Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Алхимия и Каббала Гершом Шолем.
Часть I
С конца Средних веков, когда европейский мир познакомился с еврейской мистикой и теософией, каббала рассматривалась как сложное переплетение множества концепций. Название этого таинственного учения стало модным словечком в теософских и оккультных кругах времён Возрождения и эпохи барокко; первые христианские толкователи, включая Джованни Пико делла Мирандолу и Иоганна Рейхлина, объявили каббалу древнейшей и высочайшей мистической мудростью человечества и чтили её традиции. Поскольку тех немногих, кто был знаком с истинной каббалой, опасаться было нечего, каббала стала своего рода эгидой, под которой доверчивой публике можно было предложить буквально всё, что угодно — от подлинно еврейских или иудаистического окраса медитаций глубоко христианских по духу мистиков и до карнавальных приманок геомантии и гадания на картах Таро. Понятие «каббала» вызывало священный трепет и охватывало всё на свете. Даже наиболее чуждые для каббалы элементы западного фольклора превратились в «каббалу»; даже естественные науки той эпохи, наподобие астрологии, алхимии и натуральной магии, в некотором смысле тяготели к оккультизму. Над каббалой всё ещё довлеет эта тяжкая ноша, что застилает порой её настоящее содержание — таково communis opinio, мнение мирских и теософских адептов, такова терминология многих европейских писателей и даже учёных. В нашем веке, благодаря шарлатанам, подобным Алистеру Кроули, особенно же в XIX веке, усилиями Элифаса Леви, Папюса (Жерара Энкосса) и других французских теософов мартинистской школы, было сделано всё возможное и невозможное, чтобы смешать все оккультные дисциплины со «священной» каббалой. Многие книги, на титульных листах которых гордо красуется слово «каббала», не имеют с нею ничего или практически ничего общего.
Важно отделять элементы, исторически принадлежащие к каббале или связанные с нею, от тех, что были ошибочно отнесены к ней по причине обстоятельств, развивавшихся вне иудаизма. К последней категории относится связь между алхимией и Каббалой. На протяжении более четырёхсот лет, христианские теософы и алхимики Европы воспринимали понятия «алхимия» и «каббала» как синонимы, так что сложно было не заподозрить их глубинную внутреннюю взаимосвязь. Моя задача состоит в критическом анализе этого вопроса.
В научных исследованиях системы взаимоотношений между мистикой и алхимией (цель которой, на первый взгляд, чисто научна и состоит в превращении металлов в золото) встречаются две совершенно различных точки зрения. В рамках одной из них, отражённой в замечательных трудах Э. фон Липпмана и Л. Торндайка, эти взаимоотношения рассматриваются под сугубо внешним, историческим углом[2]. В рамках другой, что утверждается с растущей настойчивостью и влиятельностью, громадные области алхимии рассматриваются как де-факто внутренние душевные процессы. С 1850 г. в этом направлении были приложены значительные усилия, в основе которых почти всегда лежала символическая интерпретация алхимических процессов и действий адептов алхимии, нацеленная на истолкование внутренней «духовной» жизни человечества. Отсюда, предмет алхимии — не трансформация металлов, а трансформация самого человечества. «Философским золотом» становится духовное совершенство — человечество в мистической стадии возрождения или избавления. Изначально выдвинутый в Ирландии и Америке в высоко эрудированных работах М. Э. Атвуд и Э. А. Хичхока, этот подход был взят на вооружение учеником Фрейда Г. Зильберером, давшим ему психоаналитическое обоснование[3]. Вдохновлённый Зильберером, К. Г. Юнг интерпретировал данную концепцию алхимии в духе своей аналитической психологии архетипов — и развил её в книгах, которые приобрели широкую известность и влияние[4].
До сих пор продолжаются споры о том, когда именно появилось у алхимии подобное психологическое измерение, и я не намерен высказывать здесь своё мнение по данному поводу. Нельзя отрицать, однако, что некоторые профетические библейские стихи, к примеру Ис. 1:25, где катарсис Израиля сравнивается с очищением металлов, могут придать мысли такое направление. Сравнение Бога с чистейшим золотом в Иов 22:24–25 позднее также играло важную роль для алхимиков. В книге The Secret Traditon of Alchemy («Тайная традиция алхимии»), опубликованной за несколько лет до появления исследований К. Г. Юнга, А. Э. Уйэт подробно рассматривает вопрос датировки мистической интерпретации алхимии. Первое толкование подобного рода он датирует концом Средневековья. Во всяком случае, я готов согласиться с тем, что немалая часть алхимических текстов, в особенности после Парацельса, не преследует, по всей вероятности, химические цели, но скорее представляет собой наставления в мистической работе человечества. В отношении некоторых

авторов можно также предположить, что они сознательно подразумевали единение химических и мистических процессов; по моему мнению, это имело место, прежде всего, у алхимиков, связанных с розенкрейцерами. Здесь мы, вне сомнения, имеем дело с мистическим течением, чьи научные тенденции являются побочным продуктом символизма и символических практик. Именно в этих кругах каббала наиболее часто и ревностно ассоциировалась с алхимией[5].

Прежде чем перейти к рассмотрению гибридов, связывающих каббалу в её христианском обличии с алхимией, необходимо ответить на ряд вопросов. Как связана каббала с алхимией в пределах оригинальных источников, в качестве более или менее единой системы мистической символики, классическая эволюция которой началась не позднее XII в. и продолжалась приблизительно до 1600 г.? Была ли среди евреев, до или в период развития Каббалы, настолько распространена алхимия, что мы можем говорить о её влиянии на формирование каббалистического символизма? В этом смысле наука располагала весьма малым количеством достоверных фактов, о чём свидетельствует замечание такого выдающего исследователя, как М. Штайншнайдер, писавшего ещё в 1878 г.: «Насколько мне известно, каббала ничего не говорит об алхимии, хотя обращается к другим суеверным учениям»[6]. Но и гораздо позднее, в 1894 г., этот автор утверждал: «У евреев не имеется алхимических текстов, что следует считать добродетелью»[7].

«Любопытно, что в еврейской литературе почти не упоминается magna ars» — отмечает в то же время Штайншнайдер[8]. В алхимических текстах, написанных на греческом — к примеру, в сочинениях Олимпиодора и Зосимы Панополитанского — можно встретить упоминания о Марии Еврейке (Maria Hebr?a, сестра Моисея)[9] и других евреях, но эти упоминания, как и большинство источников в данном массиве литературы, носят псевдоэпиграфический характер. Некоторые учёные считают, что Зосима — вероятно, самый знаменитый греческий алхимик IV века — был евреем; насколько я могу судить, это едва ли соответствует действительности[10]. Однако, в XI в. испанский еврей Моисей (Моше) Сефарди, известный после крещения как Пётр Альфонси, написал книгу, содержимое которой было якобы открыто ангелом Разиэлем Шету, сыну Адама; среди прочего, в ней описывается трансмутация веществ и металлов[11]. Классические еврейские философы, впрочем, упоминают об алхимии лишь мельком и нередко с осуждением. Иегуда Галеви отвергал теории «алхимиков и пневматиков», которые, между прочим, часто выступают рядом в арабской литературе. Сбитые с толку своими опытами, они поверили, что «могут взвесить первичный огонь на весах своих, дабы порождать произвольные создания и видоизменять вещества»[12]. Йосеф Альбо был такого же невысокого мнения о ложном серебре (melekhet ha-alkimia), полученном алхимическим путём — будучи расплавлено, оно оказывается фальшивым[13]. Известный моралист XI в. Бахья бен Йосеф ибн Пакуда высказывает в четвёртой главе Hovot ha-Levavot («Обязанности сердец») более доброжелательное мнение, сравнивая душевное равновесие праведника с трудами алхимиков:

Другое преимущество того, кто уповает на Господа, состоит в том, что он может освободить свой разум от дел мирских и очистить душу для поклонения Всевышнему, и в спокойствии разума и душевном равновесии, мало беспокоясь о делах мира сего, уподобляется умелому мастеру, постигшему учение и применение алхимии. И если он и в самом деле всецело уповает на Господа, то оказывается даже в лучшем положении, нежели последний…

Знатоку алхимии потребны определённые условия, в отсутствие коих он не добьётся ничего, причём условия те не всегда доступны в том или ином месте либо в то или иное время, тогда как человек, положившийся на Господа, располагает пропитанием в любых обстоятельствах мира сего, ибо сказано (Втор. 8:3): «Не одним хлебом живёт человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живёт человек».

Далее, адепт алхимии никогда не делится своими тайнами с ближними, опасаясь за свою жизнь, но человек, доверивший себя Господу, никого не страшится. Он хвалится опорой своею, ибо сказано мудрецом (Пс. 55/56:12): «На Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне человек?»[14]

Далее Пакуда развивает свою мысль, противопоставляя трудности и беды алхимиков душевному спокойствию людей, предавших свою жизнь в руки Господни. Этот автор, заметим, не осуждает алхимическое делание как таковое.

Весьма примечательно ивритское происхождение слова kimiya (химия), пришедшего в Европу из арабских источников. Штайншнайдер цитирует аль-Сафади; Э. Видеман, которому не было известно об этой отсылке Штайншнайдера, обращается к аль-Сахауи, автору XV в. Слово, обозначающее химию, происходит от ki miya («ибо это от Бога»)[15]; этимология, несомненно, еврейская. Первого еврейского алхимика можно с достоверностью

обнаружить в Египте X века[16], тогда как атрибуция алхимических сочинений еврейским авторам во времена Средневековья ошибочна либо основана на псевдоэпиграфии. Еврейское алхимическое сочинение Цадита бен Хамуэля (Zadith ben Hamuel), упоминаемое М. Бертло, было в действительности написано мусульманским автором Абу Абдаллой Мухаммадом ибн-Умайлем аль Тамими (аль-Садиком)[17]. В ивритской литературе известно алхимическое сочинение, приписываемое Моисею Маймониду как врачу и натуралисту. Оно дошло до нас в нескольких вариантах, сохранившихся в различных ивритских манускриптах под названием Iggeret ha-Sodot («Эпистола о тайнах») и написано в форме послания к знаменитому ученику Маймонида Йосефу ибн Акнину. Имеется и латинский перевод этого сочинения, предположительно датируемый XIII в.[18]

Когда Николас Фламель – один из немногих, кому, согласно мистикам и алхимикам, удалось найти философский камень – приобрёл в Париже «за малую цену» написанную на папирусе[19] книгу, она была истолкована не каббалистом, а крещёным еврейским доктором; в 1378 г., в центре паломничества Сантьяго-де-Компостела, тот разъяснил Фламелю смысл сочинения и, соответственно, тайны алхимии. Рукопись якобы принадлежала перу «Авраама Еврея» и являлась наставлением для соплеменников. Заглавие её предположительно гласило: «Авраам Еврей, князь, священник, левит, астролог и философ, к народу иудейскому, рассеянному гневом Божиим среди галлов, с пожеланием доброго здравия»[20]. Одного этого заглавия достаточно, чтобы сделать вывод о фиктивном характере атрибуции.

Как бы то ни было, в указанном рассказе проступает типичный образ человека, что по мнению средневековых алхимиков нёс среди евреев светоч алхимической мудрости. Наличие ивритских переводов двух сочинений автора, именовавшего себя Абу Афла аль-Саракусти (который мог являться вымышленным лицом) показывает, что до распространения каббалы алхимические писания были так же популярны в еврейских кругах, как другие герметические книги арабского происхождения. Фамилия «аль-Саракусти» намекает на Сиракузу в Сицилии или Сарагоссу в Испании. Если автор действительно был медиком при дворе короля Сарагоссы[21], как он сам утверждал, то деятельность его должна приходиться на период, предшествовавший завоеванию Сарагосы Альмоваридами в 1110 году. Две книги, дошедшие до нас под этим именем, существуют только в ивритских версиях; не может быть никаких сомнений, однако, что происхождение их – арабское. Автор демонстративно выставляет себя мусульманином. Первая книга, Sefer ha-Tamar («Книга финиковой пальмы»), представляет собой довольно странный трактат, посвящённый теории и практике «пневматической философии», то есть науке о получении звёздной пневмы с помощью оккультных средств. Вторая книга, Emek ha-Melekh («Царская долина»), посвящена алхимии, а название её, согласно автору, связано с философским камнем. Обе книги, без сомнения, были переведены одним и тем же переводчиком, так как стиль их идентичен. Судя по французской терминологии алхимической книги, переводы были выполнены в Провансе. Общая, вступительная часть книги, сохранившаяся полностью[22], соответствует, по большей части буквально, вводной части Sefer ha-Tamar, за исключением того, что в первом случае обсуждается не учение о «пневматических» практиках и их следствиях, но алхимическая наука. Во второй части содержатся подробные алхимические рецепты химического свойства. Мы не располагаем указаниями на то, что в еврейских кругах ранее конца XIII в. были известны латинские алхимические тексты. Можно смело полагать, что до этого периода алхимические традиции черпались исключительно из арабских источников. Иегуда бен Шломо ха-Коэн Матка из Толедо, составивший в середине XIII в. ивритскую энциклопедию наук (которая содержит крайне уничижительные отзывы о «великом искусстве» алхимии), хорошо знал арабский; в его времена арабский был не только разговорным языком евреев Толедо, но и часто использовался ими в литературе[23].

Изложив эти подготовительные замечания о распространении алхимии среди евреев, мы можем теперь вернуться к исходном вопросу: как Каббала в качестве системы мистической символики связывается с алхимией? Ответ на этот вопрос мы будем напрасно искать у историков алхимии.

Сердцевиной алхимии, как её ни понимать, является превращение основных металлов в золото, высший и благороднейший металлический элемент. Как символ высшего морального и духовного статуса, золото находится в центре или является целью «Делания» всех алхимиков, включая и мистиков от алхимии. Без этой предпосылки не существует алхимии; главенство золота, однако, трудно примирить с каббалистической символикой. В каббале золото отнюдь не выступает символом высочайшего состояния. Сотни и сотни текстов и списков символов (последние стократ чаще встречаются в рукописях[24]), составляющих массив каббалистической литературы, в этом – за немногими и очень специфическими исключениями – вполне едины: серебро является символом правой стороны, мужского начала, милосердия и любви (и соотносится с белым

цветом и молоком); напротив, золото – символ левой стороны и символизирует женское начало и строгость Суда (красный цвет, кровь, вино)[25]. Это разделение впервые появляется в старейшем известном каббалистическом тексте, Sefer ha-Bahir («Книга яркого света»)[26]. Такая символика, достаточно уникальная в истории религий, изначально не позволяет считать сотворение золота ключевой темой каббалы – ни согласно истинной и общеизвестной каббалистической схеме мироздания и уж никак не согласно внутреннему, духовному, теософскому мировоззрению. Для этого позднее понадобились особые толкования и ухищрения. Да и как мог каббалист посчитать золото наивысшей ценностью, если золото представляло именно то, что он должен был преодолеть на своём мистическом внутреннем пути, а именно дин, суровый Суд? По Зосиме Панополитанскому, алхимия которого сильно тяготеет к мистике, серебряный человек (‘??????????????) предшествует золотому (????????????)[27]. В каббалистической символике дело обстоит ровно наоборот. Таким образом, налицо антагонизм самых фундаментальных мотивов; правда, мистические алхимики, поглощённые своими усилиями выстроить любой ценой единую символическую систему, вряд ли бы это заметили, поскольку лишь немногие из них читали или были способны прочитать подлинные каббалистические тексты. Как упоминалось выше, каббалистический символизм довольно своеобразен. В других символических схемах эллинистическо-европейского мира и, в особенности в самой алхимии, мужское начало считается красным, тогда как женское белым; отсюда, определённые алхимические субстанции именуются «белой женой» и «красным мужем». В то же время внутренне еврейское, агадическое развитие мысли, приведшее к таким парадоксальным мистическим концепциям, как соотнесение женского начала с суровостью Суда, часто не замечается; но в данном случае мы не можем это игнорировать.

В свете сказанного вполне понятно, что в каббалистических кругах, остававшихся в рамках иудаизма, редко кто занимался практической алхимией. Две эти области плохо соответствовали друг другу, связь же между ними, как мы увидим, возникла сравнительно поздно. Мне не удалось обнаружить алхимические рецепты, связанные с Великим Деланием, ни в одной каббалистической книге или рукописи, составленной до 1500 г. Рецепты же в более ранних рукописях (XIV или XV вв.) никак не связаны с каббалой и изначально возникли вне еврейской традиции[28].

Хотя основы теоретической каббалистической мистики противоречат основным тенденциям алхимической символики, в сплетении множества каббалистических мотивов и символов всё же появились и некоторые алхимические нити. В этом смысле можно, пожалуй, говорить об определённом влиянии алхимии. Разумеется, именно эта космологическо-алхимическая символика металлов (и других субстанций, которые могут относиться к данной категории) не удостоилась внимания алхимиков с XVI по XIX вв. включительно и не сыграла никакой роли в развитии «христианской каббалы» и в розенкрейцерстве. Она, однако, не лишена важности в контексте каналов влияния позднеэллинистического мира на еврейскую мистику Средних веков.

Один из древних фрагментов, сохранивших алхимическую символику золота как мужского начала, можно найти в Bahir (разд. 36). Существенного влияния на систематическое развитие каббалы он не оказал. Этот фрагмент, о котором каббалистам приблизительно с 1230 г. и вовсе, скорее всего, не было известно, размещён между двумя диаметрально противоположными образчиками классической каббалистической символики (разд. 35 и 38). Он гласит:

Почему золото именуется ??? (zahab)? Потому что в нём содержатся три начала: мужское, zakhar, на что указывает ? (zayin); душа, на что указывает ? (he) [очевидно, женское начало, так как согласная he в мистических толкованиях алфавита всегда интерпретируется подобным образом];… ? (bet) же утверждает бытие золота, как написано [в Торе, начинающейся с этой буквы]: «В начале».

