все остальные виды золота считаются мертвыми, за этим единственным исключением.

И ты не ошибешься, если наделишь его [т.е. серебро живое] наименованием другого рода, так как называется оно **מְקוֹר מַיִם חַיִּים**, Источник вод живых; ибо эти воды оживляют Царя, дабы мог он дать жизнь всем металлам, а также живым вещам. Камень Воды сей поистине удивительна, и она показывает сходным образом число **יח**, «живой», [давая] восемнадцать раз одну и ту же сумму в квадрате из 64 чисел, – каковое число (64) есть сумма имени **מִי זָרַב**, Вода золотая, – в бесконечных вариациях и следующим образом:

ח	נח	נט	ה	ד	סב	סג	א
מט	טו	יד	נב	נג	יא	י	נו
מא	כג	כב	מד	מה	יט	יח	מח
לב	לד	לה	כט	כח	לח	לט	כה
מ	כו	כז	לז	לו	ל	לא	לג
יז	מז	מו	כ	כא	מג	מב	כד
ט	נה	נד	יב	יג	נא	נ	טז
סד	ב	ג	סא	ס	ו	ז	נז

Здесь имеешь ты сумму 260, снизу доверху, справа налево и по диагонали. Его [т.е. числа 260] малое число есть 8, число Йесод; так и корень всего квадрата есть 8.<sup>250</sup> Символ первой суммы – 260, есть [слово] **סר**, «он удалился», т.к. при движении вперед сумма всегда убывает в [соответствующих] вариациях; например, если ты начнешь с 2, сумма будет 268 и [может быть] превращена в чис-

ло 7. Начиная с 3, сумма будет 276 и [может быть] превращена в 6, и так до конца<sup>251</sup>; также и с увеличением количества очищений вес воды твоей уменьшается.

### Комментарий

Расшифровка квадрата:

8	58	59	5	4	62	63	1
49	15	14	52	53	11	10	56
41	23	22	44	45	19	18	48
32	34	35	29	28	38	39	25
40	26	27	37	36	30	31	33
17	47	46	20	21	43	42	24
9	55	54	12	13	51	50	16
64	2	3	61	60	6	7	57

Данная камешка (8x8; сумма 260; ср. *Bischoff E. Mystik und Magie der Zahlen*, S. 75) относится к Меркурию. Она соответствует таблицам Агриппы (*Agrippa H.C. La Philosophie Occulte ou La Magie*. Т. 1. P. 307), Кирхера (*Kircher A. Arithmologia*. P. 71), Барретта (*Barrett F. The Magus*. Plate III) и печати Меркурия у Парацельса (*Парацельс Т. Магический Архидокс*. С. 291). Ср. также: *Бадж У. Амулеты и суеврия*. С. 309. Эту камешку приводит и К.Г. Юнг: *Jung. Mysterium Coniunctionis*. Bd. 2. S. 210.

### [Фрагмент 17. С. 455.]

יַרְדֵּן, **Йарден** (Иордан). Обозначает [сие слово] Воду минеральную, полезную для очищения металлов и минералов прокаженных (*leprosum*). Проистекает же вода эта из двух источников: один из них из-за [изобильной] текучести [своей называется] יַרְדֵּן,

*Йэор*, то есть, жидкость, имеющая природу правой руки и милосердия; другой же называется ׀׀, то есть, суровый и [обладающий] жесткой природой<sup>252</sup>. Она же протекает через море Соленое, что надо отметить [особо], и, наконец, как полагают, смешивается с морем Красным<sup>253</sup>, которое есть вещество серное, мужское, признанное у всех истинных мастеров<sup>254</sup>.

Знай же, что имя זכר, чистота, [число которого] умножено в 8 раз, – [малое] число *Йесод* – дает число слова סדר, порядок, т.е. 264, которое содержится также и в слове ירדן; так что помни, что необходимо [пройти] по крайней мере [через] 8 порядков очищения, прежде чем наступит истинная чистота<sup>255</sup>.

## ИЗ ГЛАВЫ 8

### [Фрагмент 18. С. 241–242.]

גפרית, **Сера**. В науке о минералах принцип<sup>256</sup> этот относится к [сфере] *Бина*, к левой [стороне], из-за своего цвета; к той же стороне как правило относят также и золото. И у חרוץ,<sup>257</sup> разновидности золота, связанной с классом *Бина*, малое число 7 соответствует [таковому у слова] גופריתא<sup>258</sup>. Следовательно, золото природной мудрости должно быть *Харуц*, [золотом, из земли] извлеченным, или подобным [ему], а не [золотом] переплавленным<sup>259</sup>. И это именно та сера, которая придает цвет огненный, пронизывая и преобразуя все земли нечистые, а именно – сера с солью, из Втор. 29:23<sup>260</sup>, сера с огнем, дождем изливающимся на нечестивых, т. е. на металлы нечистые, в Пс. 11:6.<sup>261</sup> Эту серу и необходимо добыть тебе; следует извлекать ее из воды, так что получишь ты огонь из воды: и если правилен будет путь твой пред Господом, всплывет перед тобой из воды железо, [как сказано в] 2 Цар. 6:6. *И поиди к Иордану с Элишей*, – там же, ст. 4.<sup>262</sup> Но «Кто изречет *Гвурот* [Могущества] Господа?», [как сказано в] Пс. 106:2. Многие ищут и другие серы; и тот, кто вступает в *дом путями* правильными, Притч. 8:2, поймет это. Ибо экстрагированию сер золота и железа (*sulphura auri & ferri*) учат многие, и сие легко; так же [и серы] золота, железа и воздуха, а также и золота, железа, меди и сурьмы, которые после фульминации<sup>263</sup> посредством Укуса коллигируются из щелока (*ex lixivio*), пре-

вращаются в масло красное с влажным гидраргирумом<sup>264</sup> и тингируют<sup>265</sup> серебро. Но *желанное сокровище и миро* [находятся] в *обители мудреца*, [согласно] Притч. 21:20.

### [Фрагмент 19. С. 430.]

[К слову יונה, **Голубь**:] Среди тайн вещей природных имя «Голубь» никогда не применяется к самим металлам, но [относится лишь] к веществам служебным и подготовительным. [Тот,] кто понимает под этим природу *жертвы всежжения (naturam holocausti)*, тот возьмет не горлиц, но двух молодых голубей<sup>266</sup>, [как сказано в] Лев. 1:14, 12:8, 14:22.<sup>267</sup> Но посчитай [числовое значение] слова בני, 62, и [к этому прибавь] два голубя (т.е. число 2), и отсюда [получишь] слово בונה, [число которого] 64, каковое является именем пятой среди планет, – и [таким образом] ты будешь следовать правильным путем<sup>268</sup>. Еще [сказано], *не трудись ради обогащения, от разума своего освободившись. Устремишь ты глаза свои на него? И его* [тотчас же] *не будет. Но* [ученик мудрецов] *сделает себе крылья и подобно орлу улетит* (так как будет [состоять] из миллиардов звезд) *на небо*», – [как сказано в] Притч. 23:4-5.

### [Фрагмент 20. С. 456.]

[К слову ירה, **Луна**:] В истории вещей природных Луна называется лекарством для Белого<sup>269</sup>; ибо от Солнца получает она сияние белое<sup>270</sup>, которое подобным же сиянием освещает и в свою природу превращает всю землю, то есть металлы нечистые. Исходя из этого, можно мистическим образом понять стих у Ис. 30:26, ибо по окончании Делания она (Луна) обретает сияние солнечное, и в этом состоянии к ней также относятся слова Песнь 6:9.<sup>271</sup> Тем же именем называется материя Делания<sup>272</sup>; и это так: подобно Луне серповидной (т.е. молодой), она в первой стадии густоты, и подобно полной Луне – в последнем состоянии текучести и чистоты. Ибо по гематрии одно и то же число имеют слова ירה, Луна, ויחיא, тайный, а также רבוי, множественность, ибо в этом веществе заключаются тайны умножения<sup>273</sup>.



## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### AESCH-MEZAREPH

*Латинский текст трактата «Эш мецареф» реконструируется в полном объеме по исходной публикации двадцати его фрагментов в 1-м томе антологии «Kabbala Denudata» (Sulzbach, 1677). Данные фрагменты опубликованы на сс. 116-118, 235-236, 227-228, 301-305, 359-360, 483-485, 206-208, 683-684, 185-186, 676-677, 271-273, 570, 151-152, 345-346, 625-626, 441-443, 455, 241-242, 430, 456. При реконструкции мы следовали сопровождающим каждый фрагмент указаниям, к какой из 8-ми глав трактата он относится, а при распределении фрагментов внутри главы – логикой текста.*

### Ex Cap. I

אלישע Elischa Propheta notissimus, sapientiae naturalis exemplar, & divitiarum Contemptor; prout docet historia sanati Naamani 2. Reg. 5, v. 6. adeoque vere dives, juxta illud quod dicitur in Pirke Abhoth c. 4. *quisnam est dives? qui gaudet in portione sua.* Sic enim verus impurorum metallorum medicus externam non habet divitiarum speciem, sed potius est instar תדור naturae primaevae inanis ac vacuae, quae vox cum Nomine אלישע numeris aequipollet refertque 411. Verissimu enim est, quod dicitur in Babha Kama fol. 71. col. 2. *Res quae divitias causatur (talīs est sapientia naturalis) est instar divitiarum & Disce igitur purificare Naamanum e septentrione advenientem e Syria: & agnosce vires Jordani qui quasi est יאר דין fluvius Judicii e septentrione defluens; & memento quod dicitur in Babha bathra fol. 25. col. 2. «Qui sapiens vult fieri, degat in meridie; & qui vult ditescere, ad septentrionem se convertat, &c. Quam vis ibidem R. Jehoschuah ben Levi dicat: Perpetuo in meridie degat; nam dum fit sapiens, simul quoque fit dives; sicut dicitur: Prov. 3. v. 16. Longitudo dierum est ad dextram ejus, & ad sinistram ejus divitiae & gloria.»* Atque sic alias non exoptabis divitias. Scito autem mysteria istius sapientiae a superioribus Kabbalae mysteriis non esse aliena: quae enim in Sanctitate est Praedicamentorum ratio, ea quoque est in Impuritate: Et quae sunt Sefiroth in Aziluth, eae quoque sunt in Asiah, imo eadem in regno istius, quod communiter minerale dicitur; quamvis in supernis major ubique sit illarum excellentia. Locum Kether igitur hic occupat Radix metallica, quae occultam satis

multisque sub tenebris latentem habet naturam, & e qua metalla omnia suam habent originem: sicut occulta est natura Kether & ex illa omnes emanant Sephirae reliquae. Locum Chochmah habet Plumbum, quod, sicut Chochmah e Kether proxime, ita e radice metallica immediate prodit, & in aliis aenigmatibus similibus sequentium naturarum Pater dicitur. Locum Binah stannum tenet canitie sua senium pariter prae se ferens, & stridore severitatem & rigorem judiciale adumbrans. Sub classem Chesed ad omnibus Kabbalae Magistris Argentum refertur ob colorem potissimum & usum. Atque huc usque pertingunt naturae albicantes; insequentibus nunc rubris. Et quidem sub Gebhurah, juxta communissimam Kabbalistarum sententiam locatur Aurum, quod ad septentrionem etiam refert Ijobh c. 37, v. 22. non tantum propter colorem, sed & caloris & sulphuris ejus causa. Ad Tipheret refertur ferrum; iste enim modus est *Vir belli* juxta Exod. 15, v. 3. habetque Nomen Seir Anpin a veloci ira juxta Psal. 2, vers. ultim. Nezach & Hod duae medietatis corporis & receptacula Seminalia, sunt locus naturae androgyneae aeris; sicut & duae columnae in Templo Salomonis ad hos duos modus relatae, ex aere confectae erant juxta I. Regum 7, v. 15. Jesod est argentum vivum, huic enim modo cognomen vivi characteristice tribuitur; & aqua haec viva omnino est fundamentum totius naturae & artis metallica. Ad Malchut autem refertur Medicina metallorum vera, plurimis ex causis; quia utraque reliquas naturas sub auri vel argenti, dextri vel sinistri, judicii vel miserationum metamorphosi repraesentat. De quibus omnibus latius dicitur alibi. Atque ita clavem tibi tradidi ad aperiendas januas oclusas quam plurimas, portamque aperui ad intimiora Naturae adyta. Quod si quis aliter haec disposuit, mihi sane quum illo nulla erit controversia; omnia enim ad unum tendunt. Dici enim posset tres supernas esse tres rerum metallicarum scaturigines; Aqua crassa Kether, sal Chochmah, sulphur Binah ex rationibus notis. Et sic septem inferiores repraesentabunt septem metalla: nimirum Gedulah & Gebhurah Argentum & Aurum: Tiphereth Ferrum: Nezach Hod, Stannum & Cuprum; Jesod Plumbum; & Malchuth erit Foemina Metallica & Luna sapientum, agerque in quem conjicienda sunt semina minerarum secretarum, nempe Aqua Auri, prout hoc nomen occurrit Gen. 36, 39. sed scito, fili mi, in his talia latere mysteria, quae nulla hominum lingua effari poterit: Ego autem ulterius *non peccabo lingua mea, sed custodiam os meum clausura* ex Psalm. 39, 2.

[p. 116–118]

גִּיחֲזִי Gechasi *famulus Elischae*, figura vulgarium naturae studiosorum, qui *contemplationes* quidem instituunt circa *vallem* & profunditates Naturae, sed ad abdita ejus non descendunt, unde frustra laborant & famuli sunt in aeternum. Illi consilia suppeditant de procurando Filio Sapientum, cujus generatio naturae impossibilis est 2. Reg. 4, 14. Sed ipsi ad hanc generationem, (ad quam requiritur Vir Elischaeo similis,) nihil conferre possunt. Natura etiam ipsis arcana sua non aperit Conf. vers. 26. eoque contemnit vers. 30. & resuscitatio in vitam, ipsis est impossibilis v. 31. Unde avari sunt c. 5, 20. & mendaces atque deceptores vers. 22. 25. & garruli, narratores gestorum alienorum 2 Reg. 8, 4. 5. & divitiarum loco lepram sibi contrahunt, id est, morbos, contemptum, paupertatem c. 5. vers. 27. Vox autem גִּיחֲזִי & vox חָלָּ profanus, communis, utraq; eundem habent numerum.

[p. 235–236]

## Ex Cap. II

[גְּבוּרָה, Fortitudo, Robur, Rigor, exactitudo, severitas:] In re metallica Gebhurah est classis ad quam aurum refertur, quae suam iterum habet Decadem, ita ut ad ipsius Kether referatur כֶּתֶם aurum insigne primum, quod Cant. 5, 11. ad Caput refertur. Ad Chochmah בִּצְרָר aurum quasi intra munitiones reconditum; Ijob, 22, 24. 25. c. 36, 19. Ad Binah חֲרוּץ Prov. 8, 10. ab effossione, quod nomen ad genus foemininum spectat. Ad Chesed, זֶהָב שְׁחוּט aurum ductum 2. Par. 9, 5. quia habet analogiam Fili Chesed. Ad Gebhurah זֶהָב nude, quia ab aquilone aurum venit Ijobh 37, 22. Ad Tiphereth פֶּזֶז & מוֹפֵן I. Reg. 10, 18. Psal. 21, 4. Ps. 19, 11. Dan. 10, 5. sic enim componuntur Tiphereth & Malchuth, in Throno deaurato I. Reg. 10, 18. item cum dicitur Vas auri Ijobh 28, 17. Corona auri Psal. 21, 4. bases auri Cant. 5, 15. Ad Nezach זֶהָב סָגוּר aurum includum I. Reg. 6, 20, 21. Ijobh 28, 15. nempe ad seminificandum. Ad Hod זֶהָב פְּרוּיִם, 2. Par. 3, 6. I Reg. 6, 20. a similitudine sanguinis juvencorum; hic modus autem ad sinistram rubet. Ad Jesod זֶהָב טוֹב aurum bonum, Gen. 2, 12. Hic enim modus, cum Justi nomine & bonus dicitur. Ad Malchuth autem זֶהָב אוֹפִיר Ijobh 22, 24. I. Par. 29, 4. est enim Terrae nomen, quasi a cinere dictae.

[p. 227–228]

[Aesch Mezareph de Nomine זיהב ita scribit:] Jamque introductam te in Antrum materiae occultae, & ostendam tibi thesauros Schelemiah (Nehem. 13, 13.) perfectionem scilicet Lapidum. (Ex. 27, 6) Veni vide! Plura sunt loca, ad quae refertur Aurum; nempe Gebhurah, & Binah, & alia specialia, ubi disponuntur auri species, ab hoc ita, ab alio aliter. Nunc autem auri naturam tibi repraesento in Tiphereth. Nec est quod formes objectiones e verbis Sohar, vel Tikkunim; Scito enim, quod hoc loco intelligatur Tiphereth modi Gebhurah. Et mysterium est magnum, quia Tiphereth communiter sub se continet ferrum, sub quo nos aurum quaerimus. Hic est שמש Sol naturae & artis, cujus numerus minor est 10. symbolum totius perfectionis, quem numerum etiam per Gematriam tibi ostendit numerus minor Istius gradus תפארת; & eodem pertinens Nomen אהה minore computo. Misce igitur ferrum & lutum, Dan. 2, 33. & habebis fundamentum summitatis aureae. Hoc est aurum illud, cui attribuitur notio Tetragrammati Exod. 32, 5. in historia vituli, quod comminuendum & aquis inspergendum est ib. vers. 20. Ubi deinde videris septem auri species in opere ipso sese invicem insequentes. Nempe I. aurum simplex, quod זיהב nude dici potest, est enim revera aurum, quamvis e terra non effossum, nec ignis violentia destructum, sed vivum, ex undis emergens, colore quandoque nigro, quandoque flavo, saepe etiam pavonaceo; in aquas sponte retrogrediens. Atque hoc dici potest זיהב שבא quasi dicas שבי aurum captivitatis, quod recenter captivatum & inclusum est carceri suo; ubi jejunium habet quadraginta dierum & noctium, ut nescias, quid sit ei, (Exod. 32, 1.) nihil enim tunc ab extra operatur; sed deinde 2. fit זיהב שחוט quasi mactatum esset & occisum; moritur enim & jugulatum ibi cadaveris instar putrescit & nigricat. Ibi est sub judicio, & Cortices dominantur in ipsum, & vis nominis 42. literarum tempus suum in ipso explet. Sequitur autem 3. זיהב אופיר, quasi dicas אפר, fit enim colore cinerum; quod tempus 22. literae Alphabeti tibi determinant. 4. Fit זיהב טוב, quia jam bonum est ad Colorandum, quamvis non auri sed argenti colore tantum. Hoc dici potest כהם, jam enim dici potest e Tr. 4, 1. Quomodo rubigine vel rubedine obducetur aurum, & mutabitur הכהם הטוב argentum bonum; Et tunc huc pertinet illud quod scribitur Ijobh 22, 24. & *pone super עפר, vult dicere, עפרת, plumbum, בצר, argentum, id est, aurum hoc albicans;* nam exinde habebis argentum ויבצור, & cum erit in *Lapidis statu*, adhibe נהלים torrentes aquarum metallicarum: unde habebis אופיר *aurum ophirinum* optimum. Jam habebis numerum Nominis summi אהיה nam

post 21. dies haec possidebis. Si jam vis apperire thesaurum tuum, aperi, sed tantum dabis argentum tanquam Lapides I. Reg. 10, 27. Si vero plura expertis, sit aurum tuum porro 5. זהב סגור aurum inclusum, maneat in carcere, in loco suae maturationis, in visceribus terrae sapientum, totum tempus decubitus Jecheskel Jechesk. 4, 6. Et fiet 6. aurum tuum ירקרק flavum, tanquam זהב פרויים. Isti sunt triginta viri Jud. 14, 29. quos percussit Schimschon. Nam hoc facto 7. aurum erit מופז & פוז, roboratum ad colorandum & subigendum omnia imperfecta. Hoc est illud חרוץ res illa acuta, penetrans, quae juxta Ijobh 41, 21. *Debet sterni super lutum*, id est, imperfectum, quod habet כח potentiam ad aureitatem, nam טיט & כח numeris aequipollent. *Et servere faciet veluti ollam profundum catini, mare aquarum crassarum metallicarum, ponet ut vas pigmenti. Pos illud autem lucere faciet semitam.* Benedictum sit nomen gloriae Regni ejus in seculum & sempiternum! Haec scribo Exiguus ego, pro tenuitate cognitionis meae, qui quaerendo quaesivi occulta; ad sanationem creaturarum. Commovit autem me illud, quod traditur in Sohar Heaesinu f. 145. c. 580. de officio medici, ut non desisterem a via bona & recta, donec invenirem medicinam optimam. Verba autem ibidem sunt haec:

«Scriptum est Deuter. 32, 10. *Inveniet eum in terra deserti & in vastitate ululatus solitudinis, causas applicabit ei, intelligere faciet eum, &c.* Recte, quoniam imposuit omnibus illis corticibus ut fervirent ei. Huc usque scriptum erat in Libro illo Kartanaei Medici. Deinde extraxerat ex hoc textu varias observationis sapienti Medico necessarias, circa curam aegroti, decumbentis in cubiculo morbi, ubi vincti Regis (Genes. 39, 20.) ut colant Dominum mundi. Cum enim prudens medicus ad eum venit, *invenit eum in terra deserti, & in vastitate ejulatus solitudinis*, qui sunt morbi, quibus affectus est: invenitque eum in captivitate Regis. Hic objici posset, quia Sanctus ille, q. b. s.! illum prehendi jussit, non licere homini curam ejus habere. Sed hoc ita se non habet. Nam David inquit Ps. 41,2. Beatitudines sunt ejus, qui intellegit (curam) circa attenuatum. Attenuatus autem est ille, qui decumbit in domo morbi. Et si Medicus est sapiens, Sanctus ille, q. b. s.! benedictionibus ipsum cumulat, circa eum, cujus curam habet. Ille medicus autem invenit eum, *in terra deserti*, id est, in loco morbi, ubi decumbit. *Et in vastitate, ejulatus solitudinis*, qui sunt morbi affligentes eum. Quid faciendum est ipsi? &c. Dixit R. Eleasar: Hactenus nihil audivimus de Medico hoc nec de Libro isto. Nisi quod

aliquando mihi narravit Mercator quidam, audivisse se a Patre suo, suo tempore fuisse Medicum aliquem, qui viso homine aegroto, statim dixerit: hic vivet, ille morietur. Deq; eo famam fuisse, quod fuerit Vir justus, verax, timens peccatum; quique, si quis non potuerit assequi ea, quibus opus fuisset, eadem Ipse emerit & de proprio suppeditaverit. Dictumque fuisse, in toto mundo tam sapientem non exitisse. Istum precibus suis plura effecisse, quam manu sua. Cumque existimarem hunc ipsum fuisse eundem illum Medicum; regerebat Mercator ille: Certe liber ejus in manu mea est, quippe quem ex haereditate Patris mei obtineo. Et omnia dicta illius Libri occultata sunt mysterio Legis; inque eo profunda reperimus arcana; & multa medicamina, deque quibus ibidem habetur, non licera illa applicare, nisi illi, qui metuat peccatum, &c. Dixit R. Eleasar: si liber isto est penes te, commoda eum mihi. Respondit: Faciam, modo illum ostendere vis Lucernae Sanctae; Et audivimus; dixit R. Eleasar: Iste Liber fuit in manu mea per duodecim menses, & invenimus in eo lumina sublimia & pretiosa, &c. Et multa genera medicaminum reperimus in eo, ordinata secundum requisita Legis, & arcana profunda, & c. & diximus, Benedictus sit misericors ille, qui sapientiam largitur hominibus de sapientia superna, &c.» Haec ibi.

Ista commoverunt me, ut quaerem Libros similis bonos, & arcanos; & secundum manum Dei mei bonam super me inveni, quod te nunc edoceo. Et Camea hujus metalli est omnino mirabilis; constat enim e sexies sex loculamentis reticulationis; ut ubique elucescat virtus admiranda literae Vav, istius nempe Tiphereth; & columnae & lineae omnes tam ab imo sursum, quam a dextra ad sinistram, & ab angulo ad angulum eandem referunt summam; & variare potes eandem in infinitum; & summae variatae semper hunc observant tenorem, ut numerus eorum minor vel sic ternarius, vel novenarius, vel senarius, & iterum 3. 9. 6. & sic porro, de quibus multa tibi possem revelare. Adscribo autem exemplum, cujus summa repraesentat numeram 216. ארייה Leonis hujus nostri admirandi 14. vicibus, qui est numerus nominis זרה aurum.

[Camea]

Computa & ditesce!

[p. 301–305]

### Ex Cap. III

[חסדים טובים Benignitates bonae:] *Chesed* in Regno metallico est argentum, nemine contradicente: atq; sic numerus minor vocum גדולה & סאמא argentum, Prov. 16. 16. c. 17, 3. item סימא Ps. 12, 7. Ijobh. 28, 1. est idem, atque 3. Decadem Sefiroticam istius *Chesed* collige ex Exod. 38. 17. 19. ubi argentum in capitulis columnarum, repraesentat *Kether*. *Chochmah* autem cum argento comparatur Prov. 2, 4. & *Binah*, Prov. 16, 16. *Gedulah* elucet ex historia Abrahami, ubi semper praefertur argentum Genes. 13, 2. c. 23, 15. 16. c. 24, 35. 53. *Gebhurah* exhibetur, cum argentum in igne proponitur Prov. 17, 3. Num. 31, 22. Psalm. 66, 10. Proverb. 27, 21. Jesch. 48, 10. Jechesk. 22, 22. Sechar. 13, 9. Malach. 3, 3. *Tiphereth* est pectus statuæ Dan. 2, 32. *Nezach* est vena argenti Ijobh, 28, 1. *Hod* sunt Tubæ argenteæ Numer. 10, 2. *Jesod* reperitur Proverb. 10, 20. & *Malchuth* Psalm. 12, 7. Kamea hujus metalli repraesentat quadrata novies novem, vices eandem summam referentia hoc modo:

[Camea]

Summa hic vices exhibita est 369. & numero minore 9. Quem omnes etiam variationes referunt, etiam si millies millenae fuerint, quoniam in aeternum *Chesed* vel benignitas ejus Psalm. 136, 1. p. t.  
[p. 359–360]

[כסף Argentum:] In re metallica de *Argento* sic scribit R. Mordechai. Sumatur minera argenti rubea, teratur subtilissime, admisce ejusdem unciis 6. calcis Lunae unciam semis; ponatur in phiala sigillata in arenam; detur ignis primis octo diebus lenis, ne humidum ejus radicale aduratur: hebdomate secunda gradu uno fortior; & adhuc fortior tertia; & quarta ut arena non quidem candeat, sed affusa aqua tamen sibilet. Et sic in summitate vitri habebis materiam albam, quae est materia prima, arsenicum tingens, aqua viva metallorum, quam omnes Philosophi siccam dicunt, & acetum suum. Haec ita purificetur. R<sub>x</sub> sublimatum hoc candidum crystallinum teratur cum calcis Lunae partibus aequalibus in marmore; ponatur in phiala sigillata in arenam iterum, primo bihorio leniori, secundo fortiori, tertio, adhuc vehementiore igne, & quidem arenae sibilantis, adhibito: & iterum sublimabitur arsenicum nostrum,

emissis radiis stellatis. Cum autem hujus aliqua requiratur copia, sic illud augmentabis. R<sub>x</sub>. Ejusdem unc. 6. & limaturae Lunae purissimae unc. sem. & fiat aaa. quod in fiala sigillata in cineribus calidis digeratur, donec omnis luna soluta sit, & in aquam arsenicalem conversa. Hujus spiritus praeparati sumatur uncia semis in fiala clausa cineribus calidis committatur, & ascendet atque descendet; qui calor continuetur donec nonamplius sudet, & infundo quiescat colore cinereo. Sic soluta est materia & putrefacta. Materiae hujus cinerae sumatur pars una, & aquae suae supradictae pars dimidia, misceantur, & in vitro ut antea desudent, quod octo diebus circiter eveniet. Cum igitur terra cinera albescere incipiet, eximatur, & imbibatur aquae suae lunaris 5. lotonibus; digeraturque ut antea. Imbibaturque & tertia vice unciis quinque ejusdem aquae & coaguletur ut antea per octiduum. Quarta imbibitio requirit Aquae lunaris uncias 7. & finitis sudoribus prepaeratio haec finita est. Jam pro opere albo sumantur Terrae hujus albae, drachmae 21. Aquae lunaris drachmae 14. calcis lunae purissimae drachmae 10; misceantur super marmore, & committantur coagulationi, donec indurescant. Imbibe partibus tribus aquae suae, donec potionem hanc ebiberit: idque repete toties, donec in lamina candente cuprea sine fumo fluat: & habebis Tincturam ad album; quam modo praedicto augebis. Ad rubeum adhibetur Calx Solis & ignis fortior; estque opus plus minus quatuor mensium. Haec ille. Et conferantur haec cum scriptis Philosophi Arabis; quando de materia arsenicali latius scribit.

[p. 483–485]

[ברזל *Ferrum*:] In scientia naturali hoc metallum est linea media, pertingens ab uno extremo ad alterum. Hoc est masculis ille & sponsus, sine quo non impraegnatur virgo. Hic est Sol sapientum, sine quo luna perpetuo erit in Tenebris. Qui novit radius ejus, in die operatur; caeteri noctu palpitant. פּרזלאּ autem cujus numerus minor est 12. eundem valorem habet ac nomen sanguinolenti illius animalis דּוּבּ ursus, cujus numerus 12. pariter. Atque hoc est mysticum illud, quod scriptum extat Dan. 7, 5. *Et esse bestia alia secunda, similis urso, ad latus unum stetit, & tres extantia in ore ejus, inter dentes ejus: & sic dicebant ei: Surge, comede carnem multam.* Sensus est; quod ad constituendum Regnum metallicum secundo loco assumendum sit ferrum; in cujus ore vel apertura quae in catino sit trinae scoriae, inter albicantem ejus naturam protruduntur. Comedat autem בּשׂר carnem cujus numerus minor 7. id



est פוך stibium cujus numerus minor itidem est 7. Et quidem carnem multam, quia major est proportio hujus, quam illius & quidem qualis est פוך i.e. 106. ad ברזל i.e. 239. talis erit ferri ad Puch. Intellige autem *carnem Leonis*, quod est animum primum; cujus *alae aquilinae* & quod nimis volatile est ipsi, nunc *evulsae* erunt: & *elevata erit* atque purificando separata a terra seu scoriis; & *super pedes stabit*, i.e. in cono consistentiam accipiet, *tanquam homo* erecto vultu & radiante; ut Moscheh, אנש enim & מושח plena scriptioe per gematriam 351. *Et cor* id est ferrum, nam לב & ברזל numeris minimis exhibent 5. *hominis* Tiphereth mineralis, *datum erit ei*. Nam & nomen stellae huc pertinentis est אדום quod habet connotationem homines rufi. Hic factis accipi debet bestia tertia, *quae velut Pardus*: nempe Aqua non madefaciens, Jarden sapientum; Nam נמרא Pardus & ירדן numero parvo efficiunt eandem summam nempe 12. Ea quoque est hujus undae velocitas, ut pardo ex hac ratione non sit absimilis. *Et ei alae quatuor avis super dorso ejus*; quatuor alae sunt duae aves, quae pennis suis exasperant hanc bestiam, ut intrare & pugnare queat cum urso & leone. Quamvis & per se satis sit volatilis & serpentis alati atque basilisci instar mordax & venenata. *Et quatuor capita bestiae*; quibus verbis intelliguntur quatuor naturae in hoc composito latentes, alba scilicet, rubra, viridis & aquea. *Et potestas data est ei* super caeteras bestias leonem nempe & ursum, ut easdem vincat, sanguinemque illarum glutinosum extrahat. Nam ex his omnibus sit una bestia quarta; vers. 7. *quae formidolosa terribilis & fortis abundanter*. Tantos enim crepat fumos, ut periculum aliquando mortis subsit, si tempore locisque indebitis tractetur. *Et dentes ferri habet magnos*, quia est una ex partibus & materiis ipsam componentibus. *Comedens & comminuens* se ipsam & alia: & *residuum pedibus suis conculcans*; id est natura tam violenta ut iterum multis contritionibus & conculcationibus quasi demum dometur. *Et decem cornua ei*. Nam naturam omnium numerationum metallicarum habet. *Cornu parvum*, &c. ex hac enim extrahitur Rex iste minor, naturam habens Tiphereth, quae hominis, sed de parte Geburah; est enim aurum illud praedominans in operatione sapientium. Hactenus praeparatoria, & nunc *interficienda est bestia & perdendum corpus ejus & tradendum ad ignis combustionem* &c. Jam enim sequitur ipsum regimen ignis, de quo alibi. Haec commentari volui ex occasione Gladii Naamani Illustris, quem hoc nomen exprimit.

[p. 206–208]

[רומח *Lancea*:] In historia naturarum metallicorum huc refertur historia Pinchasi Num. 25, 7. in qua per scortantes intelliguntur Sulphur masculinum (arsenicale,) & aqua sicca indebite in minera commixta. Per lanceam Pinchasi autem vis ferri, in materiam agens pro expurgandis sordibus: quo ferro non tantum enecatur masculinum illud, sed & ipsa foemina tandem mortificatur: ut hic non incommode applicari possent miracula Pinchasi. Vide Targum h. l. Ferri enim natura mirabilis est, quod & Camea ejus docet, quae talis est:

[Camea]

Ubi quinarium ה, & quadratum ejus כה, naturam foemininam denotant, quae per hoc metallum corrigitur.

[p. 683–684]

#### Ex Cap. IV

בדיל *Stannum*. In Scientia naturali hoc metallum non usque adeo magni est usus; ficut enim derivatur a separando, ita a medicina universali materia ejus separata manet. Inter Planetas eidem tribuitur Zedek, stella erratica albicans, cui Gentiles nomen Idololatricum applicarunt, quorum commemoratio prohibita Exod. 23, vers. 13. majorque extirpatio promissa est, Hosch. 2, vers. 17. Sechari. 13, 2. Inter bestias nulla melius huc refertur allegoria, quam ut ob stridorem dicatur חזיר מיער *Aper de Sylva* Psal. 80, 14. cujus numerus est 545. qui non tantum factus est ex 109. quinariis, sed numero quoque suo minimo quinarium refert sicut Nomen צדק 194. qui additi sunt 14, & hi iterum 5. Quod bis sumtum est 10, numerus minor vocis בדיל ex additis 46. Quinques autem dena referunt quinquaginta portas Binah, & primam literam Sefhirae Nezach, quae sunt Classes Sefhirothicae ad quas hoc metallum refertur. In transmutationibus particularibus natura ejus sulphurea sola non prodest, sed cum sulphuribus reliquis praefertim rubentium metallorum, aquas crassas debite terrificatas in aurum reducit, sicut & argentum, si introducitur per argentum vivum in aquae tenuis naturam subtiliatum quod inter alia, sat commode & per stannum sit. Natura ejus viscosa autem & aquea in aurum meliorari potest, si cum calce auri per decendium omnibus ignis gradibus pulverisetur; & in aurum fluens sub pilulae forma sensim immitatur; Quod & cum argento

fieri edoctus sum. Sed *non est sapiens nisi Dominus experientiae*; hinc plura non addo; qui sapit, naturas corrigere poterit & experimentis, ubi deficiunt, subveniat.

[p. 185–186]

קסטרא *Stannum*. Vid. בריל Camea ejus est sequens:

[Camea]

Numerus ex omni latere resultans est דל tenuitatem & vilitatem hujus metalli in operationibus metallicis repraesentans.

[p. 676–677]

### Ex Cap. V

[הוד Decus, Gloria:] In sapientia Naturae הוד est Classis aeris; Color enim naturam Gebhurah exprimit, quam habet haec sephirah; nec alienus fuit aeris usus ab instrumentis laudandi & musicis, I. Chron. 15, 19. & in bello habebantur aenei arcus 2. Schmu. 22, 35. Ijob. 20, 24. & similia. I. Schmu. 17, 5. 6. 38. Sicut autem Hod cingitur a serpente, ita nomen נחשת *aeris* nomen נחש *serpentis* in fundamento refert; & septuaginta talenta aeris oblationis Exod. 38, 29. repraesentant 70. principes. Circa hunc locum enim maxima adhuc est vis corticum; undo sicut Hod est gradus repraesentationum propheticarum; ita a radice נחש veniunt נחשים *incantationes* Num. 23, 23. c. 24, 1. Qui autem accuratus esse voluerit, ille, sicut Hod decadem suam habet specialem, ita quoque in aeris histiria ex lege fecile colligere poterit Decadem. Nonne enim oblatio illa aeris, in genere, ex qua deinde fiebant vasa ad tabernaculum Ex. 38, 29. referri poterit ad Kether, cum ex hac caeteri gradus omnes sint orti? Nonne Concha aeris, Ex. 30, 18. refert naturam Chochmah, e qua influxus demittitur ad omnia inferiora? Istius autem basis, quae etiam aerea ibid. est Binah: in hac enim Chochmah residet. Deinde altare aeneum Ex. 27, 2. cum apparatu suo, refert sex extremitates; duo enim vectes ib. vers. 6. aere obducti, sunt quasi duo brachia, Gedulah & Gebhurah: corpus ipsum altaris, Tiphereth: quatuor annuli aeris ib. 4. ad dextram & sinistram; Nezach & Hod, & rette aeneum, quod fundamenti loco ib. 4. Jesod. Et si dicis Altare referendum ad Malchuth, juxta consensum

quasi communem, quod Altare repraesentet notionem foeminae: respondetur, id verum esse in generali distributione Tabernaculi & Templi. Sed inter classes aeris speciales, ubi omnia jam antea ad foeminam inclinant, atque sic etiam Tiphereth, notio masculi non adeo erit remota: sunt enim adhuc אֲדֹנָי bases aeneae Exod. 26, 37. c. 27, 10. quae tanquam imum tabernaculi non incongrue naturam Malchuth habent. Qui hic mysteria ipsa prolixius diducere vellet, orationem facile posset prolongare: sed in brevitate quoque sapiens intelliget fundamenta. Kameae mirabiles ad classem aeris pertinentes, omnes continent retia quadrata e septenario, quorum omnes columnae verticales & horizontales & diagonales eandem referunt summam; quarum innumerae fieri possunt; v. g.

[Camea]

Hic omnes columnae, vel classes referunt summam צִפְפָּה, 175. quod nempe speculandum sit desuper: nam columna ad dextram prima nempe 4. 29. 12. 37. 20. 45. 28. efficiunt 175. & sic reliquae ad extremam usque versus sinistram. Eodem modo ordo supremus 22. (ubi nota mysterium 22. literarum) 47. 16. 41. 10. 35. 4. (ubi nota mysterium Tetragrammati) & sic omnes usque ad imam. Tandem in transversum ab angulo inter orientem & austrum usque ad angulum inter occidentem & septentrionem 4. 11. 18. 25. 32. 39. 46. sunt 175. & ab angulo inter orientem & septentrionem usque ad angulum inter occidentem & austrum nempe 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. pariter sunt 175. speculari ergo haec & videbis abyssum profunditatis; nisi mavis alludere ad *obductiones*, ad quas adhibitum fuit aes Exod. 27, 2. 6. &c. Ita si negligatur א & initium fiat a ב occurrit tibi in summis כִּצִּי I. Sam. 14, 4. defective scriptum. Si incipias a ג habebis summas similes numeri 189. si a ד: 206. si a ה 213. & sic ascendunt septenario sese invicem superantes. Quin etiam si per saltus disponas numeros, א & ג & ה & ז & ט &c. a quocunque fiat initium, modo eandem observes proportionem. Item א & ד & ז & י & יג &c. Item א & ה & ט & יג semper rete hoc septenarium eandem ab omni facie tibi repraesentabit summa. Cujus usum ulteriorem alibi aperire potero.

[p. 271–273]

נתחשך Aes. Inter Planetas ipsi correspondet נוגה Venus; necessarium ad *splendorem* metallicum promovendum instrumentum: masculi tamen vicem potius, quam foeminae habens. Noli enim decipi, ut credas splendorem tibi promitti album, quod vox Nogah infert; sed Hod influxum accipere debet Gebhuraticum; & dare. O quantum hoc est mysterium! discite igitur in sublime tollere serpentem, qui vocatur Nechuschtan 2. Reg. 18, 4. si sanare vis naturas infirmas, ad exemplum Mosis.