Как видим, золото здесь следует всем предписаниям алхимической символики: оно представляет собой мистическое единение высших начал, управляющих космосом, и возникает посредством творения – как сотворения Богом космоса, так и завершения алхимического Делания. Символика «царской дочери», описывающая в этом иносказании роль буквы bet, соотнесена – сознательно или неосознанно – с символикой prima materia алхимиков, которая в свою очередь соответствует первичной материи, хаосу, что предшествовал Божественному сотворению мира. Подобный отрывок, прямо обращённый к алхимическим воззрениям – редкое явление в классической каббалистической литературе. Уже в Tiqqunei ha-Zohar, где используется (в № 21) этот отрывок из Bahir, предлагается менее изящная и более конвенциональная интерпретация (основанная на числе «семь», т. е. семи днях Творения), поскольку прочтение zayin как мужского начала было неприемлемо в рамках каббалы. Исходное же толкование, пусть и оставшееся изолированным, сохранило отблеск своего

алхимического происхождения: золото как символ высочайшего совершенства Творения, символ, наполненный светом — очевидно, первозданным светом. Конфликт между мистическим и мирским пониманием золота в Каббале ярко подчёркивается попытками каббалистов объяснить, отчего ценностное соотношение между золотом и серебром в природном нижнем мире — в духовном, горнем мире оказывается перевёрнутым. Эти попытки восходят к одному классическому отрывку, который содержится в Sefer ha-Zohar[29] («Книга сияния»), главном тексте испанской Каббалы, написанном между 1280 и 1285 гг., и распространяются на множество других сочинений. Так как золото могло сохранять своё главенствующее положение по крайней мере в низшей Меркаве (merkavah, божественная колесница) и, соответственно, в чувственно воспринимаемом мире, оставалось место и для сугубо материальной, алхимической работы, но тем самым ещё более решительно отвергалась духовная интерпретация алхимии как мистической практики.
Упомянутый выше отрывок из «Зоара» (2.197b) гласит:
Иди и взгляни, здесь [Исх. 35:5] золото упомянуто первым, серебро же вторым, так как это совпадает с низшим способом исчисления [возможно: «с низшим миром»?]. Если бы он [Моисей] воспользовался исчислением высшей Меркавы, то начал бы отсчёт справа [т. е. с серебра] и только после обратился бы к левой стороне. Почему? Потому что написано [Агг. 2:8]: «Моё серебро и Моё золото» — сперва серебро, затем золото[30]. Но в низшей Меркаве начинают с левой стороны и только после [переходят] к правой стороне, как написано [Исх. 25:5]: «Золото, серебро, медь».
Смысл отрывка ясен; обращённый порядок верхнего и нижнего миров — мотив, часто используемый в старейших каббалистических сочинениях. Его впитала более поздняя теория многих каббалистов, согласно которой сотворение нижнего мира зеркально отобразило «отражённый свет» мира сфирот. Так, этот мотив обнаруживается в талмудической последовательности букв в обоих мирах и отсюда в теории мистических имён Бога и в Ephesia Grammata (Эфесских письменах). К этой же линии мысли относится содержащееся в книге Esh Mezaref (мы обратимся к ней ниже) соотнесение философского камня с последней сфирой и свинца (наименее ценного из металлов) со второй из высших сфирот. Каббалисты, не исключено, не осознавали гностико-антиномические смыслы этой концепции. Иначе не объяснить, например, тот факт, что были разрешены к обращению определённые тексты, которые согласно этому принципу не только санкционировали, но предписывали браки, запрещённые Торой в высших мирах[31].
Ещё более радикальным характером отличается отрывок из псевдоэпиграфической Sefer ha-Peli'ah («Книга чудес»)[32], написанной около 1400 г.; в нём выражена та же фундаментальная идея. Здесь используются доступные примеры из повседневной жизни и разъясняется, что золото главенствует в нашем мире, поскольку мы живём в эпоху золота, под властью строгого Суда. Этот пассаж даёт мистически корректное истолкование эона милосердия, который предшествовал нашему времени; в ту эпоху царствовала сфира Хесед[33]. Подобное толкование открыто противоречит алхимическому мышлению.
Неясно, сказалось ли влияние алхимии в Zohar 1.249b-250a. Здесь говорится, что «если бы не свирепые звери, обитающие [в покрытых золотой пылью горах], люди не были бы бедны, ибо сила солнца преумножает золото»[34]. С другой стороны, именно оппоненты алхимии использовали эту «естественную» связь солнца и золота в качестве довода против искусственной трансмутации металлов. Вот почему Иегуда бен Шломо ха-Коэн Матка из Толедо говорит: «Учёные мужи считают, что золото образуется в природе в течение длительного времени, тогда как алхимики верят, что этого можно достичь быстро»[35]. В Zohar 2.172a роль небесных светил описывается несколько иначе. В отрывке, навеянном астрологией и алхимией, автор говорит о «росте» металлов, причём ссылается на (вымышленную?) книгу царя Соломона о «науке драгоценных металлов» — возможно, речь идёт о том или ином лапидарии[36], какие были широко распространены в Средние века. Ранее автор ссылается на взаимосвязанное поверье из предполагаемой «книги высших наук Востока», повествующей о магических целебных снадобьях и драгоценных металлах. Согласно этой книге, особо ценный род золота произрастает на высоких безводных горах под воздействием комет, в отличие от обычных звёзд[37].
В Zohar 2.23b-24b прослеживается значительное влияние алхимии. Хотя здесь нет прямых алхимических формулировок, в данном отрывке излагается полная система алхимической символики. Два буквальных аналога можно найти в ивритских сочинениях Моше де Леона, который считается основным автором «Зоара»[38]. Внимательное сравнение показывает, что приоритет следует отдать псевдо-арамейскому «Зоару»; в более поздних сочинениях на иврите автор частью копировал, частью парафразировал и расширял написанное ранее. Основываясь на аристотелевской модели взаимосвязи четырёх элементов с четырьмя качествами (тёплое, холодное, сухое, влажное)[39], он развивает

следующие соответствия между металлами, элементами и сторонами света (точной параллели я не нашёл, так как не обладаю достаточными познаниями в более поздней или ранней алхимической литературе[40]):

Воздух	Вода	Земля	Огонь		
«верхняя Меркава»		Север	Юг	Восток	Запад
первичные металлы		золото	серебро	медь	железо
«нижняя Меркава»		латунь	свинец	олово[41]	железо
вторичные металлы					(сталь?)

Вторичные металлы, как предполагается, происходят из первичных путём смешения их элемента с Землёй. В отрывке из «Зоара» далее следует длинный и путаный список трансмутаций и взаимоотношений, который по существу сводится к формулам. В двух параллельных текстах Моше де Леон также использует библейскую символику четырёх райских рек и двенадцати волов «Медного моря» в храме Соломона. Следует упомянуть, что указанный отрывок в печатном тексте Моше де Леона (а также в просмотренных мною рукописных копиях) несколько искажён, но может быть восстановлен. Здесь напрямую говорится об алхимиках: «Медь красна и выражает природу обоих [упомянутых ранее элементов — золота и серебра], ибо знающие “Делание” извлекают из неё золото и серебро»[42]. Определение алхимиков, ??????? (латинское artist?) — постоянная формула, переведённая здесь на иврит как «ремесло» или «труд» в смысле Великого Делания алхимиков, что на протяжении столетий использовалось в ивритской литературе[43]. Хотя сфирот прямо не упоминаются ни у Моше де Леона, ни в указанном выше отрывке из «Зоара», едва ли приходится сомневаться, что четыре элемента и четыре первичных металла соответствуют четырём сфирот: Хесед, Гвура, Тиферет и Малхут. Таким образом, Тиферет соотносится с медью, соединением золота и серебра, Малхут — с железом. Если мистическое восхождение начинается с низшей сфиры или очищения металлов, то низшая сфира будет соотноситься с prima materia[44], с которой и начинается алхимическое Делание. Медь будет выступать как предварительная фаза; далее извлекаются соединённые в меди золото и серебро. Это согласуется с пониманием меди в отрывке из «Зоара» (2.138b), где обсуждаются материалы (золото, серебро и медь), перечисленные в Исх. 25:3 как необходимые для сооружения Скинии. Здесь говорится, что (чаще всего красноватая) медь объединяет в себе как цвета, так и свойства золота и серебра, причём доминируют в ней цвета и качества золота. В свою очередь, это согласуется с процитированной фразой Моше де Леона, напрямую указывающей на алхимиков[45]. И действительно, широко известно, что многие алхимики считали медь предварительной стадией при получении золота и серебра, в точности как Зосима, в своём часто упоминаемом алхимико-мистическом видении, говорил о трёх стадиях: медный гомункул, серебряный человек и золотой человек (Lippmann, op. cit., с. 80). Пост-зоарическое поколение иногда обращалось к данному отрывку (Zohar 2.23b) в его исходном виде; но часто можно встретить иные соотношения металлов со сторонами света и сфирот — основанные на схеме, совершенно отличающейся от системы «Зоара»[46].

Цветовая символика золота подразделяется на жёлтый и красный цвета. В обсуждавшемся выше отрывке из «Зоара» (2.17b) в качестве цвета золота указывается жёлтый, как и в Sheqel ha-Kodesh («Священный сикль») де Леона, где говорится (с. 120):

Золото возникает из тайны огня и Севера и связано с нею, ибо природное тепло, приближаясь к холодному, порождает жёлтое вещество, и такова тайна золота. Серебро связано с тайной воды и южной стороны, ибо вода, соединяясь с солнцем, порождает белое вещество, и такова тайна серебра. Медь же красна и выражает природу обоих [золота и серебра], ибо знающие Делание способны извлекать из неё естество золота и серебра.

В прочих отношениях, цветом золота всегда выступает красный. Символика золота, как говорится в нескольких местах «Зоара», основывается главным образом на отрывке из Вавилонского Талмуда (Yoma 44b), который имеет несколько параллелей в мидрашах, где перечислены семь видов золота[47]. Кстати говоря, упомянутый талмудический пассаж отражает изменения цвета от красного к жёлтому. В Zohar 2.73a содержится любопытный отрывок, относящийся к разделу Raza de-Razin («Тайное тайных»); последний посвящён физиогномике и очевидно связан со средневековым Secretum Secretorum, получившим широкое хождение псевдо-аристотелевским трактатом о политике, где обсуждается и физиогномика[48]. Здесь символика семи видов золота используется для описания лица Давида:

В книге первозданного Адама[49] я прочитал следующее: видом [лицо первого избавителя[50] подобно луне. Лик его зеленоватого золота; брада золота Офирского; брови золота Шевы; ресницы золота из Парваим; волосы точно Sagur [сусальное или «закрытое» золото][51]; грудь как искушённое золото[52]; обе

руки как золото из Таршиша.
Этот отрывок, в котором лик Давида сияет семью разновидностями золота (несмотря на то, что луна алхимически связана с серебром), выделяется своей непонятностью. Не стоит удивляться тому, что рыжеватые волосы Давида, описанные в книге Самуила (I-II Царств), вызывают в памяти символику золота. Любопытней другое: эта символика золота в соотнесении с луной более нигде, помимо данного отрывка, не встречается. В Tiqqunim, составленных вскоре после написания основной части «Зоара», семь видов золота также связываются с волосами[53]. В «Зоаре» говорится, вдобавок, что глаза Давида сверкали всеми цветами радуги и ничто в мире не могло соперничать с ними в красоте.
В одном отрывке из «Зоара» буквально рядом можно найти два взаимосвязанных, но диаметрально противоположных толкования. Вначале семь видов золота перечисляются после серебра, в согласии с классической схемой; следующий далее фрагмент, однако, кажется мистической медитацией с использованием алхимической терминологии, словно автор пожелал добавить к знакомому объяснению более глубокое. Только так можно объяснить данную последовательность в единообразном в целом отрывке. Парадоксальным образом, вторая интерпретация служит продолжением первой, хотя и перечёркивает её. Комментаторы «Зоара» прилагали большие усилия к тому, чтобы истолковать этот отрывок в терминах Каббалы. Барон Кристиан Кнорр фон Розенрот цитирует его в своей Kabbala Denudata (I, с. 298) без всяких указаний на связь с алхимией. Лишённый каких бы то ни было объяснений, его перевод невнятен и частично неверен. (Краткий пересказ отрывка во французском переводе Паулю практически бесполезен.) Здесь, как и прежде, мои добавления заключены в квадратные скобки:
Итак, говорится о семи видах золота. Но если хочешь ты сказать, что золото, в конце концов, есть сила, серебро же любовь, и как может золото стоять над ним [серебром]?[54] — то это не так. Ибо золото и впрямь превыше всего, [но не обычное, природное золото], однако в духовном смысле[55], и это и есть «высшее, духовное золото», каковое есть седьмой из этих [семи] видов золота. И это золото, что сияет и блестит в глазах. И таково [это золото], что когда появляется оно в мире, всякий завладевший им скрывает его внутри себя, и отсюда [т. е. от этого мистического золота] происходят все виды золота. Когда же золото [по справедливости] именуется золотом?[56] Когда сверкает и восходит к славе [мистической области] «страха Господня»[57]; и тогда оно пребывает [в состоянии] «духовного блаженства», что способно даровать радость низшим [областям]. Когда же пребывает в состоянии «строгости», [то есть] меняет этот цвет[58] на синий, чёрный и красный, тогда [золото находится в области] «суровой строгости». Но [истинное] золото соотносится с радостью и место его там, где возносится страх Господень и разливается радость[59]. Серебро в том числе, [согласно] таинству десницы, ибо высшая мистическая глава «из золота», как написано [Дан. 2:38]: «Ты — это золотая голова!» «Грудь его и руки его — из серебра» [там же, 2:32] указывает на низшую [область].
Но когда «серебро» совершенствуется, оно содержится в «золоте». И таков секрет «золотых яблок в серебряных прозрачных сосудах» [Притч. 25:11]. Тем самым получается, что [в истинном совершенстве] серебро становится золотом[60] и тогда занимает совершенное место. И потому имеются семь видов золота[61]. И медь [также] также происходит из золота, когда оно изменяется к худшему, и это — левая рука. Левое бедро синее, правое пурпурное и содержится в левом… Но «высшее [мистическое] золото» есть тайна сокрытая и именуется оно «закрытым золотом» [3-я Цар. 6:20][62], оно сокрыто и спрятано от всех, и потому зовётся чистым, ибо сокрыто оно от глаза и тот не имеет над ним власти [т. е. не может увидеть]; «низшее» золото, однако же, более доступно взору[63].
Даже христианские и гностические мистики и алхимики не смогли бы описать «золото» в человеческой душе яснее, чем это характерное для каббалистической теософии рассуждение. Это единственный отрывок из «Зоара», где трансмутация серебра в золото использована expressis verbis в целях мистической интерпретации — иными словами, предполагается, что она имеет место в реальном мире. Если бы направленность на ярко выраженную алхимическую символику, какую мы видим здесь и во фрагменте из Bahir, обсуждавшемся выше (пар. 36), утвердилась в каббале, можно было бы говорить о существенной взаимосвязи между алхимией и каббалой. Но вместо того, в целом эти тенденции были из каббалы исключены. Вполне очевидно, что данный отрывок полностью противоречит рассмотренному выше фрагменту (Zohar 2.197b). Для сравнения со схожими описаниями того, что алхимические мистики называли «философским золотом» — именуемым в «Зоаре» «мистическим» или «духовным» золотом (zahab ‘ila’a) — приведём слова Иоганна Исаака Голланда, процитированные в книге Зильберера (с. 101):

Философы много писали о свинце… и по моему мнению, эту свинцовую работу должно понимать не в рассуждении обычного свинца, но свинца философов. Знай же, дитя моё, что камень, именуемый Философским Камнем, исходит от Сатурна. Воистину знай, что во всей растительной работе [называемой так благодаря символике посева и роста] нет тайны большей, чем тайна Сатурна. Ибо даже в [обычном] золоте не найдём мы совершенства Сатурна, так как понимаемое внутренне [пневматически], это [Сатурн] доброе золото. Большинство философов с тем согласны, и тебе потребно лишь изъять из него всё поверхностное. Затем, когда ты обратишь внутренность наружу, которая есть краснота, оно станет хорошим золотом. Во всех тех странных притчах, где философы говорят в мистическом смысле о камне, луне, печи, сосуде – речь о Сатурне [т. е. говорится о людях]; ибо не следует добавлять ничего внешнего, помимо того, что исходит из самого себя. И последнему бедняку в мире доступно предпринять и исполнить Делание.

Семь стадий алхимического очищения – соответствующие ступеням созерцания, распространённым во множестве мистических систем, где они обозначают внутренний процесс интеграции – нам уже известны из Зосимы[64].

Нельзя исключать, что алхимическая терминология и символика могли в конце концов проникнуть на каббалистическую территорию. В двух известных мне случаях можно, с высокой степенью вероятности или уверенности, говорить о заимствованиях из алхимической терминологии. В «Зоаре», однако, она приобрела совершенно иную направленность.

Первый касается кратких мистических фраз, которые звучат как своеобразное ведовское заклинание, особенно в Zohar 1.77a (но также в 1.32b, 1.72b, 2.12b, 2.95a и 3.162a): «Одно восходит на одну сторону, одно спускается в другую, одно входит меж двумя. Два венчаются короной трёх, три входят в одно». Буквальный смысл этих фраз зачастую определить несложно, и он куда более прозаичен, чем может показаться при виде этих высокопарных формулировок.

Интересна, однако, само их внешнее строение. Фразы эти кажутся старинными формулами, наполненными новым, подходящим содержанием. Такое использование древних изречений, ставших со временем загадочными, встречается уже в Bahir. Весьма похожие фразы сыграли значительную роль в алхимии. Я уже упоминал, что в старой алхимической литературе большим почтением пользуется вымышленная «Мария Еврейка». Ей приписывается следующее высказывание: «Два – это одно, три и четыре одно, одно станет двумя, два станут тремя»[65]. Данная фраза, непонятная для алхимиков Средневековья, тем не менее веками передавалась как тайная алхимическая формула[66], и её можно найти в широко распространённых латинских версиях исходно арабской Turba philosophorum[67]. В одной из своих ранних книг, А. Э. Уэйт усмотрел в литературной форме Turba – записи речений древних философов – определённое сходство и связь с «Зоаром», а именно с Idra rabba. В этом важном разделе рабби Шимон и его спутники описывают собрание (вымышленных) великих адептов Каббалы, на котором произносятся речи о мистической форме Божества и её тайнах. Но Уэйт ошибочно полагал, что псевдо-арамейское слово idra означает «собрание» или «синод», в соответствии с латинским turba (скопище, толпа); дело в том, что такое значение слово idra приобрело во времена относительно недавние[68].

Второй символический ряд можно обнаружить во многих местах «Зоара»[69], и я считаю, что он имеет неоспоримо алхимическое происхождение. Он касается демонического, гипертрофии «левой стороны мира», «осквернённого золота», «шелухи золота» или «окалины золота». Здесь классическая каббалистическая символика, в которой золото выступает символом левой стороны, сурового Суда, совпадает до некоторой степени с алхимией, извлекающей «философское золото» из шлака и окалины металлов, как в природе, так и в душе. Демоническое, представленное главным образом Самаэлем, князем Левой стороны, явилось из гипертрофированного изобилия строгости в качестве мусора или отбросов[70]. Один из используемых здесь терминов, hitukhei (буквально «плавить»)[71], предполагает идею процесса плавки, в ходе которого шлак и окалина остаются в виде отбросов. Сюда же относится долго не поддававшийся объяснению термин suspita de-dahaba, который нередко встречается в основной части «Зоара», где чётко утверждается, что он идентичен hitukhei[72]. Пятьдесят лет назад я не смог объяснить значение этого термина и мои рассуждения по этому поводу были ошибочны. Предположение Р. Айслера о том, что этот термин происходит от греческого ???????? (то есть материя) и означает putrifactio (распад или гниение материи)[73] более нельзя рассматривать как приемлемое, хотя в то время я с ним согласился[74]. Скорее, suspita – один из множества неологизмов, созданных Моше де Леоном на основе талмудического языка; в таком случае, это деформированное слово kuspa (выжимки, жмых, шелуха, как в Ta’anit 24b)[75]. В X в. так называемые Братья чистоты в Басре использовали

выражение zuhamah ha-zahab как алхимический термин, означающий «отбросы металлов»[76]. Разумеется, эти «отбросы» играют большую роль в любой алхимической практике. Здесь автор «Зоара», владевший арабским, прибегает к общей с алхимией терминологии, но пользуется ею в каббалистическом смысле. Подобные субстанции назывались «отбросами», «шлаком» или «окалиной», и эти слова повсюду в «Зоаре» выступают как синонимы[77]. Suspita, однако, используется только по отношению к золоту, и мы пока не можем объяснить, почему это так. Для обозначения «отбросов» серебра, которые в нескольких местах «Зоара» определяются как свинец (Zohar 3.124a; Tiqqunim 67; Zohar Hadash л. 33d), применяется слово zuhamah.

Таковы единственные чисто алхимические мотивы, которые я сумел обнаружить в «Зоаре». К ним можно прибавить ещё одну параллель, на которую указал мне Р. Аллео в Париже в 1972 г. Нельзя отрицать, что символика Шехины, женского аспекта божественного мира сфирот — представляющего последние десять ступеней эманаций внутри Божества, что так подробно обсуждается в «Зоаре» — демонстрирует отчётливые параллели с алхимической символикой prima materia. К каббалистической символике Шехины я обращался много лет назад в статье, напечатанной в Eranos Yearbook[78]. Многие рассмотренные в ней символы вновь появляются в алхимической литературе позднего Средневековья; в частности, луна и соответствующая символика женского начала разрабатываются в связи с prima materia алхимического Делания. Мне не кажется, что здесь можно говорить об исторической преемственности, однако существует структурная связь между восхождением от низшей к высшей сфире и алхимическими ступенями очищения философского золота согласно мистическим воззрениям ars magna. Символы, доступные для такого рода описаний, уже по сути своей были количественно ограничены, не говоря уж о том, что их источник, Ветхий Завет, был общим как для еврейских каббалистов, так и для христианских алхимиков. Я также не уверен, что следует обращаться к более смелой психологической гипотезе архетипов души, разработанной К. Г. Юнгом в соответствующих работах.

В трудах тех поколений каббалистов, что явились после опубликования «Зоара», обнаруживаются лишь немногочисленные связи между каббалистическими и алхимическими идеями. В респонсе касательно переселения душ толедский раввин XIV в. Иегуда бен Ашер сравнил очищение душ в ходе процесса Gilgul[79] с алхимическим очищением металлов, заметив, что в обоих процессах наличествуют многочисленные стадии[80]. Возможно, дальнейшие исследования каббалистической литературы, в особенности рукописных источников, прольют свет и на другие связи.

Наиболее поразительный случай, касающийся нашей темы, имел место в Испании в конце XV в.; речь идёт об откровениях, записанных известным раввином и гуманистом Йосефом Тайтацаком около 1480 г.[81]. В этих весьма любопытных текстах сам Господь читает лекции по различным оккультным дисциплинам. Тайтацак стал первым каббалистом, отождествившим алхимию с мистической теологией ещё до того, как подобные взгляды были выдвинуты и разработаны христианскими гуманистами. Это покажется тем более примечательным, если мы вспомним, что данные идеи не разделял никто из великих каббалистов XVI столетия (включая учеников или учеников учеников Тайтацака периода его деятельности в Салониках, приблизительно до 1535 г.). Ни Йосеф Каро, ни Моше Кордоверо о таком и не догадывались. Откровения Тайтацака были частично известны в этих кругах, но мы не можем сказать, содержались ли в доступных текстах какие-либо мысли об алхимии. Два алхимических отрывка содержатся в рукописи, хранящейся в Британском музее (Margoliouth, № 766), куда вошли большие фрагменты указанных откровений. В них также упоминаются подробные алхимические наставления, которые, по всей видимости, не сохранились (во всяком случае, в известных мне рукописях). Лист 107a гласит:

Ты тотчас поймёшь всю тайну низшего мира и тайну высшего и низшего [мистического и обычного] серебра и золота, и когда ты познаешь великую науку, сразу же и без всякой трудности сумеешь создавать в низшем мире каждый из семи видов металлов. И это наука алхимия, каковая есть Божественная наука, как ты поймёшь, когда дойдёшь до неё [в этих откровениях]. Тот же, кто ранее не познал премудрость высшего мира [каббалу], не может заниматься ею [алхимией].

Ртуть названа материалом, который требуется использовать с семью видами металлов. Следующие фразы в этой сильно повреждённой рукописи гарантируют адепту, что результат его трудов можно будет тысячу раз подвергнуть воздействию огня или удара молотом — очевидно, без всякого вреда.

Надобно исполнять это [Деяние] втайне, чтобы никто [в рукописи, «ни единое древо»] не узрел, помимо того, кто совершает [или — «работает»], ибо такова сила [Деяния], что иначе тотчас умрёт. И я [т. е. Бог] изложу тебе далее тайну [трансмутации], и с тем ты обретёшь хлеб свой насущный и будешь жить

господином, и не понадобится тебе никакого искусства, помимо этого, и сможешь посвятить себя моей Торе.
В продолжение текста (на листе 107b) говорится, что сфира Бина является мистическим золотом истинной каббалы и что «секрет расплавления [или «очищения» истинных каббалистических металлов] заключён в тайне Божества». У этой подлинной мистической алхимии имеется подобие, говорится далее в рукописи – нечистая алхимия, практикуемая нееврейскими учёными:
Итак, есть люди среди мудрецов народов с нечистой душой, что овладели этим [тайной превращения металлов], и если в древние времена мудрецы из народов с нечистой душой вышли вперёд, то и тебе подобает выйти вперёд на стороне Каббалы… и тебе [получателю этих откровений] потребно будет знание этих тайн в грядущие времена, когда тяготы преумножатся и ни один не в состоянии будет прожить [без них][82].
Концовка соответствует по преимуществу апокалиптическому мировоззрению Тайтацака, который верил в скорое наступление мессианской эпохи. Конечно, в случае данного автора не следует удивляться такому откровенному приравниванию каббалы к истинной алхимии: и другие ценимые им дисциплины, как-то астрономию и сферическую тригонометрию, автор отождествляет с таинствами каббалы. На листе 9a-b мы видим ещё один отрывок, который касается алхимии, хотя и не такой категорический в формулировках. Это изъяснение библейской «лестницы Иакова» с восходящими и нисходящими ангелами:
Великие и могущественные вещи откроются в тайне лестницы, а именно, как восходить в тайне лестницы, и такова тайна стиха: «Ангелы Божии восходят и нисходят по ней»… и здесь в восхождении и нисхождении тебе откроется тайна природы, ибо тайна восхождения и нисхождения есть тайна Божества. И с тем раскроется тебе секрет высшего [мистического] золота и серебра и секрет низшего [обычного] золота и серебра, дабы сумел ты в действительности и в природе извлечь его из всех семи видов металлов, и такова истинная наука природы, каковая состоит из тайны лестницы.
В сравнении с этими удивительными замечаниями Тайтацака, предвосхитившими более поздние размышления христианских каббалистов, описания металлов с использованием алхимических идей у каббалистов XVI и XVII вв. кажутся шагом назад. Обзор соответствующих примеров ясно показывает это. «Философский Камень» – название вымышленной книги, якобы написанной Саадией (бен Йосефом) Гаоном из Суры, которая цитируется в комментариях к «Сефер йецира» («Книге творения»), составленных испанским философом и каббалистом Моше бен Ицхаком Ботарелем, жившим в Провансе – доказывает лишь то, что ему было известно об алхимической концепции философского камня из устных или письменных источников. (Ботарель печально прославился своей вечной привычкой изобретать названия несуществующих книг и цитаты из них.) Около 1530 г., испанский каббалист Меир бен Езекиэль ибн Габбай, живший в Египте или в Турции, сочинил аллегорию о золоте и серебре, где говорилось о добром и злом началах человеческой души[83]. Однако, в ней не упоминается трансмутация металлов. Я не смог найти никаких подтверждений касательно предположения М. Гюдеманна о том, что «жидовин Схария» (князь Гизольфи), основатель секты жидовствующих в России, который последовал за князем Михаилом Олельковичем в Новгород, «был весьма востребован в связи с большими познаниями в каббале и алхимии»[84].
Естественно, в текстах встречаются некоторые упоминания о еврейских алхимиках XV в. В нескольких более поздних компиляциях, связанных с практической каббалой, рассказывается о металлургических искусствах Давида Раби из Вайдена, «заимствованных у евреев»[85]. Очевидно, здесь имеется в виду рабби Давид из Вены. В 1420 г., еврейский алхимик Шломо Тойбляйн поступил на службу к ландграфу Лейхтенбергскому[86]. И в том, и в другом случае нет никаких намёков на связи с каббалой. Повествуя о своих скитаниях в поисках философского камня, Соломон Трисмозин, наставник Парацельса, вспоминает о встрече в Италии в 1480 г. с евреем, который понимал немецкий и занимался алхимией вместе с итальянским торговцем. Их «искусство», однако, оказалось подложным[87]. В 1482 г. у маррана (испанского крипто-еврея) из Шативы (Ятивы) обнаружились не только магические книги, но и «алхимические сочинения на иврите»[88].
Определённые источники приводят нас к каббале – к примеру, составленный в XVI в., если не ранее, текст о семи демонских рангах, который содержится в одной из рукописей Британского музея (Margoliouth, № 845, fols. 89-94). Здесь в главе 5 утверждается, что пятый царь демонов, по имени Макабай (!!), является также джинном алхимии. Вполне возможно, что этот текст, как и многие другие трактаты о различных рангах и князьях демонов, появился в раннем Средневековье. Сведения, приведённые в главе 9, пар. 3 каббалистического компендиума Моше Кордоверо Pardes Rimmonim[89] (Краков, 1592, л. 69a) имеют каббалистическо-алхимические черты. Здесь, разъясняя

отрывок из «Сефер йецира», Кордоверо цитирует по неназванному источнику описание своего рода алхимического процесса, в ходе которого в кипящей воде формируются подобные камню частицы (скорее всего, твёрдый осадок).
Рассуждая об отрывке из «Зоара», который рассматривался нами выше (2.23b), анонимный автор сочинения Gallei Rezayya («Открытие тайн»), написанного в 1552 г. (вероятно, в Сафеде) заходит гораздо дальше. Он рассматривает шесть упомянутых в «Зоаре» металлов – золото, серебро, железо, свинец, медь и олово – и их взаимоотношения. Латуни он не касается, так как, очевидно, не понял, что имелось в виду – ведь иначе он не назвал бы железо suspita золота. Магические способности металлической птицы Йадуа, о которой говорится в Zohar 3.184b, автор объясняет правильной комбинацией шести металлов, использованных для её изготовления[90]. Примечательно, что смешение металлов может породить и нечистые силы, от чего, судя по всему, следует избавляться путём разделения элементов.
В 1570 г. Шимон Лави, раввин Триполи в Северной Африке и автор Ketem Paz[91] (Ливорно, 1795), большого и недостаточно исследованного комментария к «Зоару», высказал положительное мнение об алхимии. По поводу упомянутого выше отрывка Zohar 1.249 он пишет:
Отсюда мы можем заключить, что ничто из природных наук не было сокрыто от мудрецов «Зоара». Ибо они познали причину и суть всех вещей и знали также, что в природном мире не существует ничего, что не коренилось бы в верхнем [мире]. Знай, что золото и серебро совершенно схожи по природе своего происхождения, своей основе и руде (?). Не обращай внимания на тех, кто говорит, что две эти вещи различны. Ибо они видят один минерал, из коего происходит серебро, и другой, из коего происходит золото, и [потому] говорят, что между ними есть различие. Но это не так, ибо между ними разницы нет, за исключением цвета, так как сущность золота – это прежде всего серебро. И в тех местах, откуда происходит серебро, имеются минералы, открытые жару солнца и, будучи открыты солнечным лучам, они со временем краснеют и превращаются в золото, ибо с увеличением жара белый цвет становится красным, как можно видеть на примере плодов: сторона, обращённая к солнцу, краснеет, тогда как сокрытая от солнца сторона остаётся белой или зелёной, ибо в зависимости от природы и расположения всякой вещи солнце заставляет её краснеть, или чернеть, или же белеть, и то же происходит с минералами. Те из них, что открыты солнцу и обращены на юг, приобретают красноватый цвет, те же, что получают от солнца лишь немного тепла, остаются белыми. [Потому] на земле их называют [разными] именами – золотом либо серебром, в зависимости от их местоположения во время насыщения красным. Но знай, тем не менее, что [на самом деле] они представляют собой одно и то же и отличаются друг от друга лишь своим местонахождением. Ты также можешь видеть, что мудрецы из числа знатоков алхимии не занимались иными металлами и не работали ни с чем, помимо серебра, делая его красным, ибо эти два металла, хоть и существуют сами по себе, имеют общее происхождение, как нам рассказали достойные доверия люди, пришедшие из Офира (возможно, здесь подразумевается Восточная Индия?). Они нашли минерал, который был наполовину золотом, наполовину же серебром, ибо не созрел в достаточной мере под жаром солнца; и тот минерал они расплавили, дабы извлечь из него по отдельности золото и серебро. И я излагаю всё это, дабы передать тебе их [мудрецов] премудрость, ибо ничто не остаётся от них сокрыто.
Итак, Шимон Лави высоко ценил алхимию. Он даже искажает каббалистическую символику во имя алхимической, когда несколькими строками ниже говорит о том, что «каббалисты также именуют золото солнцем, серебро же – луной»[92]. Собственно говоря, это символический язык алхимиков. В отношении каббалистов его утверждение, однако, выглядит крайне сомнительным и основывается, насколько я могу видеть, исключительно на аллегорической интерпретации Zohar 1.249b, которая безусловно далека от буквального значения отрывка. Как мы покажем ниже, даже автор «Эш мецареф» (несомненно, предрасположенный к такого рода идеям), не осмелился взять на вооружение алхимическую лунную символику серебра. Только два поколения спустя Авраам бен Мордехай Азулай, который, как и Лави, родился в Марокко, в Фесе (где алхимия играла существенную роль) воспользовался этой символикой, комментируя описание магической птицы Балака в Zohar 3.184b. Действительно, здесь золото и серебро связываются, соответственно, с солнцем и луной[93]. Но указанный отрывок в комментарии Азулая, похоже, основывается на зоарических комментариях Моше Кордоверо, который не упоминает о связи серебра с луной в своём словаре каббалистической символики (Pardes Rimmonim, гл. 23, л. 151c).
Совершенно иначе складывались отношения с алхимией у Хаима бен Йосефа Виталя, самого влиятельного из учеников Ицхака бен Шломо Лурии. О самом Лурии мы ничего в этом плане сказать в точности не можем[94]; однако

ученик, переживший учителя почти на пятьдесят лет — Виталь умер в Дамаске в 1620 году — оставил ряд свидетельств, связанных с предметом нашего обсуждения. В автобиографических записках, собранных около 1610 г. в книгу под названием Sefer ha-Hezyonot («Книга видений») и дошедших до нас в виде собственноручной рукописи (полный текст был опубликован в 1954 г.)[95], Виталь рассказывает, как Лурия разглядел на его лбу фразу из Исх. 31:4: «Работать из золота, серебра и меди» и указал «на мои грехи, ибо я на два с половиной года забросил изучение Торы, занимаясь алхимической наукой»[96]. А в предисловии к написанному гораздо позднее трактату по каббалистической этике, Sha'arei Kedusha («Врата святости»), Виталь порицает людей, смешивающих доброе и злое, правду и ложь, занятых пустыми вещами (dewarim betelim) и обращающихся к (магическим?) снадобьям, алхимической науке, а также амулетам и заклинаниям — не упоминая конкретно, к какой категории они принадлежат[97]. Согласно «автобиографии» Shivhei Rabbi Hayyim Vital («Достохвальные деяния р. Хаима Виталя») изучал он алхимию, видимо, между 1567 и 1569 гг., то есть до встречи с Лурией, так как он говорит здесь, что забросил Тору на два с половиной года в возрасте 24 лет[98]. Слова Виталя подтверждает другая рукопись, без сомнения написанная его рукой — в ней собраны сведения по магическим практикам и алхимико-металлургические рецепты. Этот важный автограф долгие годы находился в бесценном каббалистическом собрании Шломо Мусаева в Иерусалиме, где я и обнаружил его в 1930 г. В третьей части манускрипта (л. 34-35) имеются восемьдесят три параграфа, написанных очень густым и красивым сефардским курсивом; здесь говорится о «химических практиках в делах семи металлов». В тексте содержится большое количество рецептов химического характера, пересыпанных многочисленными алхимическими терминами. Возможно, когда-нибудь рукопись будет изучена более детально по фотокопии, сделанной после её обнаружения[99].

Даже оставив алхимическую практику, Виталь продолжал использовать в своих каббалистических сочинениях символику металлов (выведенную из обсуждавшегося выше отрывка из «Зоара»). Ртуть, главенствующая субстанция средневековой и поздней алхимии, получает у Виталя каббалистическое освещение как седьмой металл, который заменяет упомянутую в «Зоаре» латунь[100]. Виталь придаёт этим семи металлам (расположенным по рангу: серебро, золото, медь, олово, свинец, ртуть, железо) символическое значение семи сфирот от Хесед до Малхут и семи планет в традиционной последовательности — создавая истинно алхимико-астрологическую модель[101]. Ртуть соотносится здесь со сфирой Йесод и, таким образом, с сексуальной символикой. Как указал К. Г. Юнг, в некоторых средневековых латинских видениях Меркурий приобретает сексуальные коннотации Купидона[102]. Виталь далее не развивает свою схему. Предложенная им классификация безусловно нова; в истолкованиях сфирот у более ранних поколений каббалистов ртуть не присутствует вовсе. В одном из подобных трактатов, «Лестница сфирот», содержащемся в рукописи из Британского музея и составленном около 1500 г., последовательность металлов такова: серебро, золото, железо, олово, медь, латунь (названная здесь просто «металлом»), свинец[103].

Эти новые идеи распространяются сперва в испанской каббале, а затем в сафедской каббале XVI в. Позднее, мы видим два примера, которые демонстрируют интерес к алхимии в еврейских каббалистических кругах. В контексте европейской каббалы XVII в., можно вспомнить о замечаниях пражского врача и каббалиста Авраама бен Шабтая Шефтеля Горовица в его сочинении Shefa Tal («Изобилие росы»), напечатанном в 1612 г. В целом он детально развивает мысли Кордоверо, но в определённых главах, не связанных с нашей темой, возвращается к построениям Лурии. В конце главы 3 (л. 6с-37d) приводится довольно искусно разработанная каббалистическая теория алхимии, где доктрина превращения металлов раскрывается «согласно познаниям мудрецов алхимии» и соотносится с взаимодействием миров и самих сфирот. Автор предпринимает также новую попытку объяснить превосходство золота над серебром; при этом он прибегает к возникшему в XVI в. учению о четырёх мирах, где повторяются структуры десяти сфирот: высший из этих миров, мир эманаций, означен золотом; серебро выступает как господствующий символ в следующем по порядку мире[104]. Йосеф Шломо Дельмедиго, который много лет скитался по Европе и прославился как врач, каббалист и философ, написал между 1620 и 1640 гг. много работ, в большинстве своём оставшихся неопубликованными[105]. Начало его трактата о философском камне и эликсире философов сохранилось в рукописном виде и находится в собрании Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке. Трактат состоял из десяти глав, но сохранились лишь первые семь страниц.