[p. 570]

## Ex Cap. VI

[אריה Leo. Est Chesed:] In Scientia naturali Nomen אריה varie applicatur (1) enim datur אריה גור *Catulus Leonis* prout etiam loquitur Jaacobh Gen. 49, v. 9. Vox ista גור Catulus numeris refert 209. & si totum contextum vocis adjicias unitatis loco, erunt 210. qui est numerus vocis נעמן, id est, Naemani Syri Principis militiae Regis Aram 2. Regum 5, v. 1. per quem allegorice intelligitur materia Medicinae metallica septies per Jordanum purificanda; quam multi metallica rei studiosi, Gur vocant. (2) Hancque ut melius cognoscas sume istius vocis נעמן numerum minorum, qui est 21. qui aequipollet numero Nominis Kether, quod est אהיה 21. (3) Numerus נעמן cum tota voce est 211. cui aequipollet nomen Leonis aliud nempe ארי 211. (4) Atque sic etiam אריה leo, numeris aequipollet voci primae Historiae istius admirandae 2. Reg. 5. vers. 1. ונעמן *Et Naaman*; constituunt enim 216. (5) Porro numeris quoque concordant voces כפיר *Leo juvenis* & ירק viriditas, quaelibet enim habet 310. Jamque notum est in mysteriis metallicis in ipso limine occurrere aenigma de Leone viriditatis, que Leonem viridem vocamus: quem ne, quaeso, existima ob aliam causam ita dici, nisi ob colorem: Nisi enim materia tua viridis fuerit non tantum in immediato illo statu antequam in aqua reducitur, sed etiam postquam aqua auri inde facta est; Viam tuam siccam universalem adhuc emendandam esse memento. (6) Ulterius Leonem quoque nomina sunt לביא, quae est *Leaena*, Juxta Ijob 4, v. 11. *Filii Leanae separabunt se*. Jechesk. 19, v. 2. *Mater tua Leaena, inter Leones cubavit*. Nachum. 2. v. 12. *Leaena ibi*. & v. 13. *Leo suffocabat Leanis suis*. Item ליש, quod denotat Leonem ferocem longo & simplici villo, prout reperitur Proverb. 30, 30. *Leo fortis inter animalia*. Haec duo nomina minore

numero referunt septenarium: nam לביא continet 43. quae sunt 7. & ליש 340. quae pariter sunt 7. Istis aequipollet nomen פוך stibium quod refert summam 106. & minore numero 7. quo clarius nihil dici posset: praesertim si confiderentur istius mineralis cognomina quum vocatur servus capillorum vel villorum longorum, atque rubentium & similia. (7) Adhuc aliud datur Leonis nomen juxta Magistros in Sanhedrin cap. 11 fol. 95. col. 1. nempe שחך quod etiam Targum Psalm. 17. vers. 12. usurpat, istius numerus est 398. quod numero minore est 2. Atque eundem quoque numerum habet vox Chaldaica צרידא (in Targum 2. Reg. 3, 30. Jirmei. 4, 30. loco Hebraici פוך quod est antimonium, adhibita,) nempe 109. quod cum tota voce est 110. & numero minore 2. (8) Tandem etiam occurrit nomen Leonis nigricantis nempe שחל cujus numerus est 338. quod minimo numero est 5. Jam assume numerum minimum vocis נעמן qui est 3. & minimum vocis Chaldaicae פרזל ferrum qui est 2. & habebis 5. (9) Rubri Leonis nomine vocatur זהב aurum; & sic non tantum diminuti numeri nomenclatura לביא & ליש efficiunt 14. quem numerum habet זהב; sed etiam diminutus numerus vocis זהב est 5. sicut שחל referre modo dixi. Sub hac autem notione aurum intelligendum est vel jam mortificatum, vel nunc demum e sapientum mineris extractum, colore nigrum sed potentia rubrum.

[p. 151–152]

[חכמה Sapia:] In doctrina metallica Chochmah est gradus Plumbi; vel salis primordialis, in quo latet plumbum sapientum. Sed quomodo plumbo locus tam sublimis tribuitur, quod est metallum tam ignobile; & cujus in scriptura tam raro sit mentio? Sed hic latet sapientia. Uterque gradus valde occultus est, hinc parum de eo instituitur sermo. Sed tamen non deerit & hic numerus Saphirarum particularium. Nonne enim quod Sechari 5, 7. *Talentum plumbi elatum* dicitur, & in alto deportatum, gradum Kether repraesentare potest? Et quod ibidem v. 8. dicitur de *Lapide plumbi*; figuram טף Jod proponit, quod est in Chochmah. Deinde Jechesk. 27, 12. plumbum refertur ad locum congregationis, qualis est Binah. Et Amos 7, 7. אנך perpendicularum plumbeum denotat filium Chesed, nam & אנך cum tota voce habet 72. numerum חסד. Quod autem Num. 31, 22. plumbum numeratur inter ea, quae ingrediuntur in Ignem, erit Gebhurah. At Ijobh 19, 24. Stylus ferreus & plumbum conjunguntur, unde tibi Tiphereth, scriptor. Quid autem Jechesk. 22, 18. 20. fornax probationis, seu

gratiae, & fornax iudicii, in quibus etiam plumbum? Nempe Nezach & Hod, debebat enim effluere fluvius argenti. Et Jirm. 6, 29. Catinus probatorius, e quo per plumbum speratur argentum bonum, annon est justus & justificans; Jesod? Si autem quaeris imum maris, speculari locum Exod. 15, 10. ubi occurret notio Malchuth. Hoc est mare illud rubrum, ex quo extrahitur Sal Sapientiae; & in quo Naves Schlomoh advehunt aurum.

[p. 345–346.]

*עפרת Plumbum.* In doctrina de rebus naturalibus refertur ad sapientiam; magnus enim hic latet sapientiae thesaurus. Et huc refertur locus Prov. 3, 19. *Dominus in sapientia fundavit terram:* terram, inquam, de qua Ijob 28, 6. *Cui sunt pulveres auri.* Ubi notetur vox *עפרת*. Hoc plumbum mystico nomine vocatur *כל* omne, quia in eo latet systema totius universitatis. Nam figura ejus infra habet circulum, signum universae perfectionis, & supra eundem quatuor daethin, quorum anguli in unum punctum coeunt, ut scias, hic latere omnem quaternitatem, & quaternitatis quaternitates, sive elementa concipias, sive cortices, sive literas, sive mundos. Et ane in hoc plumbo Sapientum quatuor latent *elementa*, nempe, *ignis*, seu sulphur Philosophorum; *aër* separator aquarum; *aqua* sicca; & *terra* salis mirandi. Quatuor in eo etiam latent *cortices* Jeches. 1, 4. descripti, nam in praeparatione ejus occurret tibi ventus turbinis & nubes magna, & ignis vorticosus, donec tandem proveniat splendor desideratus. *Tetragrammati* etiam sephira naturalis & metallum ejus hic tibi occurrit, & quatuor *mundos* in ipso labore naturaliter peragrabis, quando, post *factionem & formationem* sat laboriosam, tibi apparebit *creatio* illa mirabilis, post quam *emanationem* habebis luminis naturalis desiderati. Et nota quod vox *כל* cujus numerus est 50. quindecies multiplicata, juxta numerum nominis sancti in sapientiae Sefhira characteristici, producat numerum vocis *עפרת* nempe 750. Camea quoque istius metalli aequè admiranda est, in qua numerus 15. nominis *יה* in quadrato novem arearum, quia in nona versatur sephira, per omnes columnas verticales horizontales & diagonales sese offert hoc modo:

[Camea]

Planeta huc refertur Schabthai a quiete denominatus: quia in hoc principio quies tibi offertur desideratissima. Et si computaveris has voces להב שבתאי i.e. mucro vel acies Saturni, oriatur numerus nominis עפרת seu plumbi.

[p. 625–626]

## Ex Cap. VII

[יסוד Fundamentum:] In naturalibus Jesod sub se continet argentum vivum; quia hoc est fundamentum totius artis transmutatoriae. Et sicut Nomen אל subindicat naturam *argenti*, quia ambo pertinent ad classem Chesed; (hic autem ad Chesed inferiorem Jesod,) ita nomen אל חי, idem quasi est ac כסף חי *argentum vivum*. Atque sic כוכב stella quod est nomen Planetæ cui hæc materia subest cum tota voce est 49, qui idem est Numerus אל חי. Sed memento non omne argentum vivum ad laborem tuum conducere; quia differunt ut linum & byssus, vel fericum; frustra aytem linum præparabis, ut accipiat tenuitatem & splendorem byssi. Suntque qui putant hoc esse signum Aquæ hujus legitimæ, si cum auro mixta statim effervescat: Sed & solutio argenti vivi communis per plumbum præcipitata hoc præstat: & quid efficiet? Ego enim dico tibi, non aliud veri argenti vivi dari signum, quam hoc, quod in debito calore cuticulam induit, quæ purum putum aurum est, idque parvo temporis spatio, imo una nocte. Hoc est illud, quod non sine mysterio vocatur כוכב stella; quia juxta Kabbalam naturalem Num. 24, 17. *E* (metallo) *Jaacob incedit stella*, vel in plano, figuræ *virgarum* & ramorum *exurgunt*; & ab hac stella fluit influentia hæc, de qua loquimur. Hoc argentum vivum in Gemara, Tr. Gittin cap. 7. f. 69, b. vocatur אספירכא quasi diceretur Aqua Sphaerica, quia e Sphaera mundana profluit. Et Gen. 36, 39. dicitur מי הַטְבָּלָא quasi מהיטבאל per transmutationem literarum, Aquæ immersionis, quia iisdem immergitur Rex purificandus, vel quasi מי אל הטב per similem metathesin, Aquæ El boni, seu Argenti vivi, vita enim & bonum, aequipollent, ut mors & malum. Hæc dicitur filia מטרה, Matredi, i.e. prout docet Targum, Viri aurificis laborantis cum assidua defatigatione; Nam hæc aqua non fluit e terra, nec effoditur in mineris, sed magno labore & multa assiduitate elicitor & perficitur. Hujus Uxor appelletur מי זהב *Aquæ auri* sive talis Aqua, quæ aurum emittit. Cum hac si desponsatur artifex, filiam generabit, quæ erit Aqua balnei regii. Quamvis alii sponsam hanc velint



esse Aquas, quae ex auro factae sunt: quam tamen pauperes relinquunt magnatibus desponsandam. Maritus illius Mehetabel est, Rex iste Edomiticus & rubedinis, qui appellatur הדר Decor nempe decus regni (Dan. 11, 20) metallici, quod est aurum; sed tale, quod referri possit ad Tiphereth, nam הדר repraesentat 209. quem numerum etiam habet Tetragrammaton multiplicatum per 8. qui est numerus circumcisionis & Jesod, si addatur tota vox. Sed ut observes intelligi Tiphereth gradus Gebhurah, Scito, eundem numerum addito toto, etiam contineri in יצחק, quae itidem est classis auri. Urbs istius Regis vocatur פער a splendore juxta Deut. 33, 2. quod nomen & Nomen ירכי, quo designatur Jesod, eundem habent numerum 156; Ut scias argentum vivum requiri ad opus: & extra hanc urbem splendidam non residere decorem regium. Huc pertinet hujus metri cognomen aliud אלהים חיים, quasi diceretur aurum vivum; quia Elohim & aurum eandem denotant mensuram. Sic autem dicitur haec aqua, quia est mater & principium auri vivi: nam omnis auri species alia, censetur esse mortua, hac unica excepta. Nec errabis si ipsi tribues cognomen adhuc aliud ordinarium, ut dicatur מים חיים, Scaturigo aquarum viventium: Ab his enim aquis vivificatur Rex, ut Vita tribuere possit omnibus tam metallis, quam viventibus. Kamea hujus Aquae plane mirabilis est, & exhibet juxta numerum חי, vivi decies octies eandem summam in quadrato 64. numerorum, quae est summa Nominis מי זהב Aquae auri; in infinitum variabilem hoc modo:

[Camea]

Ubi habes summam 260. ab imo ad summum, a dextra ad sinistram & per diagonium. Cujus numerus minor est 8. numerus Jesod; sicut & radix totius quadrati est 8. Symbolum Summae primae 260. est סר recessit, quia progrediendo, Summa semper retrocedit in variationibus: v. g. si incipias a 2. Summa erit 268, qui resolvitur in 7. Incipiendo a 3, Summa erit 276, qui resolvitur in 6. & sic porro. Nam sic quoque crescente numero purificationum, decrescit pondus aquae tuae.

[p. 441–443]

יִרְדֵּן *Jarden*. Denotat Aquam mineralem ad mundificationem metallorum & mineralium leprosororum utilem. Fluit autem haec aqua e duplici fonte, quorum alter ob fluiditatem יאר Jeor, quasi fluidus, naturam dextri & benignam habens, alter רך rigorosus & naturae asperae

dicitur. Fluit autem per mare salsum, quod notetur, & tandem cum mari rubro commisceri censetur; quae est materia sulphurea, masculina, omnibus veris operariis nota. Scito autem quod nomen זכו puritas per 8. numerum Jesod, multiplicatum producat numerum סדר ordo, 264. qui etiam continetur voce ירדן, ut memineris ad minimum octo requiri ordines purificationum, antequam vera puritas subsequatur.

[p. 455.]

### Ex Cap. VIII

גפריית *Sulphur*. In scientia de mineralibus hoc principium refertur ad Binah, ad sinistram, propter colorem; & ad illud latus etiam Aurum referri solet. Et חרוין species auri ad classem Binah relata, numero minore 7. concordat cum גופריהא. Aurum igitur Prudentiae naturalis debet esse charuz effossum, vel simile; non excoctum. Et hoc est sulphur illud, quod colorem dat igneum, penetrantem, & mutantem terras impuras. Sulphur nempe cum sale, Deut. 29, 23. Sulphur cum igne, pluens super impios, i.e. metalla immunda Ps. 11, 6. Hoc sulphur fodiendum tibi est; effodias autem illud ex aqua, ut habeas ignem ex aqua: & si recta fuerit via tua coram Domino, ferrum tibi natabit super aquam 2. Reg. 6, 6. Abi igitur ad Jordanum cum Elischa ib. vers. 4. Sed quis eloquetur Gebhuroth Domini Psalm. 106, 2. Multi alia conquirunt sulphura; & qui ingressus est *domum semitarum* particularium, Ps. 8, 2. intelliget. Nam sulphura auri & ferri, quorum extractio a multis docetur & facilis est; item auri, ferri & aeris, item auri, ferri, cupri, stibii; quae pust fulmina per acetum colliguntur ex lixivio, mutata in oleum rubrum cum hydragyro madido, argentum tingunt. *Sed thesaurus desiderabilis & oleumin habitaculo sapientis* Prov. 21, 20.

[p. 241–242]

[К слову יונה Columba:] Inter aenigmata rerum naturalium Columbae nomen nunquam applicatur metallis ipsis, sed naturis ministrantibus & praeparantibus. Qui hic naturam *holocausti* intelligit, ille non turtures sumet, sed duos filios columbae Levit. I, 14. c. 12, 8. c, 14. 22. Numeres autem vocem בני 62, & binarium columbarum unde vox נונה 64. quod est nomen quinti inter Planetas, & veram calcabis viam. Alias *ne labores ad ditescendum; ab intelligentia tua*

*cessa. Anfacies ut involent oculi tui in illud? Et ipsum non erit. Sed (discipulus sapientum) faciendo faciet ipsi alas, & sicut aquila volabit (ut fiat astrorum mineralium) coelum. Prov. 23, 4. 5.*

[p. 430]

[ירח Luna:] In historia rerum naturalium Luna vocatur Medicina ad album; quia a Sole accepit splendorem albicantem, quae simili fulgore illustrat & in sui naturam convertit terram omnem, id est metalla immunda. Et de hac mystice intelligi potest locus Jesch. 30, 26. quia finito opere splendorem acquisivit solificum, in illo statu autem ad eam pertinet locus Cant. 6, 9. Eodem nomine appellatur materia operis; & ita quidem, ut quasi Luna falcata sit in statu primo consistentiae; & quasi luna plena in statu ultimo fluiditatis & puritatis. Habent autem per gematr. eosdem numeros voces ירח luna & רזיא arcana. item רבוי multitudo; quia in hac materia consistunt arcana multiplicationis.

[p. 456.]

## Примечания

- <sup>1</sup> В синодальном переводе – Елисей. См.: 1 Цар. 19:16, 2 Цар. 2: 1, 3; 4: 1, 8 и др.
- <sup>2</sup> В синод. пер. – Неемана. См.: 2 Цар. 5:6: «И принес [Нааман] письмо царю Израильскому [от царя Сирийского], в котором было сказано: и так, с приходом письма этого к тебе, вот, посылаю к тебе Наамана, слугу моего, чтобы ты снял с него проказу его» и далее. Ниже, в гл. 6, Нааман символизирует «вещество Металлического Снадобья, семижды в Иордане очищаемое».
- <sup>3</sup> Или – «удовлетворен долей своей». См.: Авот 4:1: «Бен Зома говорил: «Кто богат? Тот, кто доволен своей долей»» (איזהו עשיר השמח בחלקו).
- <sup>4</sup> *Est instar*, т.е. как бы «замещает», выступает вместо богатства. Хотя Патай утверждает, что цитата неверна и таких слов в указанном месте нет (*Patai R. The Jewish Alchemists. P. 577*), это, несомненно, несколько измененное место из Бава Кама 98б, где приводятся слова р. Шимона: «То, что приносит богатство, тоже им является» (דבר הגורם לממון כממון דמי) (Ср. также: «Беден лишь тот, кто не обладает знанием» (Недарим 41а).
- <sup>5</sup> Т.е. золото; Нааман прибыл к царю Израиля действительно с севера.
- <sup>6</sup> Соотнесение севера и Суда (сфиры Дин) традиционно для каббалы; см., например, комментарий Ицхака из Акко на «Сэфер йецира», «Шааре ора» Йосефа Гикатилы (6:5), «Пардес римоним» (шаар 23) и «Ор нэрав» (л. 67) Моше Кордоверо и др.
- <sup>7</sup> Бава Батра 25б. Комментируя эти слова р. Ицхака, Раши добавляет: «обратится... во время молитвы». При этом подразумевается, что стол в Скинии располагался к северу от алтаря, а светильник – к югу.
- <sup>8</sup> Или: «Тот, кто остается постоянно на юге, уже стал богатым, потому что стал мудрым».
- <sup>9</sup> Бава Батра 25б:  
ורבי יהושע בן לוי אמר: לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר  
שנאמר: (משלי ג') אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.
- <sup>10</sup> Т.е. алхимии.
- <sup>11</sup> *Ratio*; у Патая – «отражение», *reflection*.
- <sup>12</sup> Или – «в высшей [сфере]»; у Патая – «on the supernal plane». Это место очень принципиально, поскольку согласуется с основным герметическим принципом универсального соответствия.
- <sup>13</sup> *Occulta* – тайная, сокровенная и т.п.; означает особо глубокую сокрытость чего-либо.
- <sup>14</sup> *In aliis aenigmatibus similibus*. По мнению М. Шнейдера, лат. *simile*, возможно, соответствует здесь ивр. משל, «подобие», «притча».
- <sup>15</sup> Т.е. веществ.
- <sup>16</sup> Или: «...олово, седины своей старости размеренно перед собой несущее и звуком (скрежетом) строгости и твердости суда осененное». У Патая: «... Бина, проявляя свой возраст своим серым цветом, и туманящую строгость и судейскую суровость своим звуком растрескивания (*cracking*)». Шолем отмечает, что хруст выступает символом строгого Суда уже в *Сэфер ха-бахур*, п. 28 (где упомянут «крик олова») (*Scholem. Alchemie und Kabbala, 1977. S.*

- 58). По указанию М.Шнейдера, в этом месте говорится «скрежет зубовой», а олово не упоминается. «Крик олова» упоминается и в «Эм на-мелех» Абу Афлаха.
- 17 Иов 37:22: «С севера золото приходит...». Ср. приведенные выше слова из *Бава Батра* 25b. Как отмечает Юнг, алхимическую серу иногда отождествляли с самим золотом, а иногда понимали как источник, субстанцию для получения золота. См.: Юнг. *Mysterium Coniunctionis*. С. 128.
- 18 Исх 15:3: «Господь муж брани (מַלְחָמָה שִׁירָא), Господь имя Его».
- 19 Т.е. – «Нетерпеливый». Как пишет Патай, «автор *Эш мецареф* примерно на четыре столетия опережает здесь Г. Шолема, трактуя термин *Зеир Аннин* как «Нетерпеливый». Шолем, по-видимому, не был об этом осведомлен». – *Patai. The Jewish Alchemists*. P. 578. (ср. *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике*. С. 336).
- 20 Пс. 2:12: «Ибо возгорится вскоре гнев Его». Как отмечает Шолем, подобный символизм характерен для Зоһара (прежде всего – для трактатов *Иорот*). – *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 59.
- 21 Или: «...две стороны тела и хранилища семени». Иерархия сфирот часто представлялась в форме человеческого тела.
- 22 Т.е. Нецах и Ход, а также, возможно, мужским и женским принципами.
- 23 «И взял он [Хирам] два медных (*нэхошет*) столба» и т.д. *Нэхошет* (*aes*) – медь, но в др. переводах и толкованиях это м.б. так наз. «желтая медь», бронза, или латунь.
- 24 Лат. *argentum vivum*, ивр. *кесеф хай*.
- 25 В «Шаарей ора» Йосефа Гикатилы и в *Зоһаре* сфире Йесод соответствует имя *Эль хай* (Бог Живой). Хаим Виталь (в «Арба меот шекель кесеф». Краков, 1886) соотносит ртуть (*кесеф хай*) со сфирой Йесод.
- 26 Лекарство, посредством которого нечистые («прокаженные») металлы «исцеляются», т.е. становятся благородными.
- 27 Шолем указывает на сходное место в книге английского алхимика Томаса Вогана *Magia Adamica* (1650): «Если познал ты первую материю, ты открыл святилище природы; отворяю теперь врата его». См.: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 59. Подобные выражения достаточно распространены, разумеется, не только в алхимической, но и в еврейской литературе. Ср., напр., фразу из «Предисловия» к «Море невухим» Маймонида: «Это послужит ключом, позволяющим войти в те пределы, что за закрытыми вратами» (*Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных*. С. 45).
- 28 Имеется в виду схема соответствий сфирот и металлов.
- 29 Или: «...я не буду с ним спорить, ибо все к единому стремится». Обоснование отсутствия предмета для спора в данном случае также свидетельствует о «герметическом» настроении автора: «ибо все к единому стремится».
- 30 *Crassa* – вязкая, плотная, густая; м.б. «обогащенная». Этим термином в алхимии XVI–XVII вв. обозначали ртуть (Меркурий, «живое серебро»); как отмечает Шолем, в некоторых случаях под таким названием фигурировала *prima materia* или «хаос» (*Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 62).
- 31 Имеются в виду Философская Сера и Философская Соль.