Среди евреев Марокко алхимия продолжала развиваться вплоть до XX в. Даже там алхимия и каббала часто шагали рука об руку. В одной рукописи из коллекции Гастера упоминается «учёный и святой» из Иерусалима,

предпринявший Великое Делание (ивр. melakhah)[106]. В декабре 1928 г. я видел в собрании рукописей Бадаба в Иерусалиме единственный лист манускрипта об алхимических «тинктурах», написанного марокканским курсивом на иврите около 1700 г. Примерно в 1700 г. алхимией занимался также марокканский каббалист Яаков Катан, о чём он написал ивритскими буквами дидактическую поэму на арабском — если, конечно, Яаков Моисей Толедано правильно идентифицировал автора[107]. В этой рукописи, которую я изучал в январе 1929 года, еврейского материала не имеется и приводятся только цитаты из арабских авторов наподобие Джабира ибн Хайана, Халида ибн Язи-да и аль-Ираки. Местонахождение данного сочинения, насчитывающего почти пятьдесят страниц, мне не известно. Самостоятельное и потому тем более доказательное свидетельство африканского еврея о широком распространении алхимии в Марокко содержится в сообщении известного теолога Иоганна Соломона Земмлера из Галле, однако мои сведения о нём происходят из вторых рук. Как утверждается, в последние годы жизни богослова посетил еврей из Северной Африки, который рассказал Земмлеру о большой популярности алхимии у евреев Марокко. В остальном беседа, похоже, состояла из апокрифических сплетен[108].
В конце 1924 г. я познакомился в Иерусалиме с восьмидесятилетним марокканским учёным Махлуфом Амселемом (Амсалемом); будучи каббалистом, он занимался также теоретической и практической алхимией. Амселем показал мне два составленных им больших кодекса; один из них был посвящён каббале, другой — алхимии. Он рассказал, что в молодости был придворным алхимиком у шарифа Марокко. Позднее я нашёл подтверждение этому в статье «Notes sur l'alchimie a Fes» (1906) Ж. Сальмона, который в 1904 г. видел кодексы Амселема в Фесе. Он сообщает, что Амселем был придворным алхимиком султана Мулая аль-Хасана; тот посвящал всё своё свободное время изучению алхимии, но скорее в магических и оккультных целях, чем ради поисков философского камня[109]. По словам Амселема, султан собрал около двух тысяч алхимических манускриптов и пытался также завладеть кодексами Амселема. Алхимические трактаты, которые я видел, были написаны на арабском языке, но ивритскими буквами. Незадолго до смерти, Амселем решил было опубликовать свои каббалистические сочинения; он умер в 1927 г. вскоре после того, как предисловие к ним (оно имеется в моём собрании) вышло из печати. Мне не удалось выяснить, что сталось с рукописями после смерти Амселема.

Часть II

Различные источники, в том числе и никак не связанные с каббалой, говорят нам о том интересе, какой питали к алхимии евреи Италии. В XV столетии поэт Моше Давид бен Иегуда Риети, в дидактической поэме Mikdash Me'at[110], увенчал алхимией список наук (с. 20), причём дал ей ивритское наименование hokhmat ha-serefah[111] — имя, которое в средневековой литературе мне больше нигде не встречалось. В сочинении Риети, однако, нет сближения алхимии и каббалы, о которой автор распространяется ниже. В конце XV в. об алхимии с большой увлечённостью пишет, в послании к учёному из Мантуи Давиду бен Иегуде Мессеру Леону, французский талмудист Яаков бен Давид из Прованса. Это письмо, предположительно написанное в 1490 г. в Неаполе незадолго до изгнания евреев из Сицилии (в то время являвшейся частью Испании), восхваляет изучение светских наук. Замечательно то, что оно почти целиком состоит из фальшивых цитат, придуманных, видимо, ради увеселения автора[112]. Бен Давид цитирует всевозможные сфабрикованные им высказывания о науках из Иерусалимского Талмуда и среди прочего следующий пассаж об алхимии, якобы заимствованный из комментария знаменитого толедского раввина XIV в. Ашера бен Йехиэля к трактату «Шкалим». Комментируя стих Еккл. 7:12: («Потому что под сенью её [мудрости] то же, что под сенью серебра; но превосходство знания в том, что мудрость даёт жизнь владеющему ею»), учёный раввин, по утверждению автора, пишет: «Это подобно случаю с богатеем из Дома Маркуайя [буквально, «дома лохмотьев»], каковой познал природу соков золота и умел соскребать серебро с окалины». Комментатор, разумеется, прекрасно понимает смысл вымышленного отрывка: «Это семейство [Маркуин] были алхимиками, и они сгущали соки неких трав и делали из них золото. Также они умели отделять окалину от серебра. И наука та хорошо известна. Однако же они отказывались назвать травы, чьи соки сгущали, дабы получить золото»[113]. Судя по последней фразе, под «травами» автор едва ли подразумевал обычные субстанции, получаемые в ходе алхимических процессов. В других местах письма Яаков бен Давид превозносит алхимию и отмечает её высокое положение среди естественных наук[114]. Ивритский манускрипт итальянского происхождения, хранящийся в Оксфорде (Neubauer 1959, л. 132-49), содержит «Книгу искусства спагирики» — распространённое наименование алхимии.

В ряде источников рассказывается о раввине и алхимике по имени Мордехай де Нелло (или, по другим данным, де Нелле, в позднейшем искажении де Делле). Он был родом из герцогства Миланского, но имеющиеся у нас сведения о нём относятся лишь ко времени его пребывания в Польше, Богемии и Германии. Очевидно, в Германии де Нелло пробыл сравнительно долго: он не только писал на немецком, но и сочинял немецкие стихи – правда, довольно неуклюжие. В манускрипте, озаглавленном In Cementa et Gradationes Theophrasti Paracelsi Interpretatio Mordachij de Nelle Jud?o (обнаружен К. Зюдгофом в Касселе), де Нелло назван последователем Парацельса. В. – Э. Пойкерт опубликовал (по собственному источнику?) стихотворение или, скорее, изречение де Нелло в похвалу Соломону Трисмозину, предполагаемому наставнику Парацельса. Звучит оно достаточно мистически: «Изучи, откуда ты пришёл / И познаёшь, кто ты / Изученное и познанное тобой и то, что ты есть / И есть ты / И всё, что вовне нас / Также внутри нас. Аминь».
Подпись под стихотворением свидетельствует о пребывании де Нелло в Польше: «Мардохей Нелле, иудей, живущий в Кракове в году 1573». Либо до, либо после Кракова де Нелло жил в Дрездене и был придворным алхимиком Августа I, курфюрста Саксонии, правившего в 1553-1586 гг. Август был ярым и деятельным поклонником алхимической науки и обустроил в Дрездене великолепную лабораторию, так называемый «Золотой дом». В Дрезденском архиве сохранилась (хотя и в виде аутентичной копии 1779 г.) рукопись, где описывается изготовление «руды чистого золота», то есть красной тинктуры алхимиков. В манускрипте содержатся также пророчества о судьбе преемников курфюрста. Как утверждается, на полях оригинальной рукописи курфюрст начертал: «Мы своими глазами видели труды и работы Мардохая рабби де Нелле с рудой красного золота, описанные ниже. С начала до конца мы потратили на работу 41 неделю. Август»[115]. Из Саксонии де Нелло отправился в Прагу ко двору императора Рудольфа II (1576-1612), прославленного покровителя алхимии и других оккультных дисциплин. В кругах алхимиков его называли «Германским Гермесом Трисмегистом». Будучи в Праге, де Нелло сочинил стихотворение по поводу кончины одного из знаменитых алхимиков прошлого. В нём нет никаких намёков на связь этого адепта с еврейскими источниками, не говоря уже о каббале. Известный по историческим документам автор, Авраам бен Давид Порталеоне из Мантуи, написал в 1583 г. на латинском языке трактат De auro dialogi tres («Три диалога о золоте»); год спустя он был напечатан в Венеции[116]. Порталеоне различал три типа золота: обычное, химическое и божественное – последнее, считал он, было доступно исключительно каббалистам. Перенял ли он символику каббалистов? Насколько я сумел понять из литературы (мне не представилось возможности ознакомиться с оригинальным трактатом), никаких подробностей о данном предмете Порталеоне не приводит. Примерно в то же время Авраам Ягель, еврей, который позднее перешёл в католичество, принял имя Камилл Ягель и стал цензором, заинтересовался взаимоотношениями каббалы и алхимии, однако не слишком глубоко погрузился в каббалистические материалы[117]. В числе прочего Ягель ссылается на упомянутые выше сочинения Абу Афлы, которые уже много цитировались в «Ликутим» – дошедшей до нас антологии философствующего каббалиста или «каббализирующего» философа Йоханана Алеманно[118], современника и знакомца Пико делла Мирандолы.
Следует упомянуть об алхимических увлечениях трёх поколений одной видной итальянской еврейской семьи. Иегуда Арье, известный по своим итальянским сочинениям как Леон Модена, был одной из наиболее выдающихся личностей своего времени. О своей злосчастной жизни он поведал потомству в необычайно откровенной, почти безжалостной автобиографии – свидетельстве, редком для ивритской литературы. Модена был противником каббалы. Его дядя Шемайя, владевший в конце XVI в. ломбардом в Модене, с головой ушёл в алхимию, но это стоило ему жизни: компаньон-христианин, выдавая себя за адепта алхимии и рассыпая лживые обещания, убедил его принести из лавки всё золото и серебро; кончилось тем, что Шемайя был ограблен и убит[119]. Модену (р. 1571) посвятил в алхимию Авраам ди Каммео, ставший двенадцать лет спустя раввином Рима. По рассказу самого Модены, занятия алхимией требовали значительных средств. В декабре 1614 г. старший сын Модены, Мордехай, предмет безраздельной отцовской любви, забросил изучение Торы и полностью отдался алхимическим опытам под руководством священника-адепта Джузеппе Грилло в Венеции. Модена пишет:
Мордехай обучался усердно и настолько овладел алхимией, что все знатоки той науки, состарившиеся и одряхлевшие за её изучением, дивились познаниям, какие сумел приобрести столь молодой человек. И наконец, в месяце ияре [весной 1615 г.] он поселился в одном доме в Старом гетто [Венеции], и совершил все приготовления к Деланию, и многократно повторял там опыт, о котором узнал и впервые проделал в доме священника; опыт же тот заключался в получении десяти унций чистого серебра из девяти унций свинца и одной

унции серебра. И я видел и дважды проверил, как он это делал, и сам продал серебро… и знал, что оно настоящее, хоть на это требовались большие усилия и старания, и на работу уходило всякий раз два с половиною месяца. В итоге мы [могли бы] зарабатывать около тысячи дукатов в год. Но это было ещё не всё, ибо я также положил жизнь, стараясь понять подобные вещи и не сбился бы с пути, если бы не предался греховным помышлениям. В праздник Суккот 5376 года [осенью 1615 г.] потоки крови внезапно хлынули из головы [Мордехая] ко рту, и с тех пор он оставил свою работу, ибо сказали, что испарения и дым мышьяка и соли, возможно, проникли ему в голову и нанесли вред. Таким он оставался до самой смерти, последовавшей через два года, и всё это время занимался разными нетрудными делами[120].

Я привёл рассказ Модены слово в слово, поскольку описание алхимических экспериментов его сына может иметь отношение к обсуждаемым ниже опытам рабби Мордехая, который также применял мышьяк для получения серебра.

В контексте алхимических увлечений евреев Италии немаловажен и требует рассмотрения дошедший до нас в переводах (оригинал утрачен) алхимико-каббалистический трактат, оказавший влияние на нееврейскую алхимическую литературу с появлением труда Кнорра фон Розенрота. В своей Bibliotheca Hebr?a (Гамбург, 1721) Иоганн Кристиан Вольф упоминает об алхимической книге Esh Mezaref[121], чьё название он ошибочно переводит как ignis purgans вместо ignis purgantis, как в книге Малахии 3:2, где этот «огонь расплавляющий» сравнивается с «днём пришествия» Бога. В качестве источника Вольф ссылается на Детлева Клувера; последний автор, в целом враждебно расположенный к алхимии, обращается к данному тексту в своей книге 1706 г. Historische Anmerckungen uber die nutzlichsten Sachen der Welt[122] (с. 172 и далее). Я смог ознакомиться с этим редким изданием лишь в 1979 г. в Берлине. В нём приводятся некоторые отрывки из сочинения Кнорра фон Розенрота (с. 172-75), к которому мы обратимся ниже. Однако название статьи, «Золотая Каббала Евреев: Как преобразовать Металлы согласно Сефирот для Получения Золота и Серебра» не соответствует содержанию трактата, где десять сфирот играют только символическую роль по отношению к металлам и не задействованы напрямую в процессе получения золота. Клувер также уверяет, что евреи весьма почитают этот трактат и считают, что ни единый христианин не достоин узнать его содержание или прочитать его. Приводит он и доказательство: дескать, «не так давно» некий «нахальный еврей» высказал такое мнение «во всеуслышание на бирже» — вероятно, в Гамбурге, где жил Клувер. И каково мифотворчество — в конце концов, Клувер сам почерпнул все свои познания из христианского источника!

Кристиан Кнорр фон Розенрот в достаточной мере удивил христианский мир, сообщив на титульном листе своей Kabbala Denudata («Разоблачённая Каббала», Зульцбах, 1677), что книга в числе прочих текстов включает «компендиум каббалистико-алхимического сочинения Esh Mezaref, посвящённого Философскому Камню и т. д.»[123]. Должно быть, это известие привлекло внимание всех, кто хоть немного интересовался алхимией. Г. Копп, единственный историк алхимии, решивший в своё время обратиться к сочинению фон Ронзенрота, заметил, что поиски текста трактата в первой части Kabbala Denudata оказались безуспешными[124]. Но этот знаменитый учёный недостаточно хорошо искал; вдобавок, он совершенно (и напрасно) успокоился, неверно поняв примечание к алхимической книге Kompa? der Weisen («Компас мудрецов», 1782) — как показалось Коппу, здесь говорилось, что текст трактата был смешан у фон Розенрота с «Зоаром» и потому не поддавался распознаванию. По правде же, первые двадцать цитат отчётливо выделены и представляют собой, по большей части, буквальные переводы из первых восьми глав Esh Mezaref. Кнорр фон Розенрот мог с полным правом утверждать, что привёл компендиум или краткое изложение этого сочинения: включены все основные его части, хоть они и фрагментированы и помещены в различных местах книги. В первом томе содержатся следующие цитаты: с. 116-18 (введение, из гл. 1); с. 151-52 (золото); с. 185 (олово); с. 206-7 (железо); с. 235 (о Гехази, прислужнике Элиши, из гл. 1), с. 241 (сера); с. 271-72 (медь); с. 301-5 (золото); с. 345-46 (свинец); с. 359-60 (серебро); с. 430 (о голубе при подготовке к Деянию); с. 441-42 (ртуть); с. 455 (о реке Иордан как алхимическом символе); с. 456 (серебро); с. 483-85 (серебро); с. 570 (медь); с. 625-26 (свинец); и с. 683-84 (железо).

Остаётся вопрос природы и подлинности этих фрагментов. Стиль и содержание с достаточной ясностью указывают на то, что Кнорр фон Розенрот работал с ивритским источником, а не с латинским или каким-либо иным текстом. В его дословном, пусть и не всегда правильном переводе иврит буквально просвечивает во всех пассажах, не имеющих прямого отношения к химии (от оценки последних я воздержусь)[125]. Поскольку Кнорр фон Розенрот передаёт технический термин trasmutatio (с. 548) ивритским tseruf, мы можем предположить, что автор трактата использовал именно это слово[126]. Игры

слов, как например отождествление сфиры Йесод с ртутью (с. 441) — ибо это fundamentum totius artis transmutatori? («основа всего искусства трансмутации»)[127] — также предполагают ивритский текст. Автор был хорошо знаком с Талмудом и знал латынь, на что указывает его толкование слова aspirkha как ртути, вслед за комментарием Раши (в Гмаре, трактат «Гитин», л. 69b), ибо она приравнена к aqua sph?rica quia e sph?ra mundana profluit («сферической воде, истекающей из сферы земной»). Sph?rica с alef prostheticum[128] безусловно будет соответствовать этому гебраическому словесному образу, если спутать согласные kaf and qof, как часто случается в иврите с иноязычными словами. В данном случае правильное объяснение поддерживается неверным прочтением[129].
Содержание текста с ещё большей ясностью выдаёт ивритский оригинал. Первая глава, видимо, заключала в себе вступление, из которого (что ещё не доказано) процитирована большая часть. Порядок глав со второй по восьмую очевиден. Текст — непонятно, содержал ли он ещё какие-либо главы — организован согласно порядку металлов в следующей последовательности: золото, серебро, железо, олово, медь, ртуть и сера. Он состоял из трёх частей: чисто каббалистического истолкования мистической символики металлов и их взаимосвязи со сфирот (кстати говоря, здесь встречается лишь одна цитата из «Зоара»); части исключительно химической, где речь идёт о различных процессах и операциях; и, наконец, части астрологической, которая следовала, по всей видимости, в конце каждой из глав — здесь описывались планетарные амулеты соответствующих металлов. Эта последняя часть даёт нам ценные сведения о происхождении текста и более или менее фантастическим образом связывается с первой благодаря безудержному применению гематрии.
Во вступительной главе мы знакомимся с Элишей, учеником пророка Илии, «образчиком естественной мудрости, презирающим земные богатства», что взято (I, с. 117 и 151) из толкования эпизода с Нееманом в 4 Цар. 5:6. Далее приведён синопсис следующих глав:
Но знай, что тайны этой [химической] мудрости по своей сути не отличаются от [или «недалеки от»] высших таинств каббалы: ибо каков смысл заповедей [pr?dicamenta] в [со стороны] Святости, таков и в Нечистоте; и какие сфирот есть в [высшем мире] Ацилут, они же — в [низшем мире] Асия и, мало того, они же в том царстве, которое обычно именуется Минеральным; хотя величие [excellentia] их всегда сильнее в высших [вещах]. Таким образом, место Кетер [первой сфиры] занимает здесь Металлический Корень [radix metallica], который обладает тайной природой, погружённой в великую тьму, и из него происходят все металлы: ибо таинственна природа Кетер и из неё эманируют 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 [?nigmatibus] называется [как Хохма] Отцом последующих природ [natur?][130]. Место Бина занимает олово из-за своих белых волос, похожих на седину стариков, и своего хруста, напоминающего о жёсткости и строгом суде[131]. Под классом Хесед все Учителя каббалы подразумевают серебро из-за его прекрасного цвета и его использования.
После того, как мы рассмотрели вещества Белые, перейдём теперь к Красным. Прежде всего, под Гвура, согласно наиболее распространённым 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. Тиферет соотносится с железом, так как образ его — Муж Брани, согласно Исх. 15:31; и носит оно имя Зеир Анпин [Нетерпеливый][132] из-за скорого гнева своего, согласно Пс. 2, стих последний. Нецах и Ход, два центра тела и хранилища семени, суть место меди, андрогинной по своей природе; сходным образом, две колонны Храма Соломона, связанные с этими двумя аспектами, были сделаны из меди, согласно 3 Цар. 7:15. Йесод есть серебро живое, которому дано прозвание «живое», дабы охарактеризовать его[133]; вода эта живая является основой всей природы и искусства металлического. Малхут же соответствует истинное снадобье металлов [см. ниже], по многим причинам; ибо Малхут остальные природы представляет в виде метаморфоз золота и серебра, правого и левого, Суда и Милости. Обо всём этом мы будем подробно говорить в другом месте.
Таким образом, я передал тебе ключ для отпирания многих дверей закрытых, и отворил я врата в глубочайшее святилище Природы[134]. И если кто-нибудь иначе всё это расположил, у меня с ним не будет никакого противоречия, ибо всё к единому стремится. Ведь можно сказать, что трое Высших [сфирот] — это три источника вещей металлических: вода вязкая [prima materia] — Кетер, соль — Хохма, сера — Бина, 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, в которое должны