- 32 Или – «земля».
- 33 «А имя жены его Мэштейтавэль, дочь Матред, дочь Мей-Захав». Интересно, что малые числа слов *Малхут* и *Мей захав* равны: *Малхут* = 496 = 19 = 10 (= 1); *Мей захав* = 64 = 10 (= 1). Подробнее см. фрагм. 16. Ср. также рассуждения о *Мей захав* в «Mezahab Epistola» Б. Мусафьи (Hamburg, 1638), где он ссылается на тот же стих: «Aurum Potabile Mezahab, aqua nempe auri Genes. 36, vers. 39 nuncupatur» (*Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten*. Bd. 3. S. 330).
- 34 «Буду я осторожен на путях моих, чтобы не согрешить языком моим; стану обуздывать уста мои, доколе нечестивый предо мною».
- 35 В синод. пер. – Гиезий. См.: 2 Цар. (4 Царств) 4:12, 5:20-27, 8:5-6.
- 36 Букв.: «...хотя и смотрят на долины и глубины природы, но...». Имя «Гехазии» возводят к גַּחְזִי, «долина видений» из Ис. 22:1 (см. у Менахема Азария ди Фано: Китвей ha-Рама ми-Фано. Сэфер Йона... 3:32 (DBS)).
- 37 Т.е. философский камень.
- 38 «И сказал Гехазии: истинно, сына нет у нее, а муж ее стар».
- 39 Букв. «презирает их».
- 40 Здесь имеется в виду следующее: в истории встречи Суннамитянки с Элишей есть такой эпизод (2 Цар. 4). Элиша, издали увидев ее, посылает к ней своего слугу Гехазии со словами: «Побеги же к ней навстречу и скажи ей: здорова ли ты? здоров ли муж твой? здоров ли ребенок?» (ст. 26). И это, и последующие события (ст. 27), подразумевают, что Гехазии находится в полном неведении о происходящем («природа не раскрывает им [как и ему] самим [т.е. без помощи учителя, или Элиши] свои тайны»). Далее, в ст. 31 описывается неудачная попытка Гехазии оживить умершего ребенка посохом Элиши.
- 41 Соответствующие места из 2 Цар.: «Побегу я [говорит Гехазии] за ним [за Нааманом] и возьму у него что-нибудь» (5: 20). История о том, как Гехазии обманом выманил у Наамана два таланта – в ст. 22-25. Гехазии рассказывает о деяниях Элиши царю в ст. 8:4-5. «Пусть же проказа Нааманова пристанет к тебе [т. е. к Гехазии] и к потомству твоему на век. И вышел он от него прокаженный как снег» (5:27).
- 42 В данном контексте здесь содержится явная отсылка и к глаголу לָחַץ (לחלוץ) – «болеть».
- 43 Здесь используется классический метод *гематрии*: соотносятся друг с другом слова, у которых простая сумма числовых значений букв одинакова. Так, числовое значение слов *гехазии* и *холь*, חַל («будничный, светский, профанный») – 38.
- 44 В квадратные скобки в начале некоторых фрагментов заключены слова составителя (Кнорра фон Розенрота), очевидно, не относящиеся к тексту трактата.
- 45 Т.е. Декадой сфирот. По мнению автора текста, Декада сфирот существует и может быть прослежена не только в каждом из четырех каббалистических миров и не только внутри каждой отдельной сферы, но и в царстве металлов, в каждом отдельном металле, в данном случае – в золоте. Такое понимание соответствует важнейшему онто-космологическому принципу ренессансного герметизма: *Quod est inferus est sicut id quod est superus. Et quod est superus est sicut id quod est inferus* («То, что внизу, подобно тому, что сверху, а то, что сверху, подобно тому, что внизу») – «Tabula Smaragdina» Гермеса Трисмегиста).

- 46 Песнь 5:11: «Голова его чистое золото (*кетем*)».
- 47 Иов 22:24-25: «И будешь вменять в прах металл блестящий (בצור ובצור) и в камни потоков [золото] Офирское. И будет Вседержитель золотом твоим...»; 36:19: «Уважит ли Он богатство твое? Нет: ни золота (זָהָב), никакого могущества силы». В этих стихах употребляется именно слово *бецер* («сила», «мощь», а также «золотоносная жила»). Можно предположить, что автор называет его «золотом, как бы внутри укреплений сокрытым», по той причине, что слово *бицур* означает «укрепление»; тогда это место у Иова 22:24 будет выглядеть так: «И будешь вменять в прах золото в укреплении (в сокрытии)»; но грамматически обосновать такое прочтение едва ли возможно.
- 48 Притч. 8:10: «Приобретайте мое учение, а не серебро, и знание больше, чем отборное золото (*харуц нивхар*)». *Харуц* – чистейшее золото, золото высшей пробы. Бина относится к женской, левой стороне Древа сфирот.
- 49 Букв. *aurum ductum* означает «золото, вытянутое [в нити]». См. о нем также: KD, I, p. 300. Ссылка неверна. На самом деле имеется в виду 2 Пар. 9:15: «И сделал царь Соломон двести больших щитов из золота кованого...».
- 50 Нить Хесед (חוט של חסד или חוט חסד) в каббале соответствует сфере Тиферет (см.: *Хальфон*. Милон иври кабали. С. 173). Об этом понятии см. также у Моше Кордоверо: «А еще есть Нить Хесед, она – истечение (или «изобилие», שפע), истекающее из Хесед на Малхут» (*Кордоверо*. Пардес римоним. С. 153 (23:8)). Здесь мы видим явную игру слов между שחוט, «вытянутый», и שחוט, «который [есть] нить».
- 51 Иов 37:22: «От севера золото приходит: у Бога великолепие страшное». Любопытно, что в синодальном переводе это место выглядит так: «Светлая погода приходит от севера...» Ср. это место с аналогичным в *Zohar* 2:24b: «Север порождает золото, ибо со стороны силы огня производится золото, как написано: “С севера золото приходит”. Ибо огонь содержится в золоте, и золото производится, как написано: “И пыль золота в нем” (Иов 28:6). И такова тайна двух золотых херувимов». Ср. также интерпретацию этого места в *Бава Батра* 25b, согласно которой речь здесь идет о северном ветре.
- 52 *Паз* – высокопробное золото. *Zahav муфаз*, вероятно, «золото для позолоты». Ср. также рассуждение о *паз* и *муфаз* в *Zohar* 1:247a. 1 Пар. 10:18: «И сделал царь Соломон большой престол из слоновой кости, и обложил (букв. – «покрыл», ויציפורו) его чистым золотом (*zahav муфаз*)». Сам Престол – это Малхут, он облечен золотом *муфаз*, т.е. Тиферет. Пс. 21:4: «...Возложил на главу его венец из чистого золота (*паз*)». Пс. 19:11: «Они вожделеннее золота (מזהב), даже множества очищенного золота (וימפז רב)».
- Дан. 10:5: В синодальном переводе это место переводится так: «И чресла его опоясаны золотом из Уфаза (כהם אופז, *кетем уфаз*)». Интересно, во-первых, что для обозначения золота здесь использовано слово *кетем* (чистое золото), отнесенное ранее к Кетер. Во-вторых, совершенно непонятно, что такое *уфаз*. В Библии это слово встречается лишь дважды, и оба раза в связи с золотом – здесь и в Иер. 10:9 («На котором чеканное серебро привезено из Таршиша, а золото из Уфаза (*вэ-zahav ме-уфаз*)»); золото здесь вполне подходящее для

- сферы Тиферет – *zahav*). Существуют разные предположения насчет того, что это за страна – либо это другое название Офира (в некоторых рукописях в этом месте и значится אפיר), либо некая иная страна на Востоке. Возможно, однако, что слово *уфаз* и действительно имеет отношение к качеству золота.
- 53 *Zahav sagur* – золото «закрытое», «заключенное»; отметим, что словосочетание *zahav szgor* (или просто *szgor*) означает «чистое золото», «золото высшей пробы». Ср. 1 Цар. 6:20: «И внутренность давира... он обложил чистым золотом (זהב סגור)»; Иов 28:15: «Нельзя дать самого лучшего золота за нее [за землю]».
- 54 *Ad seminificandum.*
- 55 2 Пар. 3:6: «Золото же было золото Парваимское». Относительно значения слова *парваим*, единственный раз встречающегося в Писании, существуют различные мнения. В Вулгате оно считается именем нарицательным и это место переведено как *aurum erat probatissimum* (т.е. «золото было наивысшей пробы»). Однако большинство толкователей видят здесь имя собственное, название золотоносной страны, образованное либо от испорченного написания слова *Офир* (страна в Восточной Индии), либо от санскритского *пурва* (Гезениус) – «передний», «восточный», либо от названия богатой золотом земли *Фурва* в Йемене, либо от Тапробана или о. Цейлон и т.д.
- 56 Ср. у Моше Кордоверо: «...относят его (золото) к Гвуре (т.е. сфере левой строны), поскольку оно красное, и так в нескольких речениях Зоһара...» (Пардес римоним, л. 153).
- 57 «И золото той земли хорошее».
- 58 Соотнесение טוב – יסוד – צדיק – общее место в каббалистической литературе. Цадик, праведник (ср. Притч 10: צדיק יסוד עולם) – одно из названий 9-й сферы, наряду с Йесод. Соотнесение *цадик* и *тов* основывается на Ис. 3:10: אמרו צדיק כי טוב.
- 59 1 Пар. 29:4: «Три тысячи талантов (*кикрей*) золота (*zahav*), золота Офирского (*mizhav ofir*)». Одна из этимологий названия страны *Офир* – от *эфер* (אפר), «пепел».
- 60 *In Antrum materiae occultaе.*
- 61 «И приставил я к кладовым Шелемию, священника...».
- 62 Ссылка ошибочна, должно быть Втор. 27:6: «Из камней цельных устрой жертвенник Господа. Здесь наблюдается явная игра слов между именем Шелемия, שלמיה, и словом «совершенные», שלמות.
- 63 *Specialia* – вероятно, перевод ивр. *бхинот*.
- 64 Согласно схеме соответствий, описанной во фрагм. 1, *Гвур* = золото, а *Тиферет* = железо. Здесь же говорится о «природе золота в *Тиферет*», то есть, в железе, а эта идея, в сущности, и является основой алхимического делания: выявление содержащегося в железе (*Тиферет*) золота (*Гвур*) путем очищения («лечения»). Т.е. соответствует железу.
- 65 Т.е. соответствует железу.
- 66  $\text{שמש} = 640 = 6+4+0 = 10$ .
- 67 Малое число слова *Тиферет* – 10, как и у местоимения אָתָּא («ты»). Заметим, что *Тиферет* в каббале – это Сын, Сердце, к которому обращаются – «Ты». Подробнее о каббалистическом понимании *ата* как *Тиферет* см.: KD, I, p. 170-178.



- 68 В этом месте у Даниила рассказывается о видении, в котором царь увидел истукана: «Голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные».
- 69 Возможно, намек на Дан. 2:32: «У этого истукана голова была из чистого золота».
- 70 Имеется в виду эпизод, когда Аарон установил жертвенник перед золотым тельцом и объявил: «Завтра – празднество Богу (YHWH)».
- 71 Исх. 32:20: «И взял тельца, которого они сделали, и пережег в огне, и растер в пыль, и развеял по воде...».
- 72 Упомянутые ниже семь видов золота точно соответствуют перечисленным в ВТ *Йома* 44b-45a.
- 73 חָזָק *nude*, т.е. «золото обнаженное, простое, бедное», но и «чистое, подлинное».
- 74 Букв. *ravonaseo*, «павлиньего» цвета.
- 75 См. Пс. 72:16: «И будут давать ему золото из Шевы (וִיתֵן לוֹ מִזָּהָב שֶׁבֵּא)».
- 76 В этом стихе евреи требуют, чтобы Аарон «сделал им божество», потому что «Моше... пропал, и не знаем мы, что случилось с ним».
- 77 Это состояние золота соответствует первому этапу алхимической работы, называемому *nigredo*.
- 78 Т.е. на этом этапе происходят алхимические процессы *mortificatio* и *putrefactio*.
- 79 Т.е. оно попадает под власть сфиры *Гвура* (*Дин*) и в нем правят злые силы «оболочек» – *klunnot* (*Cortices dominantur in ipsum*).
- 80 В каббале 42-буквенное имя соответствует сфере Гвура, Строгий Суд.
- 81 На этом этапе происходят алхимические процессы *calcinatio* и *incineratio*.
- 82 Или: «которое хорошо самим своим цветом, хотя это и не цвет золота, но – серебра». Таким образом, здесь достигается вторая стадия алхимической работы – *albedo*.
- 83 «Как потускнело золото, изменился превосходнейший металл (וְכַדֵּי הַכֶּהֱם הַטֹּב)» (В синод. пер.: «Как потускло золото, изменилось золото наилучшее!»).
- 84 «И положишь на прах металл блестящий (וְשִׁית עַל-עֹפֶר בֹּצֵר) и в камни поточков золото офирское (וּבְצֹר נְחָלִים אֹפִיר)». Автор данного трактата переводит это место как «положи серебро на свинец».
- 85 *Увзир* – «собранное» или «укрепленное».
- 86 Числовое значение этого священного имени – 21. Оно соответствует сфере *Кетер*.
- 87 «И сделал царь серебро в Иерусалиме равным камням».
- 88 *Aurum inclusum*. *Сагур* – «закрытый, запертый, заключенный»; в то же время *zahav sagur* – «чистое золото», а просто *сэгор* – «золото высшей пробы».
- 89 Иез. 4:6 «...вторично ложись уже на правый бок твой, и ты будешь нести нечестие дома Иудина сорок дней; за каждый год по одному дню я засчитаю тебе» (согласно ст. 5, Иезекииль должен пролежать «за нечестие дома Израилева» триста девяносто дней).
- 90 Вообще-то *йеракрак* означает «зеленоватый», но здесь это слово переводится «Павшт» – «огненно-желтый, золотисто-желтый». На этом этапе происходит переход к 3-й стадии процесса – *rubedo*.

- 91 Ссылка неточна, на самом деле – Суд. 14:19.
- 92 *Паз* – высокопробное золото, *муфаз* – букв. «позолота».
- 93 Т.е. несовершенных металлов.
- 94 *Харуц* – одно из обозначений золота; это слово означает также – «острый», «зазубренный», «покрытый нарезками», «с зазубринами».
- 95 В этом месте в Книге Иова продолжается пространное описание «бегемота» (בהמות), существа, которое было создано Богом вместе с человеком и которое есть «царь над всеми зверями величавыми» (ссылка не точна, на самом деле – 41:22): «Внизу у него острые черепицы, он распростерся, как острие (в синод. пер. – «зубчатый коток») на грязи (על־י־טיט)» («ירפד חרוץ על־י־טיט»).
- 96 Или «для производства золота» (*potentiam ad aureitatem*).
- 97 *Тим* (глина, грязь) = 28; *коак* (сила) = 28.
- 98 Цитируется Иов 41:23: «Волнует, как котел (כיר), пучину, море превращает в кипящую кастрюлю (ים כמרקח)». Ивритское слово *сир*, как и его латинский эквивалент *olla*, означает «горшок» (а не котел); слово же *мэркаха* означает, во-первых, «смесь специй, ароматических веществ», во-вторых – «сосуд для кипячения специй»; надо отметить, что латинский эквивалент этого слова – *unguentum* («мазь, благовония»), а не *pigmentum* («краска, снадобья»), как в KD. Поэтому здесь ближе синодальный перевод: «...и море претворяет в [кипящую] мазь». «За ним светится стезя (נתיב)» – это уже ст. 24.
- 99 Здесь явно просматривается ивритский оригинал текста: כתבתי זה אני הקטן (см.: *Scholem. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 56).
- 100 Цитируется Кремонское издание *Zohapa* (т. наз. «Zohar гадоль») 1559/1560 гг. В стандартных изданиях *Zohapa* этот фрагмент содержится в 3:299a.
- 101 ...*quoniam impositus omnibus illis corticibus ut ferviret ei*. Здесь употреблен глагол *ferveo* – «кипеть», «бурлить», «гореть», «сверкать». Англ. перевод 1714 г. и Патай переводят это место так: «потому что он заставил все оболочки служить ему» (*Patai. The Jewish Alchemists*. P. 325) – в соответствии с текстом *Zohapa*: עבדל כל אנון קליפין דיהון בלהו משהעבדין לה
- 102 *In Libro illo Kartanaei Medici*; в *Zohape*: ספרא דקרנטא אסיא
- 103 В англ. переводе 1714 г. здесь вставлены слова из Пс. 41:3 («Господь сохранит его и сбережет его жизнь»), которых нет в латинском тексте. См.: *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... Vol. 2. P. 22.*
- 104 אֲשֶׁרִי מִשְׁכִּיל אֶל־דָּל. В KD: *Beatitudines sunt ejus, qui intellegit (curam) circa attenuatum.*
- 105 Далее пропущен фрагмент текста *Zohapa* (17 строк).
- 106 Или снадобья, магические средства.
- 107 Пропущено 5 строк из *Zohapa*.
- 108 Конец цитаты из *Zohapa*.
- 109 Шолем отмечает, что это выражение – калька с распространенного ивритского выражения: וְכִי־הָ הַטּוֹבָה עָלַי מִצְאָתִי מִהַ שְׂאֵנִי מִלְּמֹדֶךָ עֲכָשִׁי – *Scholem G. Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 56.
- 110 *Камея* (лат. *Camea* или *Kamea*) – ивритский технический термин для обозначения цифрового магического квадрата или амулета.
- 111 *Virtus* – очень многозначное слово: «сила», «энергия», «стойкость», «добродетель», «отличные свойства», «достоинства».