быть брошены семена тайных металлов, а именно — Вода золотая, имя которой содержится в Быт. 36:39. Но знай, сын мой, что сокрыты такие тайны, которые не может высказать никакой язык человеческий; и потому я более не погрешу языком своим, но замкну на замок уста свои (Kabbala Denudata I, с. 116-18)[135].
Как мне кажется, из этого вступления изъято не слишком много; возможно, имелась комплиментарная концовка. По поводу этой длинной цитаты следует сделать несколько замечаний. Первая схема, где все элементы практически «свалены в кучу», не соответствует никакой известной нам символике сфирот или алхимической последовательности металлов. Построение, в котором высшая сфира также соотносится со свинцом и оловом, кажется искусственным и едва ли объяснимым в каббалистических терминах. Сфира Йесод соотнесена здесь с ртутью и понимается как металл и символ мужской сексуальности, что согласуется с рядом источников, которые я цитировал выше[136]. Не менее поразительно утверждение об андрогинной природе меди; я не нашёл никаких подтверждений этому в алхимической литературе, хотя такой взгляд может объясняться символикой двух медных колонн Храма. «Снадобье металлов» — распространённое у алхимиков наименование философского камня. Очевидно, смысл его заключается в предполагаемой способности камня превращать «больные» (т. е. основные) металлы в драгоценные[137]. С другой стороны, налицо противоречие: во второй и гораздо более правдоподобной схеме Малхут открыто описывается с помощью символов prima materia. В восьмой главе (Kabbala Denudata I, с. 456), «луна мудрецов» ясно выступает как materia operas (материал для Делания). В то же время, луна именуется «снадобьем, ведущим к белому», ибо она «получает блеск своего белого величия от солнца». Примечательны два аспекта второй схемы. Здесь проводится различие между тремя высшими сфирот, которые сами по себе являются не металлами, но истоком всего металлического, и семью низшими — по сути, шестью металлами и prima materia. Возможно, это показывает, что автор успел подпасть под влияние новаций Парацельса, считавшего соль, в дополнение к ртути и сере, подобным основным элементом (называемым в нашем тексте истоком) всех металлов.
В XVI и XVII столетиях, так называемая «вязкая вода» иногда служила прозвищем Меркурия или ртути, иногда же хаоса или prima materia — что, разумеется, может означать одно и то же. Не совсем ясно, как автор представлял себе взаимосвязи между последней сфирой, которую он так недвусмысленно приравнял к prima materia алхимии, и первой, относящейся к истоку металлов[138].
Далее, в этой схеме наличествует странная (в плане очищения ртути) интерпретация Быт. 36:39. В Торе этот стих завершает перечисление эдомитских царей (правивших до израильтян в Эдоме) именем жены последнего из них; он имеет долгую и любопытную историю, на которой мы не можем сейчас останавливаться[139]. Звучит он так: «И умер Баал-Ханан, сын Ахбора, и воцарился по нем Гадар [сын Варадов]; имя городу его Пау; имя жене его Мегетавеель, дочь Матреды, дочь Мезагава»[140]. Второе имя отца, Ме-Загаб, буквально означает «золотая вода» и наводит на мысль об алхимическом толковании — как явствует из следующего презрительного замечания в комментарии Авраама ибн Эзры (XII в.): «Иные усматривают тут намёк на тех, кто делает золото из меди, но всё это пустая и бессмысленная болтовня». В действительности же, понятие me-zahab около 1400 г. употреблялось в иврите в качестве алхимического эквивалента золотой воды[141].
Наряду с автором Esh Mezaref, ещё один еврейский учёный, Биньямин бен Эмануэль Мусафия, хорошо известный в своё время врач и филолог, составил латинский текст, воспевающий алхимию. Он называется Mezahab epistola (Гамбург, 1640) и подробно рассматривает алхимические интерпретации указанного стиха. Mezahab выступает как aurum potabile, «питьевое золото» алхимиков. Автор пытается извлечь из Библии доказательства важной роли евреев в алхимии и с этой целью достаточно произвольно призывает на помощь многочисленные библейские стихи и более поздние источники. Попутно он также даёт алхимическое толкование Золотого тельца — мотив, популярный у алхимиков эпохи[142]. Я не нашёл в этом тексте связей с Esh Mezaref, автор которого отходит от собственной схемы отождествления металлов и сфирот, как только рамки символизма становятся для него слишком тесными. В такие моменты ярко проявляется странный и неестественный характер этой символики. Так, ему приходится приписать олово к сфире Нецах, а золото к Тиферет, чтобы обосновать алхимическую символику солнца и утвердить статус золота как «самого совершенного» из камней. В то время как в каббале солнце всегда привязано к данной сфире, золото всегда соотносится с суровым судом. Ему приходится полностью отказаться от лунной символики серебра, так как в каббале луна представляет последнюю сфиру, Малхут, и не может быть связана с Хесед, к которой тяготеет символика серебра в каббале. Как бы то ни было,

золото занимает не такое уж значительное место во всей схеме, поскольку автор в целом следует этой символике. Нет у него и особых причин её подчёркивать; можно понять, почему он излагает и учит лишь одной химической практике — трансмутации для получения серебра. Весь процесс, подробно описанный им в частью химических, частью алхимических терминах, растянут примерно на четыре месяца.

В Re metallica de argento, Кнорр фор Розенрот ссылается на труды рабби Мордехая из третьей части Esh Mezaref (I, с. 483-85). Б. Сулер считает, что речь идёт о Мордехае, сыне Леона Модены, который превращал свинец в серебро и погиб в результате своих алхимических экспериментов. Если предположение о том, что сын Модены оставил алхимические сочинения, соответствует истине, наш текст следует датировать 1620-1660 годами; в таком случае Кнорр фон Розенрот получил его вскоре после написания. Однако, более ничего не говорит в пользу такой поздней датировки. Мы можем с уверенностью сказать только то, что автор пользовался кремонским изданием «Зоара» (1560), так как в тексте есть ссылка на пагинацию этого издания[143]. Его тронуло содержащееся в конце «Зоара» рассуждение, касающееся долга истинного врача разыскивать «тайные книги» с секретами излечения страждущих средствами алхимии. Только историк алхимии сумеет определить, позволит ли анализ описанных в сочинении химических процессов более точно датировать текст. В других сочинениях они мне не попадались; во всяком случае, это типичное смешение научной и мистической алхимии. В плане терминологии, ивритский текст цитаты, имеющий скорее всего итальянское происхождение, был бы весьма любопытен; однако мне не удалось полностью его реконструировать. В самом конце Мордехай добавляет следующее: «Должно сравнить это с сочинениями арабского философа, который подробно пишет о мышьяке». И впрямь, мышьяк играет важную роль в описываемом процессе. «Арабский философ» относится не к Джабиру ибн Хайану (в латинском варианте Геберу), но скорее к Ибн Сине (лат. Авиценна). Приписываемый ему и довольно сложный текст De anima in arte alchymi? подробно рассматривает «четырёх духов», одним из которых является мышьяк[144]. Возможно, р. Мордехаю был известен латинский перевод этой книги. Латинским же он владел, как показывают его рассуждения о латинском названии планеты Юпитер (ивр. Tsedeq); оно было запрещено к произнесению, поскольку коренилось в языческом культе. Символика его замечаний о железе объединяет каббалу и алхимию:

Сей металл являет собой срединную линию, что простирается от одного конца до другого [в каббале так определяется сфира Тиферет]. Он тот муж и жених, без коего не понесёт во чреве дева. Он то «солнце мудрецов», без коего луна останется в вечной тьме. Познавший лучи его трудится при свете дня; другие бредут наощупь в ночи[145].

Значение алхимического представления свинца и серы остаётся для меня тёмным[146]. В других местах автор предполагает, что символика зелёного, красного и чёрного льва читателю известна[147]. Я не в состоянии определить время написания текста, за исключением того соображения, что упомянутый в нём р. Мордехай является сыном Леона Модены. Как я уже показал, текст не мог быть написан ранее 1560 г. Автор знаком с идеей прохождения четырёх миров, которая присутствует в поздней каббале; вместе с тем, он не упоминает о каких-либо конкретных идеях лурианской каббалы, с начала XVII в. распространявшейся по Италии. Безудержное использование гематрии, даже в самых крайних формах, указывает на более позднюю дату; обращённое к ученику изложение (что относительно редко встречается у поздних каббалистов) предполагает дату более раннюю. Важно также рассмотреть третью, астрологическую часть книги. Источник Кнорра фон Розенрота снабжает каждый металл camea (амулетом) в виде магического квадрата с числами, относящимися к соответствующей планете[148]. Это согласуется с классическими астрологическими таблицами; однако, приведённые квадраты по большей части отличаются от тех, что использовались в более ранней астрологической магии Средних веков, как можно видеть в ивритском манускрипте (Munich 214, л. 145-46). Ниже (с. 57) я организовал таблицу этих соответствий согласно традиционной планетарной схеме, а не каббалистической системе сфирот.

Из данной таблицы очевидно следует, что символизм Кнорра фон Розенрота зародился не в каббалистических кругах, где последовательность сфирот несомненно определила бы числовой порядок квадратов, но скорее в кругах астрологических: порядок планет определяется их обратной близостью к земле, как её понимали в то время. Эта система явно проводилась здесь в жизнь сознательно и последовательно. Уже один тот факт, что Сатурн связывается

Планета	Число рядов Магического квадрата	Металл	Сфира	Сфира металла у Виталя
Сатурн	3	свинец	Хохма	Ход
Юпитер	4	олово	Бина и Нецах	Нецах

Марс	5	железо	Тиферет	Малхут
Солнце	6	золото	Гвура и Тиферет	Гвура
Венера	7	медь	Ход	Тиферет
Меркурий	8	ртуть	Йесод	Йесод
Луна	9	серебро	Хесед	Хесед

со сфирой Хохма, тогда как в Tiqqunei ha-Zohar (ок. 1300), к примеру, он связывался с низшими сфирот Йесод или Малхут — выказывает её несовместимость со старой каббалистической символикой сфирот[149]. Мне кажется, однако, что можно точно определить источник этих планетарных амулетов. Они распространились в еврейских кругах лишь благодаря широко известной книге Корнелия Агриппы из Неттесгейма De Occulta Philosophia, которая впервые была полностью опубликована в Кёльне в 1533 году; эта дата согласуется с нашими рассуждениями о предполагаемой дате написания Esh Mezaref. Особенной популярностью пользовались последующие издания, напечатанные в Париже (1567) и Лионе (1600). Агриппа впервые познакомил широкие круги Европы со всей этой символикой (за исключением солнца), хотя она была известна ещё с XIV в. — приводя её точно в том же виде, в каком она встречается в нашем тексте. Он посвятил ей целую главу (гл. 22, кн. 2) своего сочинения. При этом Агриппа прямо не цитирует ни арабов, которые скорее всего и разработали данную символику, ни каббалистов, а просто ссылается на «магические книги», т. е. манускрипты, связанные с магическим текстом «Пикатрикс» (Ghayat al-Hakim fi'l-sihr)[150]. Агриппа был одержим каббалой, и если бы подобный автор использовал каббалистические источники, то не преминул бы это отметить. Свойства планет у Агриппы совершенно неизвестны евреям и, вероятно, были придуманы им самим. С еврейской стороны, можно вспомнить о сицилийском раввине Нисиме Абульфарадже, отце знаменитого переводчика каббалистических и арабских текстов Флавия Митридата (Гильельмо Раймунда Монкады)[151]. Последний свидетельствует, что его отец практиковал магию. Так, он велел изготовить золотой амулет солнца; на одной стороне было типичное изображение льва, а на другой магический квадрат, который по Агриппе и арабским источникам представлял Сатурн. Мы видим здесь явное противоречие с систематизацией числовых квадратов согласно порядку планет. Этому сицилийскому раввину (возможно, египетского или сирийского происхождения) ещё не была известна более поздняя схема. Нет никаких доказательств того, что автор Esh Mezaref знал арабский и непосредственно пользовался арабскими источниками. Однако он знал латынь, как уже было показано выше. Если он находился под влиянием латинского источника, то данным источником был Агриппа — не исключено, что и какое-либо более позднее сочинение. И в самом деле, наш текст кажется единственной еврейской книгой, впитавшей идеи Агриппы. Оборот его был ограничен и следа в еврейской литературе он не оставил; поэтому можно сказать, что Атанасиус Кирхер (в ?dipus ?gyptiacus, опубликованном в 1653 г., за четверть века до выхода Kabbala Denudata) и последовавшие за ним авторы преждевременно объявляли подобные планетарные амулеты «каббалистическими»[152]. Сам автор «Эш мецареф» нигде не характеризует свой текст как каббалистический. Все приводимые им магические квадраты соответствуют квадратам Агриппы, за одним исключением: это квадрат солнца, т. е. золота. Здесь автор заменяет 111, сумму числового ряда, иной суммой — 216, подчёркивая тем самым связь со львом, символом мощи и сфиры Гвура. Нумерологическое значение ивритского слова arye, лев — 216. Как видим, одна из деталей схемы Агриппы была видоизменена во имя символизма сфирот.

Таким образом, в этом тексте мы имеем дело с каббалистическо-алхимическим синкретизмом, использование которого не исключает в качестве автора учёного итальянского еврея, написавшего данное сочинение между 1570 и 1650 годами. Следуя распространённой каббалистической символике, текст меньше концентрируется на получении золота и в большей степени — на общих вопросах трансмутации металлов и, в особенности, получении чистого серебра из нечистых основных металлов. Различные каббалистические, химические и астрологические элементы слабо связаны между собою. Эта исключительная попытка связать их воедино яснее всего показывает, как мало между ними общего и как сложно связать специфические аспекты каббалистической символики с алхимико-астрологическим символизмом (что мы уже видели выше в случае Йосефа Тайтацака). По моему мнению, этот неудачный опыт в той же мере свидетельствует против существования истинной каббалистическо-алхимической традиции и тенденций у евреев, в какой показывает масштаб нееврейских влияний на отдельных каббалистов, что с наибольшей вероятностью указывает на Италию.

Никто, помимо Кнорра фон Розенрота, не знал об этом тексте. Утверждение английского теософа и оккультиста В. У. Весткотта (принадлежавшего к кругу мадам Блаватской) касательно того, что «Эш мецареф» существует в виде отдельного ивритского или, вернее, халдейско-арамейского трактата не

заслуживает никакого доверия. Судьбу копии, находившейся в руках Кнорра фон Розенрота, установить невозможно; рукописи нет среди его бумаг, большая часть которых по смерти фон Розенрота досталась его другу Франциску Меркурию ван Гельмонту. Очевидно, что авторы, писавшие после Кнорра, узнали о книге только из Kabbala Denudata. Анонимный автор, называвший себя «Приверженцем Филалета», перевёл книгу на английский для тех поклонников алхимии, что не могли позволить себе приобрести дорогой латинский opus magnum Кнорра фон Розенрота или, возможно, не знали латыни. Это издание, под названием A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art. Address'd to the Studious Therein… to which Is Annexed, a Collection from Kabbala Denudata, and Translation of the Chymical-Cabbalistical Treatise, Intituled ?sch-Mezareph; or, Purifying Fire[153] вышло в свет в Лондоне в 1714 г. Книга содержит латинский текст фрагментов и их английский перевод[154]. На экземпляре, хранящемся в Еврейской национальной библиотеке в Иерусалиме, первый владелец – Даниэль Коэн д'Азеведо, современник из португальской еврейской общины Лондона – указал, что получил эту книгу от автора, которого он назвал Робертом Келлумом. Весткотт, под псевдонимом «Sapere Aude», опубликовал пересмотренное и местами исправленное переиздание книги; в предисловии он пишет:

Учение «Эш Мецареф» является почти полностью алхимическим по своему характеру, изложение же скорее намекает, нежели объясняет. Аллегорический метод изложения пронизывает весь трактат, и необходимо тщательно запоминать все метафоры – иначе сумятицы не избежать. В трактате описываются несколько алхимических процессов, но неофит напрасно старался бы следовать этим наставлениям; при любой попытке такого рода откроется, что на той или иной стадии процесса пропущено нечто чрезвычайно важное[155].

«Краткое Исследование, Касающееся Герметического Искусства и Обращённое к Изучающим Оное… к коему Приложены Выдержки из Разоблачённой Каббалы и Перевод Химико-Каббалистического Трактата, Именуемого Эш-Мецареф или Огнь Очищающий».

Поскольку тест целиком не сохранился, не стоит удивляться тому, что лакуны вскоре заполнила псевдоэпиграфия. Невероятные утверждения в заглавиях подобных сочинений уже сами по себе говорят об их недостоверности – и о XVIII веке. Многие рукописи были предложены на продажу в каталоге, выпущенном в 1786 г. венским книготорговцем Рудольфом Греффером. В этом каталоге, к примеру, значился комментарий к компендиуму «Эш мецареф» за авторством доселе неведомого Леандра де Меере. Имелась также «Золотая Каббала Иудеев Вкупе с Наставлениями Сефирот Касательно Того, Как Осуществить Трансмутацию Металлов», что заставляет вспомнить о тексте Клувера. Но это претенциозное заглавие – сущая чепуха в сравнении с таинственным текстом, изобретённым Ж. – К. Гюисмансом в шестой главе романа La-Bas[156], где сатанист достаёт «с одной из полок манускрипт, который представлял собой не что иное, как Аш-Мезареф иудея Авраама и Николя Фламеля, восстановленный, переведённый и прокомментированный Элифасом Леви»[157]. Эта таинственная рукопись, в которой смещались всевозможные тексты, была напечатана в качестве приложения (с. 407 и далее) к La Clef des Grand Mysteres («Ключу великих таинств») Элифаса Леви (Париж, 1860) и выдавалась за «вновь открытый» текст Esh Mezaref; здесь великий мистагог, который и сегодня имеет свой круг читателей, показал себя достойным продолжателем дела давней алхимико-мистической псевдоэпиграфии.