- 112 Буква *vav* (третья буква Тетраграмматона) имеет числовое значение 6 и связана с 6-й сфирой – *Тиферет*.
- 113 *Арве* (в таком написании: ארבע) = 216; *zahav* (золото) = 14.
- 114 *Гдула* (величие, слава) – наряду с *Хесед*, одно из названий 4-й сфиры. Автор упоминает равнозначные арамейские слова *сама* (סאמא) и *сима* (סימא) из Таргума, означающих «серебро» (от перс. *saim*; отметим, что סימא имеет еще два значения: «сокровище» и «знак, отметка»). В ивритском тексте Библии в указанных местах употребляется слово *кесеф*.
- 115 «А верхи их [колонн] обложены серебром», или «и вершины столбов покрыли серебром».
- 116 Во всех вышеупомянутых местах использовано слово *кесеф*.
- 117 «У этого истукана... грудь его и руки его из серебра».
- 118 «У серебра есть место, где его находят».
- 119 «Сделай себе две серебряные трубы, выкуй их из одного куска серебра».
- 120 Притч. 10:20: «Язык праведного – отборное серебро»; Пс. 12:7: «Слова Господни – слова чистые, серебро, очищенное в плавильне у земли, семикратно переплавленное».
- 121 «Славьте Господа, потому что Он благ, потому что милость (*хесед*) Его вечна».
- 122 Это место могло бы быть принципиальным для идентификации нашего текста. Дело в том, что в начале этого фрагмента (KD I, 1, р. 483) в существующих переводах обычно помещают еще один абзац, который выглядит следующим образом: «*Кесеф*, серебро, относится к *Гдула* из-за своей белизны, которая означает милость. И в *Райя меhemна* говорится, что под пятьюдесятью [кусочками] серебра, Втор. 22:29 и далее, понимается *Бина*, потому что она склоняется в сторону *Гдула* из пятидесяти врат, *Пард. Рим.* тракт. 23, гл. 11». Перевод 1714 г., а вслед за ним Уэсткотт и Патай включают этот абзац в состав данного фрагмента, приписывая его автору «Эш мецареф». Упоминание Кордоверо могло бы быть весьма ценным для датировки трактата. Патай пишет: «Наш автор часто цитирует Моше Кордоверо (1522-1570), ведущего цфатского каббалиста, главным трудом которого был “Пардес Риммоним”... Следовательно, “Эш мецареф” не мог быть написан ранее второй половины XVI в.» (*Patai. The Jewish Alchemists. P. 578*). Однако при обращении к оригинальному тексту KD становится очевидно, что данный абзац вовсе не относится к тексту «Эш мецареф», да и вообще в имеющихся у нас фрагментах этой книги *ни разу* не цитируется Кордоверо. «Часто цитирует Кордоверо» не «наш автор», а составитель словаря Кнорр фон Розенрот: данная статья о серебре состоит из двух абзацев, первый из которых подписан «Pard. Tr. 23. с. 11», а второй – «Aesch Mezaraph cap. 3». Ошибка Патая связана с его излишним доверием к английскому переводу фрагментов «Эш мецареф», появившемуся в 1714 г. в Лондоне (переизданному Уэсткоттом в 1894 г. и еще несколько раз впоследствии), где этот абзац также отнесен к тексту трактата. Отметим, что такого же рода ошибку Патай совершает и в начале фрагм. 20, где он включает в текст не относящуюся к нему фразу (см.: *Patai. The Jewish Alchemists. P. 334*).
- 123 *In re metallica*. Возможно, «в сочинении о металлических вещах».

- 124 *Calcis Lunae unciam semis*. Место спорное. В рукописном переводе 1712 г. (Glasgow University Library, Ferguson Ms. 68, f. 19) – «полунции», как и во франц. пер. 1841 г. (*Flamel*. La livre rouge. P. 85). Переводчик 1714 г. и Патай считают, что это значит «полторы унции» (*Patai*. The Jewish Alchemists. P. 327; A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... Vol. 2. P. 29). По мнению Элифаса Леви, под «лунной золой» или «лунной известью» имеется в виду окалина сурьмы (Тайные фигуры розенкрейцеров. С. 218).
- 125 Фиал – плоская чаша. «В песок» – возможно, в песчаную баню.
- 126 По замечанию Патая это может быть аурипигмент (*Patai*. The Jewish Alchemists. P. 578).
- 127 Здесь мы имеем дело с алхимическим символическим рядом, связанным с «философским Меркурием», т.е. арканной (или философской) ртутью. Это «вещество» называется здесь «коренной влагой» (*humidum radicale*), «смачивающим» или «красящим» («мышьяком» (*arsenicum tingens*), «живой водой» металлов (*aqua vitae*), «сухой водой» (*aqua sicca*) и «уксусом философов». См. в связи с этим: Юнг. Дух Меркурий (особ. с. 24-25). Патай почему-то переводит это место («*dicunt... acetum suum*») как «ее [воды] уксусом» (*Patai*. The Jewish Alchemists. P. 327), но это явная ошибка.
- 128 ... *sublimabitur arsenicum nostrum, emissis radiis stellatis*.
- 129 С количеством – та же проблема, что и выше («полторы унции» или «полунции»). *Limatura* (песок, опилки) – здесь сереброносный песок (у Патая – «*purest filings of Luna*», «чистейшие лунные опилки, или крупичцы»).
- 130 «*5 lotonibus*». Малопонятное место. Перевод 1714 г. предлагает перевести это слово как «washings», «промывки, омовения». Однако, судя по контексту, здесь должно быть указано количество лунной воды, используемой во 2-й (из 4-х) стадий пропитки; тем более, что это количество дано здесь цифрой «5». В связи с этим можно предположить, что речь здесь идет все-таки о пяти унциях – как указывает рукопись 1712 г. (Glasgow University Library, Ferguson Ms. 68, f. 20).
- 131 Т.е. для алхимической «Работы в белом», *albedo* (*Jam pro opere albo...*).
- 132 Драхма – единица веса; в данном случае, вероятно, имеется в виду «аптека-карская драхма», равная 1,77 г («торговая драхма» равна 3,89 г).
- 133 Т.е. для «работы в Красном» (*rubedo*) применяется уже зола или окалина не серебра, как в Белом, а золота.
- 134 О тинктурах «для Белого» и «для Красного» существует обширная алхимическая литература. См., напр.: *Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen*. S. 533-540.
- 135 Исследователи-окультисты и Р. Патай (см.: *Patai*. The Jewish Alchemists. P. 578) полагают, что здесь имеется в виду арабский алхимик Гебер (Джабир ибн Хайан). Однако Шолем доказывает, что под «арабским философом» автор «Эш мецареф» подразумевает псевдо-Авиценну, а именно – трактат «*De anima in arte alchymiae*» (Basel, 1570). См.: *Scholem*. Alchemie und Kabbala, 1977. S. 66.
- 136 «Срединная линия» здесь явно указывает на сфиру Тиферет.
- 137 Арам. *napzela* (פּרזל) обозначает железные орудия или инструменты («iron tools»; см.: *Jastrow*. A Dictionary of the Targumim. P. 1223); ивр. глагол פּרזל – «крутить, вращать».

- 138 Отметим, что здесь сравниваются гематрии разного порядка: у слова פְּרִזְלָא – малое число (полное число = 318, малое = 12), а у слова דָּב (написанного *plene*, т.е. состоящего из трех букв) – полное число (12).
- 139 Видимо, намек на Числ. 5:17: «И возьмет священник святой воды в глиняный сосуд...». Впрочем, здесь может иметься в виду и (плавильный) тигель.
- 140 *Басар* – мясо, плоть, тело. *Пух* – скорее не сурьма, а сурьмяная краска («сурьмило»).
- 141 Т.е. пропорция железо/сурьма будет равна 106/239.
- 142 Имеется в виду конический сосуд для конденсации.
- 143 Имеется в виду эпизод Исх. 34:29-35, где говорится, что лицо Моисея «стало сиять лучами» от того, что он говорил с Богом.
- 144 Все это – цитата из Дан. 7:4: «Первый как лев, но у него крылья орлиные; видел я, как наконец оборвали у него крылья, и он приподнят от земли, и поставлен на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему». *Тифферет* традиционно отождествляется с сердцем.
- 145 Очевидно, имеется в виду Марс (מַאְרִים).
- 146 Ивр. *адам* – красный, рыжий; *адам* – человек.
- 147 Далее следует толкование Дан. 7:6: «Затем видел я, вот еще зверь как барс; на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы у зверя сего, и владычество дано ему».
- 148 Очевидно, описывается процесс возгонки (сублимации); птица – традиционная алхимическая метафора этого процесса. См.: *Рабинович*. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 74.
- 149 Букв. «чрезвычайно страшен и силен премного». Дан. 7:7: «Вот зверь четвертый, страшный, крепко сложенный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов у него».
- 150 В тексте, очевидно, ошибка: *crepat* вместо *creat*.
- 151 Или «всех исчислений металлических» (*Nam naturam omnium numerationum metallicarum habet*).
- 152 Дан. 7:8: «Я обратил внимание на эти рога, и вот, вышел между ними еще небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторгнуты были им, и вот, у этого рога глаза, как глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно». Т.е. режим нагревания.
- 153 Видимо – отсылка к фрагменту текста, который не вошел в KD.
- 154 Здесь толкуется история в Числ. 25:6-7: один израильтянин привел с собой в шатер мидианитянку, а Пинхас пронзил их обоих, «израильтянина и женщину ту, в чрево ее», – после чего прекратился мор.
- 156 ...*indebite in minera commixta*. Переводчик 1714 г. предлагает другой перевод этого места: «unduly mixed, together in the Mine» (т.е. «в руднике») (A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art...Vol. 2. P. 41).
- 157 Т.е. мышьяковистая сера.
- 158 Т.е. *hoc loco*, Таргум к Числ 25:7.
- 159 *hey* = 5; *каф+hey* = 25.

- 160 Исх. 23:13: «И имени других богов не упоминайте». Ссылка на Кн. Осии ошибочна, на самом деле – Ос. 2:19: «И удалю имена Ваалов от уст ее, и о них не станут более вспоминать по имени их». Зах. 13:2: «Я истреблю имена идолов с земли, и они более не будут упоминаемы».
- 161 *Stridor* – визг, скрежет, щелчки, свист, хрюканье и т.п.
- 162  $\text{מִיעֵר} = 225+320=545=109 \times 5$  (малое число =  $5+4+5 = 14$ ).  $\text{צַדֵּק} = 194=1+9+4 = 14=1+4=5$ .  $\text{בְּדִיל} = 46=10$ .
- 163 Ср. учение о «Пятидесяти Вратах Света» сферы *Бина*.
- 164 Т.е. букве *нун* = 50.
- 165 По-видимому, меди и железа.
- 166 Т.е. *prima materia*.
- 167 *debite terrificatas*.
- 168 Ср. A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... Vol. 2. P. 45.
- 169 *Sed non est sapiens nisi Dominus experientiae*. По мнению М. Шнейдера, эта выделенная курсивом фраза является калькой с пословицы  $\text{אִין חֵכֶם אֱלֹא בְעַל נְסִיין}$  (более точная версия:  $\text{אִין חֵכֶם כְּבַעַל הַנְּסִיין}$ ), в XV–XVIII вв. весьма распространенной в еврейской литературе. Возможен и другой перевод этой фразы: «Только тот мудр, чей Господин – опыт». Переводчик 1714 г. обрывает эту фразу, интерпретируя ее просто: «Опыт покажет» («...but Experience must shew») – A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... Vol. 2. P. 45; «but Experience must teach this» – в рукописи 1712 г.), Уэсткотт предлагает перевод: «But no man is wise unless his Master is Experience» (Collectanea Hermetica. Vol. 4. P. 28).
- 170 Арам.  $\text{קַסְיִטְרָא}$  (*kasupa*) – «олово» (от греч. *κασσίτερος*, лат. *cassiterum*).
- 171  $\text{דָּל}$  – бедный, малосодержательный, худой, незначительный. Числ. знач. =  $34 = 7$ .
- 172 Сфера *Ход* принадлежит к «левой стороне» Древа и связана со сферой *Гвура*. Вообще говоря, использованное Кнорром фон Розенротом слово *aes* означает как медь, так и бронзу и латунь. В английских переводах его переводят обычно как *brass* – «латунь, желтая медь» (а не *copper*, «красная медь»), – не совсем понятно, почему, т.к. в данном месте имеется в виду слово  $\text{נְחָשֶׁת}$ , основное для обозначения именно (красной) меди в Библии (*The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. P. 639-639; см. также оккультские толкования: Тайные фигуры розенкрейцеров. Киев, 1997. С. 219).
- 173 *...nec alienus fuit aeris usus ab instrumentis laudandi & musicis*.
- 174 1 Пар. 15:19: «И певцов... для игры на медных кимвалах». 2 Сам. 22:35: «Напрягают медный лук мышцы мои». Иов 20:24: «Пронзит его лук медный». 1 Сам. 17: «Медный шлем на голове у него (у Голиафа)... медные щитки на ногах у него, и медное метальное копье на плечах его».
- 175 Исх. 38:29: «А меди приношения – семьдесят кикаров ( $\text{שֶׁבַעִים כִּכָּר}$ , в KD – *septuaginta talenta*) и две тысячи четыреста шекелей».
- 176 Т.е. *клиппот*.
- 177 Т.е. пророческого дара (*gradus repraesentationum propheticarum*)
- 178 Числ. 23:23: «Ибо нет ворожбы против Яакова и колдовства против Израиля»; 24:1: «И не обратился он, как прежде, к гаданию». Здесь ворожба – *naḥaṣh*, гадание (точнее – гадания, *nəḥaṣṣim*). Слово «змей» тесно связано в иврите с гадательными и магическими практиками (напр., *nəḥaṣh* – это одновременно дрессировщик (заклинатель) змей и гадалщик).

- 179 Т.е. из упоминаний меди, содержащихся в Танахе.
- 180 На самом деле – Исх. 38:30: «И сделали из нее (из меди)... все принадлежност-  
ти для жертвенника».
- 181 Исх 38:18: «Сделай медный умывальник на медном основании – для омовения, и  
помести его между шатром откровения и жертвенником, и налей в него воды».
- 182 *Brachium* – т.е. руки от локтя до кисти.
- 183 См.: Исх. 27:1-7.
- 184 Т.е. является некой женской сущностью (*juxta consensum quasi communem,  
quod Altare repraesentet notionem foeminae*).
- 185 Таким образом (в соответствии с алхимическим учением), по своей природе  
медь – гермафродит, сочетающий мужские и женские качества.
- 186 На самом деле – Исх. 26:38, где сказано: וְאֶרְנֵי־הַמַּשָּׁחַת נִחְשָׁת׃.
- 187 Таким образом, вырисовывается такая схема соответствий упоминания меди  
в Библии и сфирот:  
*Кетер* – Исх. 38:29; *Хохма* – Исх. 30:18; *Бина* – Исх. 30:18; сфирот от *Хесед*  
до *Иесод* – Исх. 27:1-7; *Махсут* – Исх. 26:37, 27:10.
- 188 Ивр. פָּצַע – «глядеть», «всматриваться», «наблюдать», но и «предвидеть».  
Сфира Ход в каббале тесно связана с феноменом пророчества.
- 189 *nisi mavis alludere ad obductiones* («оболочки», «покровы»). Это место мож-  
но перевести и как «если не желаешь ты соприкоснуться с оболочками...».
- 190 В 1 Сам. 14:4 говорится об остроконечной скале *Боцец*, בּוֹצֵץ; здесь это слово  
приводится в написании בּוֹצֵץ.
- 191 Первая строка словарной статьи «Медь», включенная в перевод 1714 г. как  
часть «Эш мецареф», явно к этому трактату не относится и внесена самим  
Кнорром ф. Розенротом (эта строка: «Vide Soh. Pekude 103, 410. sq. Vid. supra  
הורר p. 271»; см.: A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... Vol. 2. P. 54).
- 192 Т.е. скорее «красное», чем «белое».
- 193 – одновременно «блеск, сияние», и название планеты Венера.
- 194 Место неясное. Сфира *Ход* должна, получив истечение от *Гвуры*, то ли породить  
белый цвет (свет), то ли передать (отдать, проявить) это истечение дальше.
- 195 В действительности – 2 Цар. 18:4. *Нэхуштан* – медный змей, сделанный Мо-  
исеем (см.: Числ. 21:9) и разбитый Хизкией, Царем Иудейским.
- 196 Быт. 49:9: «Молодой лев – Иехуда, от насильства ты удалился».
- 197 Сфира *Кетер* соотносится с Божественным именем אָדִיר («Аз Есмь»). *Наа-  
ман* = 210 = 21 = *Кетер*.
- 198 «Все слово в целом» считается равным единице.
- 199 2 Цар. 5:1: «И Нааман (*вэ-нааман*), военачальник Царя Сирийского, был ве-  
ликий человек». אָדִיר וְנִצְמָן = 216.
- 200 *Кфир* – «молодой сильный лев» = 310; *ярок* – зеленый цвет, зелень = 310.
- 201 О символике Зеленого Льва в алхимии см. выше в гл. 3.
- 202 Или «превращается».
- 203 Или «гривой».
- 204 Имеется в виду следующее место в *Санһедрин* 95а: «Сказал р. Йоханан:  
у льва есть шесть имен: ари, кфир, лави, лаиш, шахаль и шахац  
(אָרִי כִפִּיר לַבִּיא לִישׁ שַׁחַל שַׁחַץ)».

- 205 *Шахац* (прозвище льва) – «свирепый», «гордый» (см.: *Jastrow M. A Dictionary of the Targumim*. P. 1550). У Иова 28:8, 41:26 *шахац* – «могущество», «гордость». В Таргуме Йонатан к Пс. 17:12 использовано слово אַחַצ (арам. «лев»), числ. знач. которого – 339.
- 206 צַדִּיָּא – араб. «сурьма», а также название драгоценного камня (Тарг. Йон. к Ис. 54:11). См.: *Jastrow M. A Dictionary of the Targumim*. P. 1262.
- 207 *Лави* = 43 = 7; *Лавии* = 340 = 7. 7+7 = 14. *Захав* = 14 = 5. *Шахаль* = 338 = 14 = 5.
- 208 Букв. «столь незначного происхождения».
- 209 Букв. «здесь не будет недостатка в некотором количестве его собственных сфирот».
- 210 «И вот, талант (*кикар*) свинца поднялся...» *Кикар* – мера веса, равная 1 таланту, приibl. 21 кг. В переводах на русский язык обычно это место почему-то переводят: «Слиток свинца» или «кусок свинца».
- 211 В этом месте действительно сказано אבן העפרת, «камень свинцовый».
- 212 Точнее – *figura*, т.е. образ, идею буквы *йод*, в данном случае – одной из букв Тетраграмматона, которая соотносится со сфирой *Хохма* (см.: *Patai R. The Jewish Alchemists*. P. 578).
- 213 Иез. 27:12: «Таршиш был торговым союзником твоим... и в обмен давал тебе... свинец (*оферет*)».
- 214 *Анах* («отвес») = 71+1 (само слово) = 72 = *Xeced*. Перевод этого слова затруднен. В Септуагинте *анах* – это «адамант» (твердый камень, имеющий вид железа); у Акилы – «блестящий предмет»; ряд переводчиков видел в нем «железо»; у Иеронима это «полировальный свинец» для обмазки стен: «Вот Господь, стоит на стене, обмазанной свинцом, со свинцом в руках». В синод. пер. על חומת אֵיזֶן – «на отвесной стене». Возможен такой перевод этого места: «Вот Господь, стоит на стене из камня свинцового (либо – оловянного, либо – адаманта или оникса) с камнем свинцовым (адамантом и т.д.) в руке».
- 215 Числ. 31:22-23: «Только золото и серебро, медь, железо, олово и свинец (*עפרת*), все, что проходит через огонь, проведите через огонь, и очистится оно». Числовое значение *עפרת* есть 750 = 12 = 3. Если написать это слово в полной форме, *עופרת*, его числовое значение будет равно 756 = 18 = 9; малое число *Гвур* тоже 9.
- 216 Иов 19:24: «О если бы были записаны слова мои, если бы в книге они были начертаны, Резцом железным со *свинцом* на скале были вырезаны, на вечное время!» В русских переводах везде написано «с оловом», хотя в др.-евр. тексте написано – *вз-офарет*. *Scriptor* – резчик письмен, писец. Патай переводит это слово как «a writer» и пишет, что не понимает смысла этой фразы (*Patai R. The Jewish Alchemists*. P. 331, 578). В рукописи 1712 г. после «Тиферет» написаны и зачеркнуты слова «in a writer» (Glasgow University Library, Ferguson Ms. 68, f. 35).
- 217 Иез. 22:18, 20: «...они все медь, олово, железо и свинец среди горнила, сделались изгарью серебра... Как собирают в горниле серебро, медь, железо, свинец и олово, чтобы раздуть огонь на них и расплавить их, так Я соберу в гнев Моем и в негодовании Моем, положу и расплавлю вас».



- 218 *Catinus probatorius*. Отметим, что в Иер. 6:29 нет никакого «плавильного тигля»: «Раздувательный мех обгорел, свинец исчез в огне: плавильщик напрасно плавил (לְשׂוֹא צָרֵף צָרֵף בְּרוּךְ) – и злые не отделились». Его нет и в Вульгате: «Defecit sufflatorius in igne consumptum est plumbum frustra conflavit conflator malitiae enim eorum non sunt consumptae».
- 219 Ссылка на Притч. 10:25: «Праведник (цадик, т.е. Йесод) – вечное основание».
- 220 «Ты дунул духом Своим – и покрыло их море, погрузились, как свинец, в воды могучие».
- 221 Здесь имеется в виду история в 1 Цар. 9:26: «И корабль сделал царь Соломон в Эцион-Гевере, что при Элоте, на берегу Черного моря [יָם־סוּף]». *Ям-суф* – «тростниковое море», т.е. Черное, или Красное море.
- 222 *Dominus in sapientia fundavit terram* (יְהוָה בַּחֲכָמָה יָסַד אֶרֶץ).
- 223 Иов 28:5-6: «Земля – из нее происходит хлеб, а внутренность ее изрыта как бы огнем. Место сапфира камни ее, и песчинки золота (רַעְפָּרֶת זָהָב) [находятся] в нем».
- 224 Отметим, что обычно *коль* соотносят с *Йесод* или *Малхут* (см.: *Хальфон Э.* Милон иври кабали. С. 234-235).
- 225 Здесь автор трактата обнаруживает знакомство с алхимической символикой. Фигура эта представляет собой круг с крестом наверху. Как уже было указано выше, в алхимии этим знаком обозначают сурьму (или киноварь), а для свинца есть совсем другой знак (знак Сатурна). См.: *Гессманн.* Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков. Табл. XXXII, LVII-LVIII, LXX-LXXI.
- 226 Видимо, той Соли Мудрости, которая добывается из «Красного моря». Ср. фрагм. 14. Автор называет четыре арканых (философских) элемента, содержащиеся в Свинце мудрых – это огонь (= сера философов), вода сухая (= Меркурий), воздух, разделяющий воды, и земля удивительной (или чудесной) соли. О «сухой» («небесной») воде см. также: *Василий Валентин.* Алхимические трактаты. С. 176-177.
- 227 Возможно – «блеск желанный», т.е. блеск металла. Ср. Иез. 1:4: «И я видел, и вот, бурный ветер шел с севера с великим облаком и сверкающим огнем: вокруг его сияние, а из середины его блестел как бы металл, выходящий из огня». В латинском тексте огонь назван *ignis vorticosus*, т.е. «огнь неистовый, полный завихрений».
- 228 Таким образом, здесь перечислены в восходящем порядке 4 мира-*оламот* (ר' עולמות) каббалистической космогонии: *асия*, *йецира*, *брия* и *ацилут*.
- 229 Сфире Мудрости, т.е. Хохма, соответствует Божественное Имя יה = 15. כל = 50; 50 x 15 = 750 = עֶפְרַת (свинец).
- 230 Место не совсем понятное: до сих пор говорилось не о девятой, а о второй сфире, *Хохма* (хотя если смотреть «снизу» – она как раз девятая). В то же время, именно с девятой сфирой, *Йесод*, обычно соотносят свинец.
- 231 להב – это одновременно и «блеск», и «лезвие». להב שבתאי = 37+713 = 750 = עֶפְרַת.
- 232 Шодем усматривает в этой фразе пример игры слов, указывающей на ивритский оригинал данного текста (Йесод как 9-я сфира и как «основание» в иврите). Ср. *Scholem G.* Alchemie und Kabbala, 1977. S. 57. В рукописных

- примечаниях к личному экземпляру перевода «Эш мецареф» Гершом Шолем указывает на ивритский эквивалент выражения «искусство трансмутации» – מלאכת הציירוף. См.: Collectanea Hermetica. Vol. 4: Aesch-Mezareph or Purifying Fire. P. 38 (JNUL, Gershom Scholem Library, No. R8893).
- 233 *Йесод* (живое серебро) действительно называется «низшим *Xesed*». Между тем, сфере *Xesed* соответствует Имя Эль.
- 234 *Subest* – «скрывается», «таится», «находится внутри», «имеется», «подлежит». Таким образом, ртуть-меркурий находится под управлением планеты Меркурий.
- 235 *Кохав* – в данном случае планета Меркурий. Число этого слова =  $48 + 1$  (само слово) =  $49 = \text{эль хай}$ .
- 236 *Signum Aquae legitimae* – надлежащая, правильная вода для алхимического процесса.
- 237 Или – «шипит», «пенится».
- 238 Букв. «не без тайны».
- 239 *Influentia* – «влияние», «истечение», «сияние».
- 240 אספירכא – искаженный вариант написания арамейского אספירכא (*ispēdīka*), означающего «свинцовые белила» (см.: *Jastrow M. A Dictionary of the Targumim*. P. 95). В *Gutim* 69b это вещество упоминается в числе средств против глистов и Раши интерпретирует его как ртуть (כסף חיי – אספירכא). Ассоциация со сферой непонятна (возможно, фонетическая близость?). Как отмечает Шолем, это место – одно из свидетельств знакомства автора «Эш мецареф» с латынью. Шолем полагает, что в этой интерпретации «живого серебра» в оригинальном ивритском тексте сравнивалось араб. אספירכא и записанное еврейскими буквами слово *spherica*, ספירקה (*Scholem G. Alchimie und Kabbala*, 1977. S. 57).
- 241 הוא גברא דהוה לעי במטרדה (Тарг. Йон. к Быт. 36:39). Здесь и далее следует толкование стиха Быт. 36:39: «И воцарился вместо него Гадар (הדר), имя же городу его: Пау (פאו), а имя жене его: Меһейгавель, дочь Матред, дочь Мей-Заһав». Последнему имени – בת מי זהב (букв. «дочь золотой воды») – придавали особое значение европейские алхимики, в частности, Герхард Дорн (конец XVI в.) и Михаэль Майер (начало XVII в.), соотнося *мей заһав* с *aurum potabile*, «питьевым золотом».
- 242 *Emittit* – осаждает, испускает, выделяет. В Таргуме Онкелос к Быт. 36:39 выражение «дочь Мей заһав» переводится как «дочь очищающего золото».
- 243 В тексте – «обручится», но по смыслу – «женится».
- 244 Т.е. золота. Снова соотносятся слова *Эдом* и *адам*, «красный».
- 245 Ср. Дан. 11:20: «На место же его восстанет такой, который пошлет сборщика податей в царском великолепии (הדר מלכות)».
- 246 חדר = 209; Тетраграмматон =  $26; 26 \times 8 + 1 = 209$ . *Йесод* =  $80 = 8$ . Под числом обрезания имеется в виду день обрезания (т.е. 8-й день после рождения), а не числовое значение слова מילה (85). Тетраграмматон (יהוה) соответствует сфере *Тиферет*.
- 247 *Ицхак* =  $208; 208 + 1 = 209$ .

- 248 Числ. знач. *Пау* = 156 = числ. знач. *Йосеф*. Название города автор производит от Втор. 33:2: «И сказал он: «Бог от Синая пришел, открылся им от Сеира, воссиял (זרוע) от горы Фаран...». Такое же числовое значение имеет слово *יפיע* («блеск») = 165 = 12.
- 249 *Mensura* – характер, мера, величина. *Элоhim* = 86 = 14; *zahav* = 14.
- 250 Т.е. корень числа 64 есть 8.
- 251 Т.е., скажем, в правой вертикальной колонке вместо 1,56,48 и т.д. пишем 2,57,48 и т.д.
- 252 Два эти источника – серебро, Хесед, и золото, Дин. *Йэор* – река, в частности, Нил. *Дин* – суд, закон; здесь – синоним суровости, жесткости, тернистости. Патай читает это слово как *Дан*. Он предполагает, что здесь мы видим «отголосок ... представления... о двух престолах Бога, престоле Милости и престоле Суда» (*Patai R. The Jewish Alchemists. P. 579*), однако скорее всего здесь имеется в виду каббалистическая концепция «правой» и «левой» стороны Древа сфирот.
- 253 Как отмечает Патай, представление о том, что Иордан вытекает из Мертвого моря и впадает в Красное, встречается в Талмуде (*Patai R. The Jewish Alchemists. P. 579*).
- 254 Т.е. алхимиков, мастеров Великого Делания.
- 255 זכו = 33; 33 x 8 (малое число *Йесод*) = 264 = סדרן = סדר.
- 256 *Principium* – «принцип», «начало», «элемент».
- 257 *Харуц* – золото высшей пробы, букв. это слово означает – «рифленый», «с желобами», «зазубренный». Ср. описание сфиры *Бина* во фрагм. 3
- 258 *Гуфрута* – арам. «сера» (*Jastrow M. A Dictionary of the Targumim. P. 225*). У обоих слов малое число равно 7.
- 259 Т.е. золотом самородным, а не уже бывшим в употреблении и подвергавшемся плавке.
- 260 На самом деле – Втор. 29:22: «Сера и соль, пожарище – вся страна».
- 261 Пс. 11:6: «Дождем прольет он на нечестивых горящие угли, огонь и серу».
- 262 2 Цар. 6:6: «И отрубил он дерева, и бросил туда, и всплыло железо (ברזל)»; ст. 6:4: «И пришли к Иордану, и стали рубить дерева».
- 263 Т.е. взрывного воздействия.
- 264 *Cum hydrargyro madido*. Имеется в виду живое серебро (ртуть), приготовленное искусственным образом.
- 265 Т.е. «окрашивают».
- 266 Букв. «сыновей голубиных».
- 267 Лев. 1:14: «Если же из птиц всесожжение, жертва его Богу, то пусть приносит жертву свою из диких голубей или из молодых голубей (בני היונה)».
- 268 בני = 62; 62 + 2 (два голубя) = 64 = נוה (сияние или Венера).
- 269 *Medicina ad album*, средство для алхимической «Работы в белом» (*albedo*).
- 270 Или, точнее, белеющее или белящее – *albicansis*.
- 271 Ис. 30:26: «И свет луны будет как свет солнца, и свет солнца будет увеличен в семь раз». Ср. Песнь 6:10: «Кто это глядящая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная...?»
- 272 *Materia operis*, здесь – калька с ивр. חומר המלאכה.
- 273 ירה = 218 = רבי = רביא (множественность, умножение).

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Основные источники

- Аль-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Алмата, 1970.
- Аристотель*. Сочинения в 4 т. М., 1981.
- Василий Валентин*. Алхимические трактаты. Киев, 2008.
- Веллинг Г. фон*. Opus Mago-Cabbalisticum et Thosophicum о начале, природе, свойствах и использовании Соли, Серы и Меркурия. Киев, 2005.
- Ибн Габироль, Соломон*. Царская Корона / Пер. В.Н. Нечипуренко. Ростов н/Д, 2005.
- [*Лён И.М. фон*] סוד ריקבון ושרפה или Разсуждение об истлении и сожжении всех вещей. М., 1816.
- Моше бен Маймон (Рамбам)*. Путеводитель растерянных / Пер. и комм. М.А. Шнейдера. М.-Иерусалим, 2000.
- Парацельс Теофраст*. Магический Архидокс. М., 1997.
- Раби Шимон*. Фрагменты из книги Зогар / Пер. М. Кравцова. М., 1994.
- Тайные фигуры розенкрейцеров*. Киев, 1997.
- Фламель Н.* Алхимия / Пер. и прим. Г. Бутузова. СПб., 2001.
- Хамид ад-Дин аль-Кирмани*. Успокоение разума. М., 1995.
- Abraham Eleazar*. Uraltes Chymisches Werk. Erfurt, 1735.
- Agrippa H.C.* La Philosophie Occulte ou La Magie. T. 1–2. Paris, 1910–1911.
- Vacon R.* The Mirror of Alchemy / Ed. by S.J. Linden. N.Y., 1992.
- Becher J.J.* Chymischer Glücks-Hafen Oder Grosse Chymische Concordantz und Collection von funffzenhen hundert Chymischen Processen. Frankfurt a.M., 1682.
- Barrett F.* The Magus. A Complete System of Occult Philosophy. London, 1801.
- Barth F.* Die Cabbala des Heinrich Kornelius Agrippa von Nettesheim. Stuttgart, 1855.
- Berthelot M.* Collection des anciens alchimistes grecs. T. I–III. Paris, 1888.
- Borrichius O.* De Ortu & Progressu Chemiae. Copenhagen, 1668.
- Cluver D.* [Disquisitiones philosophicae, Oder:] Historische Anmerckungen über die nützlichste Sachen der Welt. Bd. XXII. Hamburg, 1706.
- Collectanea Hermetica* / Ed. by Wynn Westcott. Vol. III: A Short Enquiry concerning the Hermetic Art. London–N.Y., 1894; vol. IV: Aesch-Mezareph, or Purifying Fire. London–N.Y., 1894.
- The Early Kabbalah* / Intr. by J. Dan, transl. by R. Kiener. N.Y., 1986.
- Eröffnete Geheimnisse* des Steins der Weisen oder Schatzkammer der Alchymie / Einl. v. K.R.H. Frick. Graz, 1976 (репринт изд-я: Hamburg, 1718).
- Flamel H.* Le livre rouge. Paris, 1841.
- Fludd R.* Mosaical Philosophy, Grounded upon the Essential Truth or Eternal Sapience / Ed. by A. McLean. Edinburgh, 1979.
- Glauber J.R.* Opera Chymica, Bücher und Schrifften. Frankfurt a.M., 1658.

**Heilmann J.J., ed.** Theatrum chemicum, præcipuos selectorum auctorum tractatus de chemiæ et lapidis philosophici antiquitate, veritate, jure, præstantia, & operationibus, continens ... T. 1-6. Argentorati [Strassburg], 1659–1661.

**Ketmia Vere** [pseud.]. Der Compaß der Weisen, von einem Mitverwandten der inneren Verfassung der ächten und rechten Freymaurerei beschrieben... von Ada Mah Booz. Berlin, 1782.

**Kircher A.** Oedipus Aegyptiacus. T. II. Roma, 1653.

**Kircher A.** Arithmologia sive de additis numerorum mysterijs. Roma, 1665.

[**Knorr von Rosenroth Ch.**, ed.] Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica. Bd. 1, Sulzbach, 1677–1678; Bd. 2, Frankfurt a.M., 1684.

**Knorr v. Rosenroth Ch.** Conjugium Phoebi & Palladis / Hrsg. v. I.M. Batafarano. Bern, 2000.

**Księga Słów Pańskich.** Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka / Oprac. nauk. i koment. J. Doktor. T. 1–2. Warszawa, 1997.

**Manget J.J.** Bibliotheca Chemica Curiosa, seu Rerum ad Alchemiam pertinentium Thesaurus Instructissimus. T. 1–2. Geneva, 1702.

**Moses Güldenens Kalb** / nebst dem magischen-Astralischen-Philosophischen-absonderlich dem cabalistischen Feuer / vermittelt welchem letzterem Moses / der Mann Gottes / dieses güldene Kalb zu Pulver zermalmet / aufs Wasser gestäubet und den Kindern Israel zu trinken gegeben. Frankfurt a.M., 1723.

**Mylius J.D.** Philosophia reformata. Frankfurt a.M., 1622.

**Philosophia Maturata:** An Exact Piece of Philosophy, Containing The Practick and Operative part thereof in gaining the Philosophers Stone... Whereunto is added, A Work Compiled by St. Dunstan, concerning the Philosophers Stone... / Publ. by L. Colson. London, 1662.

**Ruska J.** Tabula Smaragdina. Heidelberg, 1926.

**Scholem G.** Das Buch Bahir. Sopher ha-Bahir. Ein Text aus der Frühzeit der Kabbala... Inaugural-Dissertation. Berlin, 1923.

**Sefer ha-tamar** – Das Buch von der Palme des Abu Aflah aus Syracus / Hrsg. und übersetzt von G. Scholem. Hannover–Berlin, 1927.

**A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art...** By a Lover of Philalethes. To which is Annexed, A Collection from Kabbala Denudata, and Translation of the Chymical-Cabbalistical Treatise, Intituled, Æsch-Mezareph; or, Purifying Fire. Vols. 1–3. London, 1714.

**Schudt J.J.** Jüdische Merkwürdigkeiten. Bd. 3. Frankfurt–Leipzig, 1714.

[**Trismosin S.**] Splendor Solis. Alchemical Treatises of Solomon Trismosin. London, [c. 1900].

**Van Helmont F.M.** One hundred fifty three chymical aphorisms. London, 1688.

**Van Lennep J., Sed N., Matton S., eds.** Simeon ben Cantara: Cabala Mineralis. Paris, 1986.

**Viterbo E. da.** Scechina e Libellus de litteris hebraicis. T. 1–2. Roma, 1959.

**Wachter J.G.** Elucidarius Cabalisticus, Sive Reconditæ Hebraeorum Philosophiæ Brevis & Succincta Recensio. Romæ [Amsterdam], 1706.

- Werner H. (Hrsg.).** Kabbala. Eine Textauswahl. Köln, 2002.
- Wiener A.** אור נגוד Splendor Lucis, Oder Glantz des Lichts, Pars I. Enthaltend eine kurtze Physico-Cabalistische Auslegung des größten Natur-Geheimnuß; Insgemein Lapis Philosophorum Genannt. Wien, 1745.
- The Wisdom of the Zohar.** An Anthology of Texts / With introduction and explanations by I. Tishby. 3 vols. London–Washington, 1994.
- Wolf J.Ch.** Bibliotheca Hebraea. Bd. I–III. Hamburg–Leipzig, 1715–1727.

### На иврите\*

- Азриэль из Героны.** Перуш эсер сфирот. Берлин, 1850.
- Азулай Авраам.** Сэфер Хесед ле-Аврахам. Вильна, 1877.
- Азулай Авраам.** Сэфер Хесед ле-Аврахам. Иерусалим: Ярид а-сфарим, б.г.
- Азулай Х.И.Д.** Мидбар кдемот. Пржемысль, 1875.
- Аллеmano Йоханан.** Шаар ха-хешек. Хальберштадт, 1860.
- Ашкенази Э.** (сост.). Диврей хахамим. Мец, 1849.
- Ашкенази Э.** (сост.). Таам зкеним. Франкфурт на Майне, 1854.
- Бахарах Нафтали.** Эмек ха-мелех. В 2 т. Иерусалим, 2003.
- Виталь Хаим.** Ликутей Тора, Невиим уКтувим. Амстердам, 1775.
- Виталь Хаим.** Маамар псиотав шель Аврахам Авину. Иерусалим, 5758 (1998) (в кн.: Сэфер ктавим хадашим шель рабейну Хаим Виталь. Иерусалим, 5758).
- Виталь Хаим.** Шаарей кдуша. Тель-Авив, 5765 (2005).
- Виталь Хаим.** Эц хайим. Шклов, 1800.
- Герцион б. Шломо.** Шаар ха-шамаим. Редельхайм, 1801.
- Гикатила Йосеф.** Шаарей ора. Иерусалим, 1994.
- Гикатила Йосеф.** Шаарей цедек. Иерусалим, 1994.
- Горовиц Шабтай Шефтель.** Шефа таль. Иерусалим, 2005.
- Дельмедиго Йосеф Шломо.** Мацреф ле-хохма. Варшава, 1890.
- Закуто Моше.** Сэфер шоршей ха-шемот аль шемот ха-кодеш. 2 т. Иерусалим, 5759 (1999).
- Ибн Лави Шимон.** Кетем паз. 2 т. Ливорно, 1795.
- Каро Йосеф.** Магид мешарим. Вильна, 1879.
- Кетер Шалом бен Авраам** (сост.). Сэфер нахаш ха-нэхошет. Иерусалим, 1990.
- Кордоверо Моше.** Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах ха-римон. Иерусалим, 2000.
- Кордоверо Моше.** Ор неэрав. Вильна, 1884.
- Лёв бен Беицаль Йехуда.** Сэфер Тиферет Исраэль. Венеция, 1599.
- Леон да Модена.** Сэфер хайе Йехуда. Киев, 1911.
- Луцатто М.Х.** Сэфер хокер у-мекубаль. Шклов, 1785.
- Маарехет ха-элохут.** Мантуя, 1558.

\* При работе с некоторыми каббалистическими текстами мы пользовались также электронной библиотекой традиционных еврейских текстов на CD: Taklitor Torani Version 2.0, Israel, 2001 (DBS 9.0).

- Моше де Леон*. Сэфер шекель ха-кодеш. Лондон, 1911.  
*Моше де Леон*. Сэфер шекель ха-кодеш. Лос-Анджелес, 5756 (1996).  
*Понперс Меир*. Меорей ор. Иерусалим, 1995.  
**Сэфер ха-бахир** ле-раби Нэхунья бен ха-Кана. Иерусалим, 5758 (1998).  
**Сэфер ха-бахир** ле-ха-танна раби Нэхунья бен ха-Кана. Вильна, 1883.  
**Сэфер ха-зоһар** аль хамиша хумшей тора. 10 т. Иерусалим, 5758 (1998).  
**Сэфер ха-зоһар шель Гершом Шолем**. 6 т. Иерусалим, 1992.  
**Сэфер ха-плия аль парашат Брейшит**. Иерусалим, 5757 (1997).  
**Сэфер йецира** ха-меюхас ле-Авраһам авину. Иерусалим, 1990.  
**Талмуд Бавли** (Талмуд Вавилонский) (DBS).  
*Элия а-Коген а-Итамари*. Мидраш талпийот. Смирна, 1736.  
*Эмден Яаков*. хитабкут. Лемберг, 1870.  
*Эмден Яаков*. Цицим у-фрахим. Иерусалим, 1995.