Кнорр фон Розенрот намекает на эту функцию каббалы как мистической алхимии в стихе из латинского посвящения, предпосланного его книге в виде объяснения аллегорического фронтисписа:

Alterat abstrusos minerarum in corde meatus
(Она изменяет сокрытые в сердце пути минералов)

О еврейской алхимии в период, последовавший за написанием «Эш Мецареф», нам известно сравнительно мало; ещё меньше известно о каких-либо её связях с каббалой. Мы уже говорили об алхимии в Марокко. В поздних рукописях кое-где встречаются рецепты производства золота или «окраски» металлов; в особенности это касается антологий так называемой «практической каббалы»; термин этот на иврите подразумевает не что иное, как магию. Подлинность сообщений об адепте из Гамбурга по имени Биньямин Йессе крайне сомнительна. Анонимный информатор сообщает, что был взят в дом Йессе из больницы для подкидышей; жил Йессе одиноко и в полной безвестности. В 1730 году, в возрасте восьмидесяти восьми лет, Йессе умер; его приёмный сын получил солидное наследство, а остальное было отправлено в Швейцарию двум кузенам покойного. Среди прочего там имелся сосуд с тяжёлым порошком алого цвета (крошка философского камня) и нечто гораздо менее ценное, а именно четыре больших ящика с золотыми слитками. Копп, ознакомившись с этим сообщением, справедливо счёл его вымышленной историей, призванной распалить жадность алхимиков[158]. В сообщении рассказывается также о последнем дне адепта: он

распевал на иврите псалмы, а перед смертью выпил немного мальвазии. На старом еврейском кладбище Гамбурга, однако, нет могилы Биньямина Йессе[159].
В противоположность Йессе, Шмуэль Яаков Хаим Фальк был широко известен в своё время как «доктор Фальк» и прославился под прозвищем «Бааль Шем из Лондона»[160]. Фальк родился в Фюрте или Подгайцах около 1708 г. и умер в Лондоне в 1782 г. Многочисленные сообщения современников и полемические высказывания о нём можно подтвердить и уточнить с помощью рукописей самого Фалька и дневника его famulus[161]. Насколько можно судить, он был одновременно каббалистом, практикующим магом и алхимиком (хотя материалы, касающиеся его алхимических занятий, наименее детальны). Прежде всего, мы располагаем независимым свидетельством ученика Фалька, рабби Товии бен Иегуды из региона Кракова, который в 1773 г. рассказал гебраисту и мемуаристу Эзре Стайлсу из Йельского университета, что своими глазами видел философский камень и наблюдал превращение металлов[162]. Подтверждается и то, что собеседник Стайлса действительно приехал из Лондона, где мог наблюдать подобные опыты в лаборатории доктора Фалька. «Бааль Шем из Лондона» пользовался немалым уважением в нееврейских кругах и даже среди аристократии, но репутация его в кругах еврейских оставалась спорной. Она была запятнана не только тёмным ореолом магии, но и ещё более мрачными (и, предположительно, не лишёнными оснований) обвинений в крипто-саббатианстве. Эпитафия на надгробном камне превозносила Фалька как «великого мудреца и глубокого знатока каббалы»[163]. Знаменитый иерусалимский эмиссар и выдающийся учёный Хаим Йосеф Азулай, однако, отозвался о нём с большим негодованием; произошло это в Париже, во время беседы с высокородной маркизой де Круа (Croix), когда та рассказала Азулаю, что Фальк обучал её, нееврейку, практической каббале.
Ещё более сомнительной репутацией пользовались три человека, практиковавшие алхимию в последней четверти XVIII в. Первым из них был Яков Франк, основатель секты франкистов, о котором я писал в других местах[164]. Мы знаем, что в Брюнне и позднее в Оффенбахе он оборудовал алхимические лаборатории и в «наставлениях» ученикам несколько раз упоминал об алхимии[165]. Скрываясь от посторонних глаз, Франк и его племянник Моше Добрушка – чья алхимическая деятельность не может быть поставлена под сомнение – притворялись рьяными католиками. Добрушка, перешедший в католическую веру в 1773 г., получил в Вене в 1778 г. дворянское звание и новое имя, Франц Томас Эдлер фон Шенфельд[166]. Вместе с Эфраимом Йосефом Гиршфельдом[167] (так и не крестившимся), он стал одним из главных организаторов ордена «Рыцарей Святого Иоанна Евангелиста из Азии в Европе», тайного масонского общества, о котором много толковали в Германии и Австрии между 1783 и 1790 гг. – не в последнюю очередь потому, что орден стал первым немецкоязычным братством, принимавшим в свои ряды евреев[168]. Сочинения этих «Азиатских Братьев», как их обычно называли, частью напечатанные, не оставляют сомнений в алхимической направленности группы. Тем не менее, они основываются не на еврейской каббалистической традиции, а связаны с розенкрейцерством конца XVIII в., о котором я буду говорить ниже. Безусловно, эти четверо, помимо довольно скромных алхимических увлечений, разделяли и каббалистические или, точнее, еретическо-каббалистические убеждения; но с еврейской точки зрения, они остаются маргинальными фигурами на обочине или за пределами еврейской традиции.

Часть III

В заключение этого исследования я намерен вернуться к изначальному вопросу о том, каким образом каббала и алхимия стали широко восприниматься теософами и алхимиками Европы как тождественные явления, и рассмотреть влияние этого процесса отождествления на соответствующую литературу. В этом спорном переходе от каббалы к алхимии, произошедшем после 1500 и в особенности после 1600 г., можно выделить два элемента. Имеется и третий, рыночные зазывалы – о них я говорить здесь не стану, но не стану и преуменьшать их влияние. К ним всецело относятся слова Г. Коппа, сказанные по поводу определённого рода алхимико-каббалистических сочинений: «В них… каббала выступает только как приманка и выпячивается уже в заглавиях, чтобы побудить любопытных читателей купить книги авторов, ничего не знающих об этом оккультном учении»[169]. По ироническим замечаниям Коппа, сделанным после выхода Kabbala Denudata, сложно понять, верил ли он в существование каких-либо других элементов, способствовавших истинной связи алхимии и каббалы. Как бы то ни было, в нижеследующих замечаниях мы пойдём иным путём.
Можно сказать, что отправной точкой отождествления каббалы с прочими дисциплинами стал сенсационный тезис Пико делла Мирандолы, подобающим

образом осуждённый папой: каббала и магия являются «двумя науками, что более любых других доказывают божественную природу Христа». В случае Пико, вопрос заключался во введении каббалистического учения в символический мир флорентийского круга Марсилио Фичино, занятого поисками общей для всего человечества религии и традиции. Для Пико и его последователей, наподобие Иоганна Рейхлина, кардинала Эгидио да Витербо, францисканца Франческо Джорджио и учёного выкреста Пауло Риччи, речь ещё не шла об алхимии. Но два мотива, принципиально важных для этого процесса перехода, действительно впервые появились (пусть и не в систематизированном виде) в его сочинениях; мы говорим о христианской интерпретации каббалы и магии в понимании Пико. Натуральная магия XVI столетия, основывавшаяся главным образом на Occulta Philosophia Агриппы Неттесгеймского, конечно, уже очень далека от концепции магии у Пико. Агриппа впитал средневековые традиции ангелологии, демонологии и некромантии. В своём величественном труде, который должен был объединить все оккультные науки, он под влиянием двух книг Рейхлина о каббале[170] по преимуществу отождествлял каббалу с магией. В свою оккультную систему Агриппа включил некоторые аспекты умозрительной каббалы, причём выстраивал иногда крайне ошибочные взаимосвязи — как например в кн. 3, гл. 10 в отношении семи сфирот и металлов. Агриппа не обладал глубокими познаниями в каббалистическом учении и символизме, но отстаивал свои позиции, соединяя средневеково-еврейскую и христианскую ангелологию и демонологию. Каждый из его преданных учеников, а таких было немало, мог с чистой совестью назвать этот неопифагорейский натуральный символизм каббалистическим.

Не следует удивляться тому, что в скором времени после Агриппы и, в особенности во второй половине XVI в., на сцену выплеснулся поток новаторских космологических и космогонических идей, в большинстве своём основанных на учёных рассуждениях и существующей системе натуральной магии[171]. В сфере алхимии, влияние Агриппы ярко отразилось в сочинении Штефана Михельшпахера Cabala sive speculum artis et natur? in alchymia («Кабала или зерцало искусств и природы в алхимии», Аугсбург, 1616 и последующие переиздания). «Алхимико-каббалистические» таблицы Михельшпахера не имели ничего общего с еврейской каббалой. Здесь необходимо отметить, что взгляд на каббалу как на низшее магическое искусство также идёт от Агриппы. Когда учёная магия Агриппы утратила доверие научного мира, она стала уделом низших социальных групп и приобрела, естественно, гораздо более упрощённый — точнее говоря, брутальный — вид, и в этом качестве до сегодняшнего дня продолжает играть свою роль в западной магической литературе, где она часто прославляется как «каббала». Эти связи были наиболее очевидно выявлены в исследованиях легенды о Фаусте и фаустианских магических книг[172]. Соотношение натуральной магии и каббалы, в котором отсутствует какой-либо алхимический импульс, можно определить достаточно чётко; но на основе собственных исследований я не могу установить место Парацельса в этом сочетании алхимии, магии и каббалы. Двойственная позиция наиболее важного оккультиста XVI в. по отношению к каббале (известной Парацельсу по трудам Рейхлина и Агриппы) требует отдельного исследования; здесь, в Иерусалиме, я не располагаю необходимыми материалами, в частности, большим критическим изданием К. Зюдгоффа. Две значительные работы Пойкерта, где подробно рассматриваются Агриппа, Парацельс и их ученики, Pansophie (1936) и Gabalia (1967), не помогли мне прояснить позицию Парацельса. Надеюсь, что какой-нибудь другой критически настроенный учёный в будущем обратится к этому сложному вопросу.

Двадцать лет назад я вместе с одним из друзей получил возможность осмотреть чудесную мистическую библиотеку Оскара Шлага в Цюрихе; помню, как я снял с полки том сочинений Парацельса под редакцией Зюдгоффа. Мне сразу же бросилась в глаза фраза: «Дьявол, сей великий каббалист». Было ли это простым совпадением? Гораздо позже я узнал, что Парацельс проводил различие между дьявольской и божественной каббалой; первую он порицал, вторую превозносил до небес.

Из знака равенства, поставленного Агриппой и его школой между экспериментальной магией и каббалой, алхимики со временем вывели заключение, что натуральные, экспериментальные и одновременно оккультные процессы алхимии также подпадают под коллективное определение «каббалы». Таким же образом, более мистически и теологически ориентированные из них могли называть обе гетерогенные дисциплины общим термином «христианская каббала». Однако первые представители этого течения ещё не пользовались выражением «христианская каббала». Оно впервые появляется в заглавии дидактической поэмы францисканца Жана Тено (Thenaud) La saincte et trescrestienne cabale («Святая и всехристианнейшая кабала»), которая, хоть и была посвящена французскому королю Франциску I, до наших дней не появлялась в печати[173]. В многочисленных текстах такого рода,

напечатанных в XVI в., подобного термина нет; отсутствует, кстати говоря, и прямая связь с алхимией.
Решительное смешение указанных элементов наиболее явственно проступает в большом фолио Генриха Кунрата из Лейпцига (1560-1605), знаменитого в своё время алхимика и мистика. В своём сочинении, озаглавленном Atphitheatrum sapient? ?tern? solius ver?, christiano-Kabalisticum, divino-magicum nec non physico-chymicum tertrinuum catholicum (Ганновер, 1609)[174]. Кунрат последовательно проводит такое отождествление. Этот многословный автор наслаждается визуальным миром дисциплин, перечисленных на титульном листе. Его представления о «каббалистике», вполне очевидно, были очерчены компендиумом, опубликованным Иоганном Нидданом Писториусом, Artis Cabalistic? (Базель, 1587); в этой книге ин-фолио, насчитывающей почти тысячу страниц, два аутентичных каббалистических текста объединены с христианско-каббалистическими сочинениями Пико, Рейхлина, Риччи, францисканца Архангела де Бургоново и популярными Dialoghi di amore Леона Еврея (Иегуды Абарбанеля). Весь этот гетерогенный материал, который совсем или почти никак не связан с истинной каббалой, Писториус считает каббалистическим – причём, насколько мне удалось установить, не ссылается ни на какие источники. Кунрат питал неутолимый интерес к алхимии, в особенности понятой мистически, что составляет основную тему его ранних сочинений. В одном из них, получившем широкое хождение, он рассматривает богатую символику «первобытного хаоса» как prima materia алхимии и тем сам вносит свой вклад в аналогию между семью днями божественного Творения и параллельными стадиями Великого Делания алхимиков[175]. Аллегорические гравюры в лист, сопровождавшие труд Кунрата и опубликованные несколькими годами ранее, считались в алхимических и теософских кругах важными отображениями каббалистических таинств[176]. Гравюры эти также попали в руки Якова бен Хаима Цемаха, видного каббалиста лурианской школы; в то время он пребывал ещё, видимо, в крипто-еврейском, марранском периоде жизни и находился в Испании (позднее он открыто вернулся в лоно иудаизма в Салониках). Цемах насмехается над этими изображениями в одном из полемических сочинений, направленных против фальсификаций христианских каббалистов. Он не упоминает Кунрата по имени, но описание не оставляет сомнений относительно источника[177].
Высоко ценимый Lexicon Alchemi?, составленный учеником Парацельса Мартином Руландом[178] и опубликованный вскоре после появления работы Кунрата, предлагал довольно осторожную точку зрения; но в последующие десятилетия, взгляды Кунрата практически принимались как данность. Примерно в то же время, каббалу отождествлял с алхимией – во вставках к своему первому изданию Livre des figures hieroglyphiques[179] (Париж, 1612) Николаса Фламеля – Пьер Арнольд де ла Шевалье. Рассказывая о листах папирусной книги, якобы обнаруженной Фламелем, Арнольд приписывает Фламелю слова о том, что никто не сможет разобраться в алхимии, не имея глубоких познаний «в их [т. е. еврейской] “традиционной каббале”» (Cabale traditive) и не изучив со всем тщанием каббалистические сочинения, пусть алхимическое искусство и представлено автором с большим умением и прилежанием[180]. Одновременно, сходным образом объединил каббалу и алхимию ученик Парацельса Франц Кизер, имевший доступ к неопубликованным сочинениям Кунрата. Он издал своего рода выжимку из учения Парацельса под названием Cabala chymica (Франкфурт, 1606); здесь он утверждал, что магия является философией алхимии и «к ней относится предпочтительная часть каббалы» (само собой разумеется, что Кизер в духе Парацельса проводил различие между дьявольской, испорченной каббалой и каббалой без изъяна, которая является не чем иным, как высшим итогом истинной философии). В той же книге он, подобно «соавтору» Фламеля и позднее Томасу Вогану, заявляет: «Можно смело полагать, что никто полностью не овладеет summa arcani (суммой всех тайн), не приобретя глубокие познания в магии и каббале». Это недалеко ушло от утверждения Кунрата касательно того, что «каббала, магия и алхимия должны быть и будут объединены и использованы вместе»[181].
Вскоре после описанных событий мистическая концепция алхимии нашла своё наиболее существенное выражение во влиятельных сочинениях, так называемых розенкрейцеров, которые начали издаваться с 1614 г.; особенно важна в этом плане Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz («Химическая свадьба Христиана Розенкрейца»). Как нам сегодня известно, автором этого сочинения был швабский теолог и теософ Иоганн Валентин Андреэ (Андреа, 1586-1654), мечтавший ещё в дерзновенной юности о мистической реформе христианства. Вопрос о том, существовало или нет до XVIII в. истинное братство розенкрейцеров, не имеет значения для предмета нашего обсуждения; однако, некоторые дебаты, порождённые этими ранними розенкрейцерскими сочинениями, важны для нас в связи с их долговременным воздействием.
Исключительно важную роль в популяризации связи между христианской

каббалой, алхимией и магией сыграли английские теософы, которые активно участвовали в указанных дебатах и оказали громадное влияние на организационную сторону розенкрейцерства XVIII в. Я имею в виду, прежде всего, Томаса Вогана (1641-1666) и чуть старшего годами Роберта Фладда (1574-1637). Каббалистические и алхимические символы настойчиво приравниваются друг к другу в нескольких сочинениях Фладда — где, понятно, сотворение золота выступает лишь как материальный символ преображения человечества и достижения им стадии совершенства во Христе. В трактате Фладда Truth's Golden Harrow («Золотой плуг истины»), написанном около 1625 года[182], и в его последней большой книге Philosophia Moysaica («Моисеева философия», 1638), в каббалистической символике двух форм буквы алеф обнаруживается алхимическая трансмутация тёмной prima materia в сверкающий Камень Мудрости. Ещё в XIII в. испанский каббалист из Сории Яаков ха-Коэн, изъясняя древнееврейский алфавит, писал о тёмном, внешнем виде букв и их светлой мистической форме; на пергаменте Торы мистическую форму символизируют белые (пустые) пространства между чёрными очертаниями букв. Рейхлин, который ознакомился с данным трактатом в составе каббалистического манускрипта, побудил Фладда принять вышеизложенное алхимическое толкование, и оно часто встречается в сочинениях последнего. По Фладду, драгоценные камни на наперснике первосвященника, мистически толкуемые каббалистами как лучи света — в Торе они называются «Урим и Тумим» (сияющие буквы оракула), хотя точное значение термина утрачено — намекают на процесс трансформации «камней» в Камень Мудрости, тот самый Urim. Алхимические интерпретации библейских стихов и каббалистических мотивов (возможно, восходящие к Писториусу), в дополнение к образам из многочисленных прочих источников, постоянно встречаются в сочинениях Фладда.
То же можно сказать и о трактатах Томаса Вогана, которые ходили по рукам и в XVIII в. и всегда объединяли оба символических мира. В Magia Adamica, Воган открыто заявляет, что еврейская каббала является «химической» и выражается в натуральных явлениях; в качестве источника он называет, однако, вымышленную книгу Авраама Еврея, чьи откровения основаны на сочинениях Фламеля. Все эти тексты были написаны примерно за 25-50 лет до публикации Kabbala Denudata. Вполне естественно, что такие единомышленники, как указанные авторы, нашли в сочинении Кнорра фон Розенрота подтверждение своего давно сложившего мнения о гармоническом единстве, если не тождестве, алхимии и каббалы. Но и спустя два года после выхода первого тома Kabbala Denudata (включающего «Эш Мецареф»), в Coelum Sephiroticum Hebr?rorum («Иудейские сфиротические небеса») Йоганна Кристофора Штееба (Майнц, 1679) нет ни следа этих новых воззрений; небеса сфирот представлены здесь средствами, почерпнутыми исключительно у Агриппы и из собрания Писториуса — с привлечением медицины и естественных наук — и расцвечены алхимией.
Я не могу точно сказать, когда именно два пересекающихся треугольника гексаграммы утвердились в алхимии в качестве символа алхимической связи огня и воды. Объяснялось это с помощью заимствованного из мидраша толкования ивритского слова shamayim (небо) как комбинации esh (огонь) и mayim (вода). Во всяком случае, около 1720 г. символ этот уже был распространён в алхимии. Пойкерт называет вписанную в круг гексаграмму магическим знаком, используемым евреями (предположительно в некромантии); тут он ссылается на Парацельса, но признаёт в примечаниях, что соответствующий рисунок появляется лишь в рукописных маргиналиях на экземпляре сочинений Парацельса в издании Гусера, которым сам Пойкерт пользовался во Вроцлаве[183]. Конечно, магические гексаграммы появлялись на еврейских и не только еврейских амулетах в качестве «Печати Соломона» и позднее «Щита Давида». Эта еврейская терминология была безусловна известна автору-алхимику, опубликовавшему в 1724 г. в Берлебурге, знаменитом центре христианской теософии, брошюру под названием Natur? Naturantis & Naturat? Mysterium in Scuto Davidico exhibitum.
На заключительной стадии развития этой концепции мы встречаем двух южно-германских теологов, в сочинениях которых каббала и алхимия образуют своего рода интимный союз, чьё формирование я пытался описать. Оба они — всецело мистические души, пытавшиеся разработать универсальную символику. Это Георг фон Веллинг (1652-1727) и швабский прелат и теософ Фридрих Кристоф Этингер (1702-1782); оба пользовались большим влиянием в своём и следующем поколениях. Характер главного труда Веллинга полностью раскрыт на титульном листе. Первое полное издание его книги было озаглавлено так: «Маго- Каббалистическое и Теософское сочинение, Заключающее в Себе Начала, Природу, Свойства и Использование Соли, Серы и Меркурия, Описанные в Трёх Частях, и Содержащее в Числе Различных Математических, Теософских, Магических и Мистических Материй, Изъяснение Способа Получения Металлов и Минералов, Исходя из Основ Натуры, Вкупе с Главным Ключом к Труду в Целом и Всевозможными Поразительными Магико-Каббалистическими Фигурами. В

Дополнение, Прилагаются: Трактат о Божественной Мудрости и Особое Добавление с Некоторыми Весьма Редкими и Драгоценными Химическими Манускриптами». Эта книга постоянно находилась на столе у Гёте в тот период, когда он присоединился к кругу Сусанны фон Клеттенберг; он также описал её во второй части «Поэзии и правды». По сути, намерения Веллинга были такими же, что у Парацельса, мечтавшего связать два света – свет благодати и свет природы – и выявить тем самым их действие. Как говорит в предисловии Веллинг, он не собирается обучать кого-либо физической алхимии и изготовлению золота, но стремится «к чему-то более возвышенному, а именно показать, как увидеть природу в Боге и как можно рассмотреть Бога в природе и как следующее из этой премудрости истинное служение творения в качестве благодарственного приношения проистекает к Творцу». Это пространное сочинение пронизано теософскими интерпретациями алхимических идей, в которые также вплетаются концепции маго-каббалистов; в итоге автор приходит к полному слиянию этих областей. Выражение «маго-каббала» отражает развитие того сплетения магии и каббалы, что произошло со времён Пико; и сплетение это можно найти во всех представленных нами текстах, а также у Якоба Бёме. Без сомнения, широко образованный и начитанный Веллинг перенял некоторые еврейско-каббалистические идеи и был хорошо знаком с Kabbala Denudata Кнорра фон Розенрота. В сущности, однако, его представления о каббале мало отличаются от воззрений Парацельса и его школы и связаны с еврейской традицией лишь названием.