### Словари, справочники, каталоги

- Abraham L.* A Dictionary of Alchemical Imagery. Cambridge, 1998.  
**Bibliotheca Alchemica et chemica**. An Annotated Catalogue of Printed Books on Alchemy, Chemistry and Cognate Subjects in the Library of Denis I. Duveen. London, 1965.  
**The Brown-Driver-Briggs** Hebrew and English Lexicon. Peabody, 1996.  
*Ferguson J.* Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical, and pharmaceutical books in the collection of the late J. Young of Kelly and Durris. 2 vols. Glasgow, 1906.  
*Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. 2 vols. Jerusalem, s.a.  
*Rosenthal J.* Bibliotheca Magica et Pneumatica. Kataloge 31–35. München, [1903].  
*Roth-Scholtzius F.* Catalogus rariorum librorum et manuscriptorum magico-cabalistico-chymicorum. Collectio prima. Herrenstadt, 1732.  
*Schneider W.* Lexicon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole. Weinheim/Bergstraue, 1962.  
*Scholem G.* Bibliographia Kabbalistica. Leipzig, 1927.  
*Secret F.* Littérature et Alchimie à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 35 (1973). P. 103–116.  
*Secret F.* Kabbala en hermetische filosofie. Tentoonstelling in de Bibliotheca Philosophica Hermetica. Amsterdam, 1990.  
*Spector Sh.A.* Jewish Mysticism. An Annotated Bibliography on the Kabbalah in English. N.Y. – London, 1984.  
*Steinschneider M.* Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana. 2 Bds. Berlin, 1852.  
*Sudhoff K.* Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II Theil. Paracelsische Handschriften. II Hälfte. Berlin, 1899.  
*Wilson W.J.* Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in the United States and Canada // Osiris (Chicago). Vol. 6 (1939). P. 1–836.

*Wolf J.Ch.* Bibliotheca Hebraea, sive notitia tum auctorum hebr. cujuscunque aetatis tum scriptorum... ad nostram aetatem deducta. Bd. 2. Hamburg, 1721.

*Дан Й., Либес Э. (ред.)*. Сифрият Гершом Шолем бе-торат ха-сод ха-йеһудит («Каталог книжного собрания Гершом Шолема по каббале»). 2 т. Иерусалим, 1999.

*Хальфон Элягу б. Хаим*. Милон иври кабали («Каббалистический словарь»). Ноф Элион, 5758 (1997/98).

### Исследования и второстепенные источники

*Бадж У.* Амулеты и суеврия. М.–Киев, 2001.

*Бурмистров К.* Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV–XIX вв.) // Тирош. Труды по иудаике. Т. 2. М., 1998. С. 31–44.

*Бурмистров К.* Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев // Тирош. Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С. 42–52.

*Бурмистров К.* Христианская каббала: попытка типологического анализа // Библейские исследования. Еврейская мысль. Мат-лы 6-й ежегодной междунар. конф. по иудаике. Ч. 1. М., 2000. С. 180–196.

*Бурмистров К.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского университета (М.–Иерусалим). № 3 (2000). С. 25–75.

*Бурмистров К.* Заметки о каббалистической алхимии // Солнечное сплетение (Иерусалим). № 12–13 (2000). С. 162–181.

*Бурмистров К.* Каббала и алхимия: возможен ли синтез? // Тирош. Труды по иудаике. Т. 5. М., 2001. С. 25–36.

*Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиеизма к еврейской каббале // Judaica Rossica. Вып. 3. М.: РГГУ, 2003. С. 51–79.

*Бурмистров К.* Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели // Вестник Еврейского университета (М.–Иерусалим). N 8 (2003). С. 9–40.

*Бурмистров К.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (*цимцум*) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. Ежегодник. Т. 14. М., 2009 (в печати).

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

*Василий Валентин*. Двенадцать ключей мудрости. М., 1999.

*Вениаминов В. (Бибахин В.В.)*. Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы. – В кн.: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 344–381.

*Гастер М.* Алхимия. – В: Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона, Д. Гинцбурга. Т. 2. СПб, б/г. Кол. 91–99.

*Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада* / Пер. К. Богуцкого. Киев–М., 1998.

*Гессманн Г.* Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков. Киев, 2006.



- Глазерсон М.* Астрология и каббала. М.–Иерусалим, 1998.
- Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего. Т. 8. Одесса, 1907.
- Грошева Е.Г.* Философские и психологические основания алхимии – В кн.: *Парацельс Т.* Магический Архидокс. М., 1997. С. 337–364.
- Дианова Г. А.* Язык алхимии. М., 1995.
- Дмитриев И.С.* Неизвестный Ньютон. СПб., 1999.
- Ефремова Н.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 146–174.
- Йейтс Ф.А.* Искусство памяти. СПб, 1997.
- Койре А.* Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. Долгопрудный, 1994.
- Леви Элифас.* Учение и ритуал высшей магии М., 1994.
- Леви Элифас.* Ритуал Трансцендентальной Магии. М., 1995.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4 т. М., 1982.
- Либес И.* Зохар и эрос // Вестник Еврейского университета. № 4 (2000). С. 205–272.
- Лу Куань Юй.* Даосская йога. Алхимия и бессмертие. СПб., 1993.
- Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
- Нечипуренко В.Н.* Философия Исаака Исаэли. Ростов н/Д, 2006.
- Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д, 2007.
- Орсье Ж.* Агриппа Неттесгеймский. М., 1913.
- Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- Саду Ж.* Алхимики и золото. Киев, 1996.
- Салтыков А.* Об алхимических элементах религиозного предания // Путь (Париж). № 45 (1934). С. 60–68.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.–Иерусалим, 2003.
- Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.
- Тантлевский И.* Книги Эноха. М.–Иерусалим, 2000.
- Теории и символы алхимиков.* Сборник. М., 1995.
- Торчинов Е.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.
- Туров И.* Об отношении хасидов к неевреям // Параллели (Москва). 2003. № 2–3. С. 53–78
- Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим, 2004.
- Шодем Г.* Христианская каббала // Архетип. М., 1995. № 2. С. 125–130 (пер. К. Бурмистрова)
- Элиаде М.* Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота. М., 2008.
- Эндель М.* «Сэфер йецира» в еврейской и европейской средневековой магии // Тирош. Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С. 31–41.
- Эрлангер Г.* Знаки времени: зодиак в еврейской традиции. Иерусалим–М., 2003.
- Юнг К.Г.* Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.
- Юнг К.Г.* Дух Меркурий. М., 1996.
- Юнг К.Г.* Психология и алхимия. М.–Киев, 1997.
- Юнг К.Г.* *Mysterium Coniunctionis.* Киев, 1997.

**Adelman H.E.** Success and Failure in the 17<sup>th</sup> century Ghetto of Venice: the life and thought of Leon Modena. 2 vols. Ann Arbor, 1986.

**Adelman H.** Rabbi Leon Modena and the Christian Kabbalists // Renaissance Readings. Intertext and Context / M.C. Horowitz et. al., eds. Urbana–Chicago, 1988. P. 271–286.

**Adler H.** The Baal Shem of London // Trans. of the Jewish Historical Society of England. Vol. 5 (1908). P. 148–173.

**Balbani L.** Der Paratext der Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. Bd. 7 (1997). S. 141–169.

**Balbani L.** «Du Meister übers Feuer / Haupt-Künstler in Metallen / Und Fürst der Alchimi». Knorrs alchemische und naturwissenschaftliche Quellen // Morgen-Glantz. Bd. 13 (2003). S. 149–205.

**Battafarano M.** Christian Knorr von Rosenroth: Glanz des barocken Ingeniums // Morgen-Glantz. Bd. 1 (1991). S. 13–32.

**Ben Shlomo J. B.** Moses Cordovero // *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 401–404.

**Berthelot M.** Les Origines de l'Alchimie. Paris, 1885.

**Betty Scholem – Gershom Scholem.** Mutter und Sohn im Briefwechsel, 1917–1946 / Hrsg. I. Shedletzky. München, 1989.

**Biale D.** Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. Cambridge–London, 1979.

**Bischoff E.** Die Elemente der Kabbala. Berlin, 1914.

**Bischoff E.** Mystik und Magie der Zahlen. Köln, 2004.

**Blau J.L.** The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y., 1944.

**Blau L., Hrsg.** Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Stuttgart, 1907.

**Bos G.** Hayyim Vital's «Practical Kabbalah and Alchemy»: a 17<sup>th</sup> Century Book of Secrets // The Journal of Jewish Thought and Philosophy. Vol. 4 (1994). P. 55–112.

**Breger H.** Elias Artista – A Precursor of the Messiah in Natural Science // Mendelsohn E., Nowotny H., eds. Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia. Dordrecht–Boston, 1984. P. 49–72.

**Brown S.** Leibniz and More's Cabbalistic Circle // Hutton S., ed. Henry More: Tercentenary Studies. Dordrecht, 1990. P. 77–96.

**Burckhardt T.** Alchimie. Sinn und Weltbild. Olten & Freiburg i.B., 1960.

**Burmistrov K.** Die hebräischen Quellen der *Kabbala Denudata* // Morgen-Glantz. Bd. 12 (2002). S. 341–376.

**Burmistrov K.** *Pardes Rimmonim* und die *Kabbala Denudata*: Zum Stellenwert von Cordoveros Kabbala in Knorrs Project // Morgen-Glantz. Bd. 16 (2006). S. 181–201.

**Burmistrov K.** Gershom Scholem und das Okkulte // Gnostika: Zeitschrift für Wissenschaft & Esoterik. No. 33 (Sinzheim, 2006). S. 23–34.

**Christian Knorr von Rosenroth.** Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof. Sulzbach-Rosenberg, 1989.

**Clulee N.C.** John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion. London 1988.

- Coudert A.** A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare // Journal of the History of Ideas. 1975. Vol. XXXV. No. 4. P. 633–652.
- Coudert A.** Der Stein der Weisen. Die geheime Kunst der Alchemisten. Bern, 1992.
- Coudert A.** Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht, 1995.
- Coudert A.P.** The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1999.
- Coudert A.P.** The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians // Jewish Christians and Christian Jews. Dordrecht, 1994. P. 73–96.
- Coudert A.** Seventeenth-Century Natural Philosophy and Esotericism at the Court of Sulzbach // R. Caron et al., eds. Esoterisme, Gnoses & Imaginaire Symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre. Louvain, 2001. P. 27–46.
- Dan J.,** ed. The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass.), 1997.
- Dobbs B.J.T.** The Foundations of Newton's Alchemy, or «The Hunting of the Green Lyon». Cambridge, 1975.
- Eisler R.** Zur Terminologie der jüdischen Alchemie // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ), Bd. 69 (1925). S. 364–371; Bd. 70 (1926), S. 194–201.
- Evola J.** La Tradizione Ermetica. Roma, 1971.
- Faivre A.** Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik // Eranos Jahrbuch. Bd. 42 (1973). S. 323–356.
- Faivre A.** Access to Western Esotericism. Albany, 1994.
- Faivre A.** Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism // R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, eds. Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times. Albany, 1998. P. 109–123.
- Faivre A.** Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe // A. Faivre, W.J. Hanegraaff, eds. Western Esotericism and the Science of Religion. Leuven, 1998. P. 1–10
- Faivre A., Tristan F.,** eds. Kabbalistes Chrétiens. Paris, 1979.
- Finke M., Handschur E.** Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718 // Morgen-Glantz. Bd. 1 (1991). S. 33–48.
- Fishbane E.P.** Mystical contemplation and the limits of the mind: The case of Sheqel ha-Qodesh // The Jewish Quarterly Review. XCIII, 1-2 (2002). P. 1–27.
- Frater Albertus.** The Alchemist's Handbook. N.Y., 1976.
- Frick K.** Die Erleuchteten, Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Graz, 1973.
- Fuchs J.** Christian Knorr von Rosenroth, Beitrag zur seinem Leben und seinen Werken // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1915. Bd. 35, Heft 4. S. 548–583
- Gaster M.** Alchemy // The Jewish Encyclopedia. Vol. 1. N.Y., 1901. P. 328–332.
- Gaster M.** History of the Ancient Synagogue. London, 1901.
- [**Ginzberg L.**] Alexander (Sender) Ben Mordecai // The Jewish Encyclopaedia. Vol. 1. N.Y., 1901. P. 356.
- Goldish M.** The Sabbatean Prophets. Cambridge (Mass.), 2004.
- Guenon R.** Le Théosophisme: histoire d'une pseudo-religion. Paris, 1921.

- Guttman J.** The Philosophy of Judaism. Northvale, 1988.
- Hakl H.T.** Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten, 2001.
- Hallamish M.** An Introduction to the Kabbalah. Albany, 1999.
- Handelman S.A.** Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington, 1991.
- Hanegraaff W.J.** On the construction of «Esoteric Traditions» // A. Faivre, W.J. Hanegraaff, eds. Western Esotericism and the Science of Religion. Leuven, 1998. P. 11–61.
- Hanegraaff W.** Empirical method in the study of esotericism // Method and Theory in the Study of Religions. 7:2 (1995). P. 121–124.
- Harkness D.E.** John Dee's Conversations with Angels. Cabala, Alchemy, and the End of Nature. Cambridge, 1999.
- Holmyard E.J.** Alchemy. Harmondsworth, 1957.
- Howe E.** The Magicians of the Golden Dawn: A documentary history of a Magical Order 1887–1923. York Beach, 1984.
- Husik I.** A History of Medieval Jewish Philosophy. N.Y.–Philadelphia, 1958.
- Hutin S.** L'alchimie. Paris, 1961.
- Huss B.** Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism // Modern Judaism. 25:2 (2005). P. 141–158.
- Huss B.** «Authorized Guardians»: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners // O. Hammer & K. von Stuckrad (eds.). Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others. Leiden, 2007. P. 81–106.
- Hutin S.** Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966.
- Hyamson A.M.** The Sephardim of England. London, 1951.
- Idel M.** The Origin of Alchemy According to Zosimos and a Hebrew Parallel // Revue des Études juives. CXLV (1–2), 1986. P. 117–124
- Idel M.** Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah // D. Kraemer, ed. The Jewish Family. Metaphor and Memory. London, 1988. P. 197–224.
- Idel M.** Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. Vol. 51 (1988). P. 170–174
- Idel M.** Kabbalah: New Perspectives. Albany, 1988.
- Idel M.** Messianic Mystics. New Haven, L. 1998.
- Idel M.** Hieroglyphs, Keys, Enigmas // B. Greiner, Ch. Schmidt, Hrsg. Arche Noach. Die Idee der «Kultur» im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg i.B., 2002. S. 227–248.
- Idel M.** Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven, 2002.
- Idel M.** Hermeticism and Kabbalah // Hermetism from Late Antiquity to Humanism. Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Vol. 40 (2004). P. 385–428.
- Jacobson E.** Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N.Y., 2003.
- Jaitner K.** Der Pfalz-Sulzbacher Hof in der europäischen Ideengeschichte des 17. Jahrhunderts // Wolfenbüttel Beiträge. 8 (1988). S. 273–404.
- Jellinek A.** Beiträge zur Geschichte der Kabbala. Erstes Heft. Leipzig, 1852.

- Josten C.H.** Truth's Golden Harrow // *Ambix*. Vol. 3. N 3–4 (London, 1949). P. 91–150.
- Josten C.H.** A Translation of John Dee 'Monas Hieroglyphica' // *Ambix*. Vol. 12 (1964). P. 84–221.
- Jung C.G.** *Psychologie und Alchemie*. Zürich, 1944.
- Jung K.G.** *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Zürich, 1955.
- Katz D.S.** The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England // *Journal of Ecclesiastical History*. 1989. Vol. 40. P. 28–52
- Katz J.** *Jews and Freemasons in Europe. 1723–1939*. Cambridge, 1970.
- Kemp F.** Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Übersetzungen // *Knorr v. Rosenroth Ch. Aufgang der Arzney-Kunst*. Bd. 2. München, 1971. S. xxi–xxxviii.
- Külcher A.** Lexikographische Konstruktion der Kabbala. Die *Loci communes cabalistici* der *Kabbala Denudata* // *Morgen-Glantz*. Bd. 7 (1997). S. 67–125.
- Külcher A.** Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Stuttgart–Weimar, 1998.
- Külcher A.B.** Synopse zu Knorr von Rosenroths *Kabbala Denudata* // *Morgen-Glantz*. Bd. 10 (2000). S. 201–220.
- Külcher A.** *Cabbala chymica*. Knorrs spekulative Verbindung von Kabbala and Alchemie // *Morgen-Glantz*. Bd. 13 (2003). S. 97–119.
- Klossowski de Rola S.** *Alchemy: the secret art*. London, 1973.
- Kopp H.** *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*. Bd. 1–4. Heidelberg, 1886.
- Kopp H.** *Beiträge zur Geschichte der Chemie*. Braunschweig, 1869.
- Kraushar A.** *Frank i Frankiści polscy*. T. 1–2. Kraków, 1895.
- Kraushar A.** *Jakob Frank. The End to the Sabbatian Heresy* / Ed. by. H. Levy. Lanham, 2001.
- Lehrich Ch.I.** *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Leiden, 2003.
- Levi E.** *La clef des grands mystères*. Paris, 1861.
- Lichtenstein A.** *Henry More*. Cambridge, 1962.
- Lindsay J.** The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt. N.Y., 1970. P. 217.
- Lippmann E.O.** *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. 3 Bds. Berlin, 1919–1954.
- Magid Sh.** Gershom Scholem's Ambivalence Toward Mystical Experience... // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. Bd. 4 (1995). P. 245–269.
- Marvell L.** *Transfigured Light: Philosophy, Cybernetics and the Hermetic Imaginary*. Bethesda (MD), 2007.
- McGinn B.** *Cabalists and Christians: reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought* // R.H. Popkin, G.M. Weiner, eds. *Jewish Christians and Christian Jews*. Dordrecht, 1994. P. 11–34.
- McGregor Mathers S.L.** *Kabbala Denudata. The Kabbalah Unveiled*. London, 1877.
- McIntosh Ch.** *The Rose Cross Unveiled*. Wellingborough, 1980.
- McIntosh Ch.** *The Rose Cross and the Age of Reason*. Leiden, 1992.

- Nauert Ch.** Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought. Urbana, 1965.
- Niewöhner F.** Hans Thomas Hakl: *Der verborgene Geist von Eranos* // Gnostika (Sinzheim). Heft 20 (2002). S. 59–63.
- Nicolson M.H.** Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountesse Conway, Henry More, and their friends. Oxford, 1992.
- Oron M.** Dr. Samuel Falk and the Eibeschuetz–Emden Controversy // Grözinger K., Dan J., eds. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*. Berlin–N.Y., 1995. P. 243–256.
- Pagel W.** Paracelsian Elias artista and the Alchemical Tradition // *Medizinhistorisches Journal*. Bd. 16 (1981). S. 6–19.
- Partington J.R.** Report of Discussion upon Chemical and Alchemical Symbolism. The Origins of the Planetary Symbols for the Metals // *Ambix*. 1:1 (1937). P. 61–64.
- Patai R.** Maria the Jewess: Founding Mother of Alchemy // *Ambix*. 29 (1982). P. 177–197.
- Patai R.** Esh M'tzaref – a Kabbalistic-Alchemical Treatise // Dan R., ed. *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*. Budapest–Leiden, 1988. P. 299–313;
- Patai R.** *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*. Princeton, 1994.
- Patai R.** *Sephardic Alchemists* // Stillman Y.K., ed. *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*. Leiden, 1999. P. 235–244.
- Paulig C.E.** Christian Knorr von Rosenroth // *Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangel. Kirche Schlesiens*. 1918–1919. Bd. XVI; 1920. Bd. XVII; 1925. Bd. XIX.
- Pereira M.** *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*. London, 1989.
- Pines S.** Le Sefer ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalistes // Nahon G., Touati Ch., eds. *Hommage à Georges Vajda*. Louvain, 1980. P. 333–363.
- Ponce Ch.** *An Introduction and Illumination for the World Today*. N.Y., 1973
- Popkin R.H.** Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700 // *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century*. Dordrecht, 1988. P. 3–32.
- Raphael A.R.** Goethe and the Philosophers' Stone; Symbolic Patterns in 'The Parable' and the Second Part of 'Faust'. London, 1965.
- Reichert K.** Christian kabbalah in the seventeenth century // Dan J., ed. *The Christian Kabbalah*. Cambridge (Mass.), 1997. P. 127–148.
- Riffard P.A.** The Esoteric Method // Faivre A., Hanegraaff W.J., eds. *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven, 1998. P. 63–74.
- Roth N. (ed.)**. *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. N.Y., 2003.
- Ruderman D.** *Kabbalah, Magic, and Science: the cultural universe of a sixteenth-century physician*. Cambridge (Mass.), 1988.
- Sadek V.** Silber als Symbol der Thora // *Judaica Bohemiae*. XXVII, 1–2 (Praha, 1991). S. 49–53.
- Salecker K.** *Christian Knorr von Rosenroth*. Leipzig, 1931.

- Salmon G.** Notes sur l'alchimie à Fes // Archives Marocaines. Vol. 7 (1906). P. 451–462.
- Schmieder K.Ch.** Die Geschichte der Alchemie. Halle, 1832.
- Schmitt Ch.B.** Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas. № 27 (1966). P. 505–532.
- Scholem G.** Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ). Bd. 69 (1925). S. 13–30, 95–110, **Scholem G.** Nachbemerkung // MGWJ. Bd. 69. S. 371–374.
- Scholem G.** Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mezareph // MGWJ. Bd. 70 (1926). S. 202–209.
- Scholem G.** Alchemie und Kabbala // Alchemistische Blätter. Monatszeitschrift für das Gesamtgebiet der Hermetischen Wissenschaften in alter und neuer Zeit. 1928. N 8/9, S. 89–92; N 10–12, S. 122–137.
- Scholem G.** Waite, A.E.: The Holy Kabbalah // Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig). 1931. S. 633–638.
- Scholem G.** Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala // Essays, tribute to Leo Baeck. London, 1954. S. 158–193.
- Scholem G.** On the Kabbalah and its symbolism. N.Y., 1965.
- Scholem G.** Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969.
- Scholem G.** The Messianic Idea in Judaism. N.Y., 1971.
- Scholem G.** Kabbalah. Jerusalem, 1974.
- Scholem G.** Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt a.M., 1978.
- Scholem G.** Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism // Diogenes (Firenze). N 108 (1979). P. 84–111; N 109. P. 64–76.
- Scholem G.** Du Frankisme au Jacobinisme: La vie de Moses Dobruska. Paris, 1981.
- Scholem G.** Alchemie und Kabbala // Sonderdruck aus *Eranos 1977 Jahrbuch*. Bd. 46. Frankfurt a.M., 1981.
- Scholem G.** Origins of the Kabbalah. Princeton, 1987.
- Schrire T.** Hebrew Amulets. Their Description and Interpretation. London, 1966.
- Schuler R.** Spiritual Alchemies of Seventeenth-century England // The Journal of the History of Ideas. 41 (1980). P. 293–318.
- Schwarz A.** Kabbalah and Alchemy. An Essay on Common Archetypes. Northvale–Jerusalem, 2000.
- Secret F.** Les débuts du kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance // Sefarad. N 17 (1957). P. 36–48.
- Secret F.** Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964.
- Secret F.** Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964.
- Secret F.** Benjamin Musafia – Épître Mezahab sur l'or potable // Chrysopoeia. N 3:2 (1989). P. 97–120.
- Secret F.** Hermétisme et Kabbale. Naples, 1992.
- Shumaker W.** The occult sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns. Berkeley–Los Angeles, 1972.

**Smith G.** «Die Zauberjuden»: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Other German-Jewish Esoterics between the World Wars // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. Vol. 4 (1995). P. 227–243.

**Steinschneider M.** Zur pseudoepigraphischen Literatur insbesondere der Geheimgewissenschaften des Mittelalters. Berlin, 1862.

**Steinschneider M.** Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893.

**Suler B.** Alchemie // *Encyclopaedia Judaica*. Bd. II. Berlin, 1928. Col. 137–159.

**Suler B.** Alchemy // *Encyclopedia Judaica*. Vol. II. Jerusalem, 1971. Col. 542–549.

**Telle J.** Astrologie und Alchemie im 16. Jahrhundert // Buck A., Hrsg. *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden, 1992. S. 227–253.

**Tester J.** *A History of Western Astrology*. Woodbridge, 1999.

**Thorndike L.** *A history of magic and experimental science*. 8 vols. N.Y., 1923–1958.

**Tocci F.M.** Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Es mesaref* con un excursus sul «libertinismo» gnostico // *Annali di Napoli*. 1981. Vol. 41. P. 41–81.

**Trachtenberg J.** *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. N.Y., 1939.

**Tried and tested:** *The appreciation of Hermetic and alchemical manuscripts from the 15<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries*. Amsterdam, 2004.

**Versluis A.** What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism. Part I // *Esoterica*. IV (2002). P. 1–15; Part II // *Esoterica*. V (2003). P. 27–40.

**Villain E.F.** *Histoire critique de Nicolas Flamel et de Pernelle sa femme*. Paris, 1761.

**Voss K.-C.** *Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images* // R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, eds. *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*. Albany, 1998. P. 147–181.

**Waite A.E. (ed.)** *Lives of alchemystical philosophers*. London, 1888.

**Waite A.E. (ed.)** *Unknown world: A magazine devoted to the Occult Sciences, Magic...* Vol. 1, No. 4 (London, 1894).

**Waite A.E.** *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*. London, 1902.

**Waite A.E.** *Kabalistic Alchemy* // *The Journal of the Alchemical Society*. Vol. 2, pt. 9 (1914). P. 43–58.

**Waite A.E.** *The Secret Tradition in Alchemy*. London–N.Y., 1926.

**Waite A.E.** *The Holy Kabbalah*. London, 1929.

[**Waite A.E.**] *The Hermetic papers of A.E. Waite: The unknown writings of a modern mystic* / Ed. by R.A. Gilbert. Wellingborough, 1987.

**Waite A.E.** *The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition in Israel*. N.Y., 1996.

**Walker D.P.** *The Ancient Tradition: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London, 1972.



**Wasserstrom S.M.** Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton, 1999.

**Wasserstrom S.M.** The Fullness of Time; Some Thoughts on the Poetry of Gershom Scholem // *Scholem G.* The Fullness of Time. Poems. Jerusalem, 2003. P. 13–41.

**Weidner D.** Reading Gershom Scholem // *The Jewish Quarterly Review.* 96:2 (2006). P. 203–231.

**Weiner H.** 9 ½ Mystics. The Kabbalah Today / New end Expanded Edition. N.Y., 1992.

**Wirszubski Ch.** Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989.

**Wölffle-Fischer S.** Junius Frey (1753–1794). Jude, Aristokrat und Revolutionär. Bern, 1997.

**Wolfson E.** Left Contained in Right: A Study of Zoharic Hermeneutics // *The Journal of the Association for Jewish Studies.* 11 (1986). P. 27–52.

**Wolfson E.** Light through Darkness: The Ideal of Human Perfection in the Zohar // *Harvard Theological Review.* 81:1 (1988). P. 73–95.

**Wolfson E.** Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah // L.J. Silberstein, R.L. Cohn, eds. *The Other in Jewish Thought and History.* N.Y., 1994. P. 166–204.

**Wolfson E.R.** Circle in the Square. Studies in the use of gender in kabbalistic symbolism. Albany, 1995.

**Yates F. A.** *The Rosicrucian Enlightenment.* St. Albans, 1975.

**Yates F.A.** *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* Chicago–London, 1979.

## На иврите

**Бенаяшу М.** Ликутим ми-Сэфер ха-рфуот ве-ха-сгулот шель р. Хаим Виталь (Отрывки из Книги снадобий и лекарств р. Хаима Виталя) // *Корот (Иерусалим).* Т. IX, 5–6 (1987). С. 91–112.

**Дейвис Э., Френкель Д.А.** ха-камеа ха-иври, микраи–рфуи–клали (Еврейские амулеты). Иерусалим, 1995.

**Зак Б.** Бе-шаарей ха-кабала шель раби Моше Кордоверо (Каббала р. Моше Кордоверо). Безр-Шева, 1995.

**Рубин Ш.** Сэфер йецира лехааравиим, о Эвен ха-хахамим / Алхимия, или Философский камень. Литературно-историческая монография. Вена, 1874.

**Сулер Д.** Алхимия вэ-йехудим (Алхимия и евреи) // *ха-энциклопедия ха-иврит.* Т. 3. Иерусалим–Тель-Авив, 1951. С. 599–606.

**Халамиш М.** Аспектим ахадим бе-шейлат яхасам шель ха-мекубалим ле-умот ха-олам (Некоторые аспекты вопроса об отношении каббалистов к народам мира) // *Философия исраэлит.* Тель-Авив, 5753 (1992/93). С. 49–71.

**Хус Б.** Аль адней паз: ха-кабала шель р. Шимон ибн Лави. Иерусалим, 2000.

**Шварц Д.** Астрология вемагия бе-хагут ха-йехудит бе-йемей а-бейнаим (Астрология и магия в средневековой еврейской мысли). Рамат-Ган, 1999.

**Шолем Г.** һа-алхимия вэһа-каббала (Алхимия и каббала) // *Шолем Г.* Шедим, рухот вэ-нэшамот. Мехкарим бэ-демонология (Черти, духи и души. Труды по демонологии). Иерусалим, 2004. С. 183–185.

**Шолем Г.** һеарот ахадот лэ-маамаро шель д-р Зоннэ аль р. Яков Цемах (Некоторые замечания о статье д-ра Зоннэ о р. Якове Цемахе) // Кирьят сэфер. Т. 27 (1951). С. 107–110.

**Шолем Г.** һа-магид шель р. Йосеф Тайтацак (Вестник р. Йосефа Тайтацака) // Сфунот (Иерусалим). № 11 (1977). С. 67–112.

**Шолем Г.** һа-каббала шель сэфер һа-тмуна ве-шель Авраам Абулафия (Каббала «Книги образа» и р. Авраама Абулафии). Иерусалим, 5747 (1986/87).

## SUMMARY

The interaction between two esoteric traditions – Jewish Kabbalah and Alchemy – has until now received little scholarly attention. One can find, however, kabbalistic interpretations of some alchemic ideas as early as in the 13<sup>th</sup> century, in the Zohar and in some Hebrew writings of Moshe de Leon. Thus, Moshe de Leon discusses in his book «Sefer shekel ha-qodesh» some characteristics of the seven metals, the influence exerted on them by celestial bodies, and pays special attention to gold, its origin and different species. Similar issues are explored later by some other kabbalists, like Yohanan Alemanno and Moshe Kordovero. In the 16<sup>th</sup> c. Yosef ben Shlomo Taitazak of Saloniki called alchemy «the divine science», and Chayyim Vital, the main disciple of Yitzhak Luria, spent several years in studying alchemy and wrote a special alchemic manual.

It is known that both Kabbalah and Alchemy consider the creation a dynamic process and suppose that the physical world was created by the interaction of spiritual entities – ten Sefiroth in Kabbalah and four elements or three principles in Alchemy. For the alchemist, the main goal is to cure, to recover the nature as a single whole. Alchemically inclined kabbalists made almost the same problem their general aim, but *they* understood it in terms of kabbalistic doctrine of Sefiroth, that is emanation of the divine light and its return to its source. The basic idea, underlying the alchemic theory, is that multiformity of the natural world is nothing but manifestation of the one absolute entity which is the source of everything. It is by revealing and extracting this prime and basic substance that alchemist hoped to transmute one chemical agent into another.

Not only likeness of metaphysical principles but also near resemblance of symbolic systems facilitated absorption of some kabbalistic ideas into the alchemic theory. I mean, in particular, similar concepts of mystical marriage of God the King and Shekhinah the Queen in Kabbalah and the so-called «chemical marriage» of the King and the Queen (or the Sun and the Moon, gold and silver, spirit and body) in alchemy. In Kabbalah, male and female principles are, as it were, mutually complementary, and in like manner their junction is a leitmotif of Alchemy. At the same time, there is at least one significant difference between Kabbalah and Alchemy concerning the status of two precious metals, gold and silver. Whereas alchemy affirms an absolute superiority of gold among the metals, some kabbalists place gold *below* silver on the tree of Sefiroth: silver corresponds to the fourth Sefirah Chesed while gold is related

to the fifth Sefirah Geburah. It is quite possible that just because of this fundamental difference the interaction between these two esoteric traditions was rather limited.

According to Gershom Scholem, an anonymous treatise entitled «Esh Mezaref» («The Refiner's Fire», hereafter – EM) is the most representative extant work combining kabbalistic and alchemic doctrines. It was composed in the late 16<sup>th</sup> c. but its original Hebrew text has not found yet. It has come down to us only fragmentary in Latin translation published by Ch. Knorr von Rosenroth in the 1<sup>st</sup> volume of the anthology of kabbalistic texts «Kabbala Denudata» (1677). The first Russian translation of the treatise as well as a reconstruction of its Latin text are provided in the book (Appendix I, II).

The author of EM shared the basic kabbalistic idea that the system of ten Sefiroth, that is the order of emanation and propagation of the divine light is universal, underlying and penetrating the whole universe, including the sphere of celestial bodies and mineral kingdom. Therefore to comprehend these kingdoms, their dynamics as well as the relationship between them one should analyze the structure of the world of Sefiroth and their characteristics.

It is known that according to Kabbalah, the Torah comprises the whole reality, including all the symbols, meanings and ideas correlating to this or that Sefirah. So, to disclose these symbols means to get keys not only to understanding of the Torah as Sacred Scripture but also to the knowledge of the universe, its structure and development. It is probably the main goal of Kabbala to discover these secret keys of the Torah and to define the symbolic nature of things, their essence and true place in the hierarchy of the universe by means of the scheme of Sefiroth.

As applied to the alchemic problematics, this approach presupposes several aspects or stages. First of all, it is necessary to examine the structure of the world of metals, their growing and transformation, their relationship with celestial bodies and so on. Then the author of EM tries to investigate not only *what* is happened but also *why* this or that process takes place under these or those conditions. It was Kabbalah that helped him to know this. For each metal or substance he determined a set of physical characteristics, such as color, shine, hardness, etc. Moreover, he selected from the Bible, Talmud, Targumim and elsewhere different names and designations of the metals. After that, using various methods of hermeneutics, such as gematria and tmura, he tried to demonstrate, that given metal or substance is connected with a certain Sefirah (at that he also takes into consideration different characteristics

applied to Sefirot in Kabbalah). Besides, a metal can be related to a certain word or phrase of the Bible, and then this chemical agent and its features are considered within the context of the biblical text.

The main ideas of the treatise can be summarized graphically in two schemes of correspondences between Sefiroth and alchemic substances (ch. III, § 2:2). Though these schemes differ significantly from each other, the author claims that there are no contradictions between them because they represent two possible ways of looking at the mineral kingdom from the point of view of Kabbalah. The first scheme begins with Metallic Root that is the first essence (*primum ens metallorum*), the basic concept of alchemy from the earliest times. It ends with Medicine of metals that is the Philosophers' stone – also the major component of alchemic theory and practice – which is to cure the base metals and to transmute them into gold and silver. The upper triad of Sefirot on the second scheme corresponds not to metals or chemical substances but to three basic forces which underlie, according to Paracelsus, the very existence of the universe; they are also called here 'three Fountains of Metallic things'. One can suppose that the first scheme is, so to say, more kabbalistic and Jewish; the second one is more alchemic; it is rather based on non-Jewish alchemic sources probably, on Paracelsus. The purpose of these schemes is to join, to correlate the created world of alchemic nature philosophy with the divine world of Sefiroth.

The author of EM had also in mind another object – to correlate metals and Sefiroth with celestial bodies. He assigns to each metal a so-called magic square with Hebrew letters (Heb. *kamea*). If we count numerical value of letters in lines, columns and diagonals of a certain square we will get one and the same number which corresponds in a way to the gematria of a certain metal and Sefirah. Thus, the author of EM elaborates a threefold scheme combining Sefiroth, metals and planets. It seems to be the main goal of the treatise – to make a general scheme of correspondences between the world of divine emanation, the sphere of planets and mineral kingdom.

According to EM, the true alchemist does not aspire after external wealth and money. He is rather occupied with internal activity, and seeks to acquire the divine wisdom. Referring to the Bible and Talmud, the author of EM expounds the basic principles of his science which is to be called 'the science of universal correspondences'. He states, that «the mysteries of [alchemy] don't differ in essence from the supernal mysteries of the Kabbalah. For the commandments have the same meaning in the world of Sanctity as in the world of

Impurity, and the Sefiroth which are in the world of emanation (Azilut), they are also in the world Asiyyah (the world of creation), and moreover the same Sefiroth are in the kingdom of minerals, even although on the supernal plane their excellence is always greater». Thus, in this case Alchemy is considered an all-embracing knowledge, and at the same time – a purposeful activity aimed at the improvement of the whole universe, from the world of emanation down to the inanimate nature.

It's rather difficult to say for certain whether EM and some other similar texts are accidental phenomena in the history of Jewish mysticism, mainly caused by the influence of non-Jewish ideas, or they belong to a certain trend in Kabbalah as such which can be called 'kabbalistic alchemy'. We do not have the entire Hebrew text of EM, but some kabbalistic texts written from the 15<sup>th</sup> till 17<sup>th</sup> century bear more or less definite resemblance to this way of treatment of alchemic problems. Thus, the schemes of correspondences between alchemic substances and Sefiroth have parallels in the works of Moshe Kordovero («Pardes rimmonim», «Or ne'erav»), Yosef Taitazak, Josef Karo («Maggid mesharim»), Chayyim Vital («Likkutei Torah»), Abraham Azulai («Hesed le-Avraham»), Meir Poppers («Me'orei Or»), etc. Though these authors are sometimes divided in opinion on this or that point, as well as some ideas of EM have no parallels in other sources, I believe that this situation is rather common for kabbalistic writings: we know that one and the same thing can be related to different Sefirot while its different aspects are under examination. Kabbalistic hermeneutics refrains from dogmatism. At the same time, in view of basic unity of approaches in a number of kabbalistic texts, we can suggest that there was a special alchemic-kabbalistic trend within Kabbalah. Being based on some early kabbalistic concepts, this trend arose at the Renaissance and was also influenced by the non-Jewish hermetic and alchemic ideas.

Christian alchemists took a keen interest in EM and its doctrine in the 18<sup>th</sup> century. They translated it into European languages and wrote extensive commentaries on it (the first English translation was published in 1714). By the end of the 18<sup>th</sup> century, EM became one of the most important sources of alchemy and probably the most influential kabbalistic text for the Freemasons. It is interesting that Christians appreciated this text just for its idea of correlation between chemical agents and Sefirot. Curiously enough, this treatise had been neglected by Jewish kabbalists of the time. It was not mentioned in Hebrew writings in spite of the fact that alchemy continued to be a subject of interest for some 18<sup>th</sup> century Jewish kabbalists.

Kabbalistic texts dealing with alchemy which we have at our disposal are few in number. Our knowledge on the practical activity of the kabbalists who were known to be occupied with alchemy is also very scarce. I believe, however, that we can get some idea of this topic by analogy, if we compare kabbalistic concept of the universal improvement (Lurian *tikkun ha-olam*) and the role which a man is to play in this process, and kabbalistic practices of meditation and transformation of consciousness with strikingly similar ideas of the so-called spiritual alchemy. EM certainly belongs to spiritual alchemy, because its author does not confine himself to the chemical problems. The treatise is aimed at the universal transformation, including the changing and perfection of the practitioner himself, his consciousness and soul.

Kabbalists like the author of EM not only wanted to explain the structure of physical world by means of Sefiroth, but they also tried as it were to sanctify alchemical doctrine and practice that is to find for alchemy a sacred ground or justification in the holy text of the Torah. Jewish kabbalists treated Alchemy in a specific way differing from other non-Jewish esoteric currents. First of all, differences were caused by the doctrine of Sefiroth playing a central role in kabbalistic alchemy. In its turn this doctrine was based on the notion of Torah as a ciphered structure of being, which as a rule was alien to the Christian interpreters of Kabbalah. Thus, according to its ideas and methods, kabbalistic alchemy belongs to the Jewish mystical tradition; it was an attempt to apply traditional kabbalistic ideas for solving specific problems of alchemy. At the same time, one can find a certain transformation of kabbalistic doctrine under the influence of alchemy in kabbalistic alchemy. Kabbalistic alchemy had a predisposition to universalism which was in principle uncommon for Jewish mysticism (thus, the author of EM, like Yosef Taitazak and Yohanan Allemano had clear interest and even respect to non-Jewish esoteric ideas). Alchemically-minded kabbalists were not so strictly limited by the rules of Judaism as most of kabbalists, and this probably led to an active reception of their ideas by the non-Jewish esotericists and alchemists in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries. In its turn, however, this was the reason why kabbalistic alchemy occupied only marginal place in Jewish kabbalistic literature.

Научное издание

## **Бурмистров Константин Юрьевич**

«Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.02.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 16,3. Тираж 500 экз. Заказ № 009.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)