Основополагающий миф, который выступает отправной точкой труда Веллинга (особенно в первой главе, посвящённой соли и семи дням Творения) и был позднее взят на вооружение многими другими авторами, чужд каббалистической традиции. Это оригинальная версия мятежа Люцифера на первых этапах Творения, восходящая к еврейской апокалиптике (книга Еноха) и далее разработанная гностиками. Главные мысли Веллинга по этому поводу были справедливо названы «мифом космической истории»[184]. В начале был мир света Господня и духов, в центре коего стоял Люцифер, исполненный божественным светом как первое и самое великолепное Божье создание. Но воля Люцифера угнетала божественный свет и препятствовала его воздействию. Так в сфере Люцифера возникло пространство хаоса, тяжести и тьмы, из которого Бог создал солнечную систему. Наслаждаясь сознанием и лицезрением вековечного величия, Люцифер забыл о своём происхождении и таким образом, пестуя собственную волю, отделился от Бога. Согласно божественному плану, сотворённый «по образу Нашему» Адам, а не Люцифер, должен был владычествовать над землёй. Однако с грехопадением Адам отвернулся от Бога, результатом чего стала битва между силами Люцифера и Господа в Творении и самом человечестве. Лишь по скончании времён сила божественного огня трансформирует мироздание, возродит божественное царство света и возвратит всё сотворённое, включая даже Люцифера, в исходное гармоническое, предиалектическое состояние. Каждый из трёх основных алхимических элементов по Парацельсу – соль, сера и ртуть – особым образом связан с одной из эпох искупительной истории: соль – с божественным царством света, падением Люцифера и сотворением мира; сера – с бальзамом жизни всех созданий, но также с разрушительным огнём, предопределяющим посмертное состояние людей и скончание времён в Страшном Суде; ртуть – с возвращением всего сущего в эон новых небес и новой земли.

Для Веллинга очень важен еврейско-агадический элемент, почерпнутый у маго-каббалистов, но не являющийся непременно каббалистическим. В esh-mayim, «огненной воде», которая предшествовала Творению, объединены все три начала. Веллинг представляет этот союз в виде вписанной в треугольник гексаграммы – подобно тому, как для алхимиков два пересекающихся треугольника служили символами элементов огня и воды. Возможно, Веллинг этого и не сознавал, но именно благодаря ему изображение еврейского «щита Давида» приобрело значение символа совершенства во многих алхимических и розенкрейцерских текстах XVIII столетия.

Конечно, Веллинг упоминает и некоторые аутентичные каббалистические идеи, как например в рассуждениях о сфирот, посредством которых «иудейские маго-каббалисты» объясняют различные воздействия Божества на духов, ангелов и земные создания[185]. Однако именно от этого он самым решительным манером отворачивается. Отсюда видно, как мало познаний о еврейской каббале можно было почерпнуть из его книги и как каббала постепенно приобретала христианский (и алхимико-мистический) характер. Веллинг пишет (с. 208):

Поскольку мы никак не в состоянии примирить все эти тайны и чудесные соотношения с истиной Священного Писания, нет у нас и причин это делать, так как они [евреи] не признают Свет Откровения Божественного Величия…[186] Каббала их такова, что от неё мало проку; но тот, кто знает, как объединить всё сказанное в Новом Завете с Ветхим Заветом, в совершенстве познал истинную каббалу. Иудейская каббала является не чем иным, как

злоупотреблением божественными именами.
С этой деформацией или трансформацией, если не трансмутацией, еврейской каббалы в нечто совершенно христианское и тем самым более открытое для алхимических интерпретаций, мы подошли к финалу процесса, занимавшего нас до сих пор.
Книга Веллинга пользовалась таким влиянием, что стала основным источником идей при формировании масонства около 1780 г. И в дидактических публикациях масонского круга «Золотого и Розового Креста», и в сочинениях «Азиатских Братьев» — частью появившихся в том же кругу, но полемически дистанцировавшихся от него — люциферианский миф Веллинга перенимается практически буквально. Как ни поразительно, в сочинениях «Азиатских Братьев» псевдо-каббалистическая мифология и аутентичная каббалистическая традиция (но воспринятая через еретический круг поздних последователей Шабтая Цви) соединились вместе в истолковании начала Творения.
Подлинное сочетание еврейской каббалы с алхимико-мистическим символизмом христианского толка в трудах Фридриха Кристофа Этингера основывалось на теологии и опубликованных и интерпретированных в христианском духе фрагментов из «Зоара»[187]. Франкфуртский каббалист Коппель Гехт[188] обратил внимание Этингера на Якоба Бёме, разработавшего собственную каббалистическую символику. Но этот вопрос не стоит далее обсуждать, так как мы ныне располагаем двумя прекрасными исследованиями по предыстории каббалистических традиций в швабской теологии XVII в. и каббалистическому и алхимическому символизму у Этингера, которые принадлежат перу Ф. Хейссермана, глубоко изучившего данный предмет[189].

Краткий словарь общерелигиозных терминов

Авир кадмон (ивр. «предвечный воздух») — эфир, окружающий Эйн-Соф.
Адам белиал, точнее, блияал (ивр. «злой, ничтожный человек») — сатанинское создание, занявшее после грехопадения Адама место адама кадмона и обретшее власть над человеком. Впервые упоминается в «Тикуней га-Зогар».
Адам кадмон (ивр. «предвечный человек») — гностическая интерпретация Быт. 1:26 подразумевала, что физический Адам был сотворён по образу духовной сущности, также называемой Адамом. Ранняя каббала упоминает Адама элиона («Высший человек», в Зогаре этому соответствует арамейский термин адам де-ле эйла или адам илаа). Этот термин иногда обозначает всеобщность Божественной эманации в десять сфирот, а иногда одну из сфирот (Кетер, Хохма или Тиферет). Впервые термин встречается в раннем каббалистическом трактате XIII века «Сод йедиат га-мцийут». В «Тикуней га-Зогар» Божественная Мудрость называется адам га-гадоль. Образ духовного человека, который пророк созерцал в видении Меркавы, иносказательно описывается в стихе (Иез. 1:26) «… как бы подобие человека». Лурианская школа придаёт огромное значение этому образу и подчас переосмысливает его. Он символизирует миры света, которые после отступления Ор Эйн-Соф эманируются в предвечное пространство, так что он возвышается над всеми четырьмя мирами. В трудах Виталя (в особенности «Эц хаим») и других авторов лурианской школы большое значение придаётся изображению Адама кадмона и его тайн, в частности описанию световых потоков, исходящих от его рта, лба, носа и т. д. В них кристаллизуется мистический антропоморфизм лурианской каббалы. Эта антропоморфная фигура возникает на всех стадиях и во всех мирах. Соответственно вводятся понятия адам де-брия, адам де-йецира, адам де-асия. Адам кадмон, продукт наиболее тонкой и чистой эманации, доступной человеческому восприятию, противопоставляется Сатану, порождению мира зла.
Айн, или Афиса (ивр. «ничто» или «бесконечная малость») — сфера Божества, в которую человеческий разум бессилен проникнуть.
Аншей эмуна (ивр. «люди веры») — обозначение мистиков в талмудической литературе.
Баалей га-йедиа (ивр. «обладатели знания») — одно из обозначений мистиков.
Баалей га-сод (ивр. «владетели тайны») — одно из обозначений мистиков в талмудической литературе.
Баал га-Шем (ивр. «владетель Имени») — знаток практической каббалы, владеющий тайнами обращения с Божественными именами.
Берур га-диним (ивр. «выяснение сил Дин», см. гвура) — постепенное удаление сил Строгости и Суда в процессе цимцума и эманации.
Битуль га-йеш (ивр. «прекращение бытия») — в хасидской терминологии глубокое стремление к прямому общению человека с Богом посредством полного растворения в Нём человеческой индивидуальности.
Бней мегейманута (арам. «сыны веры») — одно из обозначений каббалистов в Зогаре.
Бней хейхала га-Малка (арам. «сыны дворца Царицы») — одно из обозначений каббалистов в Зогаре.

Бог – в своей абсолютной сокрытости и непознаваемости Эйн-Соф. Посредством цимцума Он освобождает место, где создаётся мир. При этом Он проявляет Себя и становится Богом-Творцом, Демиургом, который доступен человеческому познанию.
Бхинот (ивр. «стороны», «аспекты») – определённое число аспектов, которые могут быть выделены в каждой сфире и предназначены объяснить, как каждая сфира связана с предыдущей и последующей. Кордоверо различал шесть бхинот: 1) сокрытый аспект до проявления его в сфире, эманировавшей его; 2) аспект, в котором сфира проявляется и становится более явной; 3) аспект материализации сфиры, которая занимает предопределённое ей место; 4) аспект, способствующий тому, что сфира над ним обретает способность эманировать новые сфирот; 5) аспект, посредством которого сфира обретает способность эманировать сфирот, сокрытые в ней самой; 6) аспект, посредством которого эманируется следующая сфира, занимая место, для которого она предназначалась. После этого цикл повторяется снова.
Галгалим, или Галгалим га-кдушим (ивр. «круги» или «святые круги») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Галут (ивр. «Изгнание»), Машиах (ивр. «Мессия») и Геула (ивр. «Избавление») – историческое изгнание еврейского народа в представлении каббалистов обусловлено нарушениями космической гармонии. Представители геронской школы утверждали, что с удалением сфирот к источнику первой эманации у Израиля не осталось сил, чтобы присоединиться к ним через посредство святого духа, ибо тот также вознёсся. Только пять сфирот продолжают находиться в эманированном состоянии внизу. Когда еврейский народ жил на своей земле, приток Божественной силы циркулировал сверху вниз и снизу вверх, до самой сфиры Кетер. Буквы Тетраграмматона, содержавшего все эманированные миры, ни разу не воссоединялись за всё время изгнания. В тех же кругах испанских каббалистов возникло представление о Мессии как о гармонии всех уровней творения. Он будет сотворён особой деятельностью сфиры Малхут и наделён большей способностью познания, чем ангелы. В понимании автора Зогара Избавление явится результатом беспрерывного единения сфирот Малхут и Тиферет. Избавление Израиля – это избавление самого Бога из его мистического изгнания. Галут стоит под знаком Древа познания добра и зла, а Избавление – Древа жизни. Всё должно вернуться к состоянию, существовавшему до грехопадения Адама.
Согласно лурианской каббале, Галут, вызванный грехопадением, заключался в рассеянии искр Шхины и души Адама. Вознесение их составляет миссию Израиля. Тикун осуществляется предопределёнными этапами, и все перевоплощения душ служат этой цели. По мере приближения к Избавлению души ожесточаются и усиливают своё сопротивление тикуну. О вступлении души Мессии в цикл перевоплощений существуют различные мнения. Явление Мессии зависит от того, в каком состоянии тикун находятся различные миры. Душа Мессии-предтечи, потомка Иосифа, проходит регулярный цикл перевоплощения. Некоторые стадии Избавления – ибо оно наступит не сразу, а по стадиям – протекают скрыто в духовных мирах, а другие явно. Конечное Избавление наступит лишь тогда, когда ни одной искры святости не останется в клипот (см. Клипа). По поводу роли самого Мессии в собирании искр в лурианской каббале не было единодушия.
Гамшаха (ивр. «продолжение, притягивание») – приток Божественного разума, космической силы, исходящей от мира ацилут. Также активное действие, совершаемое в теургическом служении человека и направленное на притягивание Божественный благодати в нижние миры.
Ган-Эден шель мала (ивр. «Высший Ган-Эден») – небесный рай, Сад Наслаждения в высших (невидимых) небесах, где пребывают души праведников.
Гатхалат га-йешут (ивр. «начало бытия») – вторая сфира, промежуточная между Ничто и Бытием.
Га-Хефец га-кадмон (ивр. «предвечная воля») – предвечная воля сокрытого Бога. Согласно учению каббалистов Героны, Эйн-Соф окружает её и слит с нею. Предвечная воля не имеет времени.
Гематрия (искаж. греч. «измерение земли») – метод мистической экзегезы, заключающийся в установлении численного значения ивритских слов и поиске связей с другими словами или фразами такой же численной величины.
Гилгуль (ивр. «перевоплощение», синоним – гаатака) – в процессе развития каббалы понятие гилгуль было предельно расширено: из наказания за некоторые грехи он превратился в закон, которому подвластны все души в Израиле, а на более поздней стадии – души всех людей и даже всё творение. Таким образом перевоплощение стало рассматриваться не только как наказание, но и как возможность исполнить предназначение и исправить ошибки и грехи, совершённые в предыдущих жизнях.
Гитпаштут (ивр. «расширение, распространение») – одна из двух фаз поступательно-возвратного процесса эволюции мира.

Гистаклут ле-фум шаата (арам. «мимолётное видение [вечности]») — мистическая интуиция, с помощью которой воспринимается сокрытая жизнь Божества, то есть процесс эманации сфирот.
Гисталкут (ивр. «возвышение») — одна из двух фаз поступательно-возвратного процесса развития мира, возвращение в прежнее состояние.
Год (ивр. «величие») — одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.
Голем (ивр. «бесформенная материя») — искусственное создание, обычно гомункул, сотворённый с помощью практической каббалы посредством использования силы Божественных имён (см. Каббала маасит). По определению Натана из Газы — бесформенная предвечная сфера.
Даат (ивр. «знание») — дополнительная сфира, расположенная между сфирот Хохма и Бина, долженствующая гармонизировать их. Некоторые каббалисты считали её не отдельной сфирой, а внешним аспектом сфиры Кетер. Впервые упоминается в каббалистической литературе в конце XIII века.
Двейкут (ивр. «прилепление») — приобщение к Богу. В форме глагола «прилепиться» часто встречается в Библии. Посредством молитвы и изучения Торы каббалист полагает себя в состоянии осуществить активное или пассивное единение с Богом. Назначение каббалы состоит в том, чтобы содействовать возвращению души мистика в её обитель, находящуюся в Божественной сфере. Каждой сфире соответствует этический атрибут в человеческом поведении, и тот, кто достигает этой цели на земле, вступает в мистическую жизнь и в гармонический мир сфирот. Двейкут — это высшая ступень, достижимая для души, следующей мистическим путём. Согласно Ицхаку из Акко, двейкут обладает как созерцательным, так и экстатическим аспектом. В нём различаются следующие ступени: гиштавут, бесстрастие к похвале или порицанию; гитбодедут, пребывание наедине с Богом; руах га-кодеш, нисхождение святого духа, и прорицание. По мнению Шолема, двейкут ведёт к чувству внутреннего единения с Богом, но не преодолевает окончательно дистанции, существующей между творением и его Творцом. Степень и интенсивность общения с Богом различна у разных людей.
Дерех сфирот (ивр. «путь сфирот») — познание высших миров визионером, а также каббала вообще.
Дерех Шмот (ивр. «путь имён») — мистические техники обращения со Святыми именами, а также каббала вообще.
Дерех га-Эмет (ивр. «путь истины») — одно из обозначений каббалы.
Deus absconditus (лат. «Бог сокрытый») — термин, обозначающий Божественную реальность, которая в силу своей отстранённости и недосягаемости не может быть предметом религиозного созерцания. В каббалистической литературе (например, геронской школы) ему соответствуют выражения ма ше эйн га-махшава масегет — «то, что не способна постичь (человеческая) мысль», га-ор га-мит`алем — «сокрытый свет», сетер та-алума — «таинство сокрытия» и т. д.
Дибук (ивр. «прилепление») — вселение в человека злого духа или осуждённой на скитания души умершего, которая формирует дополнительную личность, вызывая психические и умственные расстройства у своего обладателя. Иногда обозначение самого злого духа.
Дибурим (ивр. «речения») — одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Дин Шамаим (ивр. «Суд Небес») — в представлении немецких хасидов правила поведения праведника, основывающиеся на самоотречении и альтруизме, зачастую гораздо более суровые, чем предписания Галахи.
Дмут (ивр. «образ») — прообраз всякой «низкой» формы существования. Термин введён авторами трактатов Хейхалот и часто встречается в трудах немецких хасидов. Прообразы представляют особую область бестелесного, полубожественного существования. Прообраз — глубочайший источник сокрытой жизнедеятельности души. Судьба каждого существа содержится в нём, равно как и всякое её изменение. Не только ангелы и демоны черпают дар предвосхищения человеческой судьбы из прообраза, но и пророки.
Игуль ве-йошер (ивр. «круг и линия», концентрический и линейный аспекты) — две формы наполнения предвечного пространства светом Божественной эманации. Распространение света концентрическими кругами более гармонично, ибо равномерно воспроизводит совершенную структурную форму, оставшуюся после цимцум, — сферу с её внутренней иерархией. Прямолинейное движение эманации от Ор Эйн-Соф сверху вниз представляет собой явление более высокого порядка. Каждый акт эманации должен содержать оба этих аспекта, и если один из них отсутствует, наступают разрывы и происходят неожиданные события.
Га-Илан га-хицон (ивр. «внешнее древо») — совокупность эманации левой, или нечестивой, стороны.
Иланот (ивр. «древо») — схема структуры сотворения мира.
Имкей га-айн (ивр. «глубины ничто») — в которых пребывает Бог в своём единстве и неразделённости.

Инун де-алу у-нефаку (арам. «те, что вошли и вышли неповреждёнными») — одно из обозначений визионеров.
Intellectus agens (лат. «активный разум», ивр. сехель га-поэль) — в представлении средневековых философов Божественная или космическая сила. Понятие было перенято каббалистами.
Йецер га-ра (ивр. «злое побуждение») — дурной инстинкт, зародившийся в человеке в результате отделения Древа познания от Древа жизни и материализации зла.
Йихудим (ивр. «единения») — упражнения в медитации на тему одной из буквенных комбинаций или различных конфигураций имён с различными огласовками, составленные Лурией для своих учеников, каждому «согласно корню его души».
Йордей Меркава (ивр. «сошедшие на Меркаву») — обозначение визионеров, «совершающих путешествия» по небесным чертогам. Точный смысл неясен. По-видимому, так обозначаются мистики, которые совершают погружение в себя, чтобы воспринять Меркаву.
Кавана (ивр. «молитвенная интенция») — в каббале каванот означают особые мысли, с которыми произносят ключевые слова молитвы. Очень часто эти мысли не связаны с контекстуальным смыслом слов и носят мистический и эзотерический характер. Кавана может сопровождать выполнение каждой заповеди или чтение любой молитвы. В первом случае этот термин означает сосредоточение мысли на каббалистическом значении действия в момент его совершения. Молитва творится независимо от внешнего действия и легко может превратиться в упражнение в самосозерцании. Все великие каббалисты — от немецких хасидов до современных мистиков — были знатоками мистической молитвы. Каббала рассматривает молитву как восхождение человека к высшим мирам или как духовное странствие среди высших сфер, целью которого является проникновение в иерархическую структуру и внесение своей лепты в восстановление того, что было расстроено на земле. Предметом молитвы в каббале служат лишь внутренние миры и их взаимосвязи. Следуя за традиционным литургическим текстом, молитва повторяет сокрытые процессы вселенной, которые могут рассматриваться как лингвистические по своей природе. Онтологическая иерархия духовных миров раскрывается каббалисту в молитве как одно из многих имён Бога. Это раскрытие Божественного Имени составляет мистическую суть молитвы — каббалист погружается в медитацию или сосредоточивает свои помыслы на определённом имени, принадлежащем к духовной сфере, через которую проходит его молитва. В ранней каббале предметом сосредоточения было название какой-либо сфиры, в позднейшей, особенно лурианской каббале — одно из мистических имён Бога. Молитва интроспективна, она не имеет силы действия вовне. По утверждению Лурии, молитва заключается в притягивании духовного Божественного света к буквам и словам молитвенника, чтобы этот свет мог вознестись к высочайшей ступени. По мнению автора Зогара, индивидуум проходит в молитве четыре стадии: тикун самого себя, тикун нижнего мира, тикун верхнего мира и тикун Божественного Имени.
Кавод (ивр. «Слава») — термин, обозначающий Бога как в качестве объекта глубокого мистического познания, так и всей области теософского знания.
Каббала июнит — умозрительная, спекулятивная каббала.
Каббала маасит — практическая каббала, отрасль каббалы, во многих отношениях родственная белой магии.
Кав га-мида (ивр. «космическая мера») — способность к формообразованию и организации.
Клалут (ивр. «всеобщность») — структурное единство сил эманации.
Келим (ивр. «сосуды») — фильтрообразные сосуды, в которых, согласно доктрине Лурии, осаждается Божественная сущность, оставшаяся в предвечном пространстве.
Керув га-миюхад, керув га-кадош (ивр. «особый или святой ангел») — тварная сущность, восседающая на Троне Меркавы. Учение о нём развито одной из школ средневекового хасидизма Германии.
Ктарим (ивр. «Венцы») — одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Кетер элион (ивр. «Высший венец»), или Кетер (ивр. «венец») — одна из трёх верхних сфирот, образующих область интеллекта космического древа. Отождествляется с головой Адама кадмона. Так как сфира Кетер соприкасается с окружающим Эйн-Соф, она называется иногда нефеш («душа») адама кадмона.
Кицуц бе-нетийот (ивр. «обрубание насаждений») — акт, ведущий к отделению Древа жизни от Древа познания и к возникновению зла. Является прообразом всех великих грехов, упоминаемых в Библии и объединяемых тем, что они вносят разлад в Божественное единство.
Клипа (ивр. «скорлупа») — тёмные силы Ситра ахра, оболочка, в которой содержатся пленённые искры Божественного света, рассеявшегося после швират га-келим.

Кнесет Исраэль (ивр. «община Израиля») – интерпретируется каббалистами как небесная общность, а также духовная сущность в теософской структуре Божественности, представляющая историческую общину Израиля. Соответствует сфире Малхут.
Кохот (ивр. «силы») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Лвушим (ивр. «одеяния») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Маамарот (ивр. «речения») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Маасе Берёшит (ивр. «деяние Творения») – эзотерическая космология, учение о сотворении мира.
Маасе Меркава (ивр. «деяние Колесницы») – термин, обозначающий мистическое знание, учение о различных визионерских практиках.
Мадрегот (ивр. «ступени») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Маин нуквин (арам. «женские воды») – искры света, содержавшиеся в разбитых сосудах и в процессе тикуна возвращающиеся к сосудам сфиры Бина, где они выполняют роль активизирующих структуру сил, отправляя в основном рецептивную функцию.
Мальбуш (ивр. «облечение») – порядок букв, выражающий сущность Божества, предвечная Тора, неотделимая от Божественной субстанции и вплетённая в неё.
Малхут (ивр. «царство»), или атара (ивр. «Диадема») – одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.
Марот (ивр. «зерцала») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Маскиль (ивр. «разумеющий») – одно из обозначений каббалиста.
Махашава («мысль») – чистая мысль, первоисточник всякой эманации. Недосягаема для человеческого разума.
Мкорот (ивр. «источники») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Мелех (ивр. «Царь») и Матронита (арам. «Царица») – Мелех, синоним сфиры Тиферет или Йесод, и Матронита, синоним сфиры Малхут, отождествляемой со Шхиной. Грехи привели к расторжению союза между Царём и Царицей и изгнанию Шхины. Добрые дела библейских героев исправляют эту ошибку и служат образцом для последующих поколений.
Меорер пними (ивр. «внутреннее побуждение») – согласно Абулафии, внутренняя побудительная сила, которая способствует проникновению в душу знания тайн Торы.
Меркава (ивр. «колесница») – Престол Бога, явившийся в видении Иезекииля, цель духовного странствия визионера. Книга Иезекииля была излюбленным предметом дискуссий и интерпретаций в кругу ранних мистиков.
Мехавним (ивр. «имеющие каванот») – обозначение учеников йеменского каббалиста Шараби, владевших искусством мистической молитвы.
Мехацдей хакла (арам. «убирающие поле») – одно из обозначений каббалистов.
Мхика (ивр. «изглаживание») – удаление всех природных «форм и образов» из души в качестве предварительного этапа погружения в медитацию.
Мецухцахот, или цахот (ивр. «сияния») – три потока света, образующие единство и считающиеся корнями трёх верхних эманированных ими сфирот.
Мидот («качества») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Га-мургаш (ивр. «ощутимое») – три средних сфирот (Гвура, Гдула, Тиферет), образующие душевную сферу космического древа.
Га-мускаль (ивр. «постигаемое интеллектом») – три верхних сфирот (Кетер, Бина, Хохма), образующие сферу интеллектов космического древа.
Га-мутба (ивр. «природное») – четыре нижних сфирот (Год, Нецах, Йесод и Малхут), образующие природную сферу космического древа.
Наран – акроним, составленный из первых букв слов нефеш, руах, нешама и обозначающий душу как единство.
Нефеш – первый, низший элемент человеческой души. Входит в тело каждого человека в момент его рождения и служит источником его жизнеспособности и психофизических функций в целом. После смерти человека остаётся на некоторое время, привязан к его могиле.
Нешама – третий, высший и важнейший элемент человеческой души. Пробуждается в человеке, когда тот занимается Торой и выполняет заповеди, раскрывает его высшие способности восприятия и, в особенности, способность мистического восприятия Божества и тайн вселенной, интуитивного постижения связи между человечеством и его Творцом. Происходит от сфирот, от Ничто, относящегося к сфере самого Божества. По мнению автора Зогара, нисходит от сфиры Бина и порождается «священным бракосочетанием» Царя и Царицы. После смерти человека нешама возвращается в родную обитель. В отличие от двух других элементов души, не подвластна греху и потому не подлежит наказанию через перевоплощения и муки ада.
Нешамот мкориот (ивр. «самобытные души») – согласно учению Лурии, души, обнимающие большую и могучую физическую общность и наделённые большими способностями осуществить тикун, чьи движения могут быть благодетельны для всего мира. Они противопоставляются частным, индивидуальным душам, которые могут достигнуть тикуна только для себя самих. К первым Лурия относил души

Каина, Авеля и библейских героев.
Нетийот (ивр. «побеги») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Нианyа (ивр. «раскачивание, вибрация») – движение Эйн-Соф в Себе самом.
Нивра ришон (ивр. «первосотворённое») – обозначение первозданной вещи, введённое испанским каббалистом XIII века Ибн Латифом.
Нотарикон (греч. «аббревиатура») – метод мистической экзегезы, заключающийся в интерпретации букв слова в качестве сокращений целых слов или предложений.
Олам га-асия (ивр. «мир деяния») – один из четырёх основных миров, последний в иерархической структуре миров, мир становления, под которым иногда понималась вся система сфер и земной мир, а иногда только земной мир. В «Тикуней га-Зогар» интерпретируется как область материального мира и злых духов. Согласно лурианской доктрине, все миры были вначале духовными, но после швират га-келим олам га-асия сдвинулся со своего места и смешался с клипот, положив начало материальному миру. Человек должен посредством тикуна вернуть его в прежнее положение.
Олам га-ацилут (ивр. «мир эманации») один из четырёх основных миров, первый в иерархической структуре миров, мир десяти сфирот. Этимология слова ацилут некоторыми каббалистами производилась от предлога эцелъ (ивр. «около», т. е. около Божества).
Олам га-брия (ивр. «мир творения») один из четырёх основных миров, следующий за миром ацилут, мир творения, в котором пребывают Божественный Престол и Колесница.
Олам га-йецира (ивр. «мир созидания») один из четырёх основных миров, иерархически следующий за миром брия, мир формообразования, иногда мир ангелов, сосредоточивающихся вокруг Метатрона.
Олам га-йихуд (ивр. «мир единства») совокупность творения до швират га-келим.
Олам га-миткала (ивр. «мир равновесия») мир, образованный пятью основными парцуфим в процессе тикуна. От него исходит приток космической силы в нижние миры (Брия, Йецира, Асия).
Олам га-некудот (ивр. «мир точек») предвечный мир, образуемый движениями Божественного света, который, пребывая в распылённом, точечном состоянии, меняет своё направление и, возвращаясь, изливается через глаза адама кадмона. На этой стадии он ещё не имеет ещё определённой структуры.
Олам га-тогу (ивр. «мир хаоса») иногда так называется олам га-некудот, из-за того, что он не достиг ещё устойчивой структурной организации.
Орот («светочи») одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Оцар га-нешамот (ивр. «сокровищница душ») место в Небесном дворце, куда попадают души, прошедшие через сфиру Йесод, и где пребывают в блаженстве, пока не будут призваны спуститься ещё ниже и воплотиться в человека.
Паним пнимиим (ивр. «внутренние лики») одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Паргод (ивр. «занавесь», «кулиса») перегородка, отделяющая Того, Кто восседает на Престоле, от других сфер Колесницы. В неё вплетены прообразы всего сотворённого. Вся прошлая история и будущая судьба каждой души записаны в этой занавеси. Это не только мистическая ткань, образованная бестелесным эфиром, в которой фиксируется жизненный путь человека, но и обитель всех душ, вернувшихся к своему источнику. Души порочных не находят здесь пристанища. В еврейской мистике впервые встречается в литературе Хейхалот.
Пардес (ивр. «сад») акроним, составленный из первых букв слов пшат, ремез, драш, сод (пшат – буквальный, ремез – аллегорический, драш – гомилетический и сод – мистический методы) и обозначающий совокупность всех методов толкования Торы.
Парцуфим (ивр. «лики») – согласно лурианской доктрине, новые устойчивые структуры в сферах творения, образующихся в процессе тикуна. Это конфигурации или формы, каждая из которых содержит прообраз иерархии сфирот с их собственными динамическими законами. Они заменяют сфирот в качестве главных манифестаций Адама кадмона. Имеется пять основных парцуфим: Арих анпин (арам. «большой лик») или Атика кадиша (арам. «святой старец»), Аба (арам. «отец»), Има (арам. «мать»), Зеир анпин (арам. «малый лик») и Нуква де-зеир (арам. «женщина малого (лика)»).
Плерома (греч. «полнота, насыщенность») – гностическая концепция полноты бытия Бога, имеющая соответствие в еврейской мистике, например, в идее Престольной Колесницы и др.
Пратут (ивр. «обособленность») – индивидуальность, обособленность каждой силы, действующей в определённой общей структуре.
Раза де-мегеманута (арам. «тайна веры») – экзегеза Торы в мистическом духе, основанная на эзотерических верованиях. Выражение встречается в Зогаре.
Рахель – парцуф Шхины в лурианской каббале. С завершением тикуна должно восстановиться единение между ней и Зеир анпин.

Решит (ивр. «начало») – предвечная точка, с которой начинается процесс эманации на втором этапе действия сфиры (в некоторых источниках так называется сфира Хохма, идентифицируемая с Мудростью Бога).
Руах – второй элемент человеческой души, пробуждающийся в человеке лишь в момент, когда тому удаётся возвыситься над своей чисто животной сущностью. Обладает этическим аспектом, позволяющим видеть различие между силами добра и зла. Происходит из сферы интеллекта. После смерти человека попадает в земной рай, занимая в нём положение согласно своим земным заслугам.
Ршиму (арам. «остаток») – остаток света Эйн-Соф, удержавшийся в предвечном пространстве после цимцума.
Ситра ахра (арам. «другая сторона»), или ситра де-смола (арам. «левая сторона») – область нечестивых, демонических сил.
Ситра кдуша (арам. «священная сторона») – область действия Божественных сил, в «Мидраш га-неелам» – еврейская душа.
Ситрин (арам. «стороны») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Сфирот – центральное понятие каббалы. Термин создан автором «Сефер йецира», определившим его как десять предвечных или идеальных «чисел». В каббалистической литературе употребляется в гораздо более широком смысле и означает десять стадий эманации, испускаемой Эйн-Соф, образующих область манифестации Бога в его различных атрибутах. Десять сфирот располагаются в следующем порядке: Кетер элион («высший венец, корона»), Хохма («мудрость»), Бина («разум»), Гдула («величие») или Хесед («милость»), Гвура («сила») или Дин («суд»), Тиферет («красота») или Рахамим («милосердие»), Нецах («вечность»), Год («величие»), Цадик («праведник») или Йесод («основание»), Малхут («царство») или Атара («диадема, венец, корона»).
Каждая сфира указывает на аспект Бога в качестве Творца, образуя вместе с тем целый мир Божественного света в цепи бытия. Совокупность десяти сфирот, образующая древо сфирот, понимается как динамическое единство, в котором раскрывается жизнедеятельность Бога. Ритм развёртывания сфирот есть также ритм творения и проявляется на каждом из его различных уровней. С точки зрения каббалиста, предметом Торы и Талмуда является взаимосвязь между источником эманации и эманацией, между различными сфирот и между сфирот и благочестивыми деяниями человека.
Каждая сфира отождествляется с каким-либо членом тела: Кетер – с головой, Гдула и Гвура – с руками, Тиферет – с торсом, Год и Нецах – с ногами, Йесод – с детородным органом – знаком Завета, Малхут – с женским началом, без которого нет полноты целого.
Каждой из десяти сфирот соответствует одно из десяти имён Бога. Иногда древо сфирот делится пополам с целью выражения сокрытой и проявляющей себя сущности Бога или на три сокрытых и семь (по числу дней творения) формообразующих сфирот.
С XIII века восторжествовало представление о том, что в каждой сфире заключается отражение всех других сфирот. В каждой из них имеется шесть аспектов, назначение которых состоит в объяснении её связи с предыдущей и последующей сфирой. Существуют два способа символически объяснить, как каждая сфира излучает свой свет на другую: 1) свет не только нисходит от верхней сфиры к нижней, но и отражается от нижней сфиры к верхней; 2) поверхность одной сфиры обращается к другой, и они образуют цинор («канал»). Эманация сфирот – это процесс в самом Боге. Бог сокрытый и Бог явленный – это один и тот же Бог, рассматриваемый в разных аспектах. Деяния Бога, выходящего за рамки эманации сфирот, привели к появлению сотворённых существ, отделённых пропастью от сфирот. Проблема эманации связывается с проблемой языка. Манифестация силы Эйн-Соф на различных этапах эманации, которые суть различные сфирот, есть не что иное, как атрибуты Бога или определения и эпитеты, которыми Его обозначают. Сам этот процесс описывается как своего рода раскрытие различных имён, которыми обозначается Бог в качестве Творца. Служа промежуточными состояниями между первоисточником эманации и всеми сущими вещами, они также представляют собой корни всего сущего в Боге-Творце.
Сфирот блима – термин, созданный автором «Сефер йецира», имеет несколько толкований, например, «замкнутые в себе сфирот» (от глагола ливлом – «замыкать, закупоривать»). Иногда он интерпретируется как сфирот бли ма (дословно – «сфирот без чего бы то ни было, ничтойные»), то есть «не обладающие реальностью», идеальные.
Таамей га-мицвот (ивр. «смысл заповедей») – скрытый смысл предписаний. В мессианские времена предписания будут отменены, что будет означать полную их спиритуализацию под властью Древа жизни.
Тегиру – предвечное пространство. Термин встречается в Зогаре.
Тикун (ивр. «исправление») – процесс космического восстановления и воссоединения того, что было приведено в расстройство и разъединение в

результате швират га-келим. Главным средством тикуна служит свет, струящийся из лба Адама кадмона. Этот свет черпает силу из оставшихся целыми сфирот мира точек. Они способствуют образованию пяти основных парцуфим, уравновешенных и устойчивых структур в будущих сферах творения, которые занимают место сфирот в качестве проявлений Адама кадмона. После образования ими нового Адама кадмона процесс тикуна в основном завершается, но некоторые заключительные действия предоставляется совершить человеку. В этом состоит конечное назначение творения. Человек должен не только преодолеть историческое изгнание еврейского народа, но и мистическое изгнание Шхины, явившееся следствием швират га-келим. Предмет его деятельности – возвращение мира Асия в прежнее духовное состояние, полное обособление его от клипот и восстановление блаженного состояния постоянного общения творения с Богом. Согласно лурианской каббале, тикун внешних аспектов не входит в задачу человека, сфера его деятельности интроспективна и в иерархическом порядке творения занимает низшее положение. Если человек будет следовать своему призванию, то будут возбуждены маин нуквин, и тикун внешних миров завершится верхним светом, сокрытым в парцуф атик, и долженствующим обнаружится только в мессианские времена. Главное средство достижения тикуна человеком заключается в приобщении к святости через Тору и молитву. Каждое деяние воздействует на внутреннюю структуру миров, и это влияние тем значительнее, чем осознаннее поступает человек.
Тиферет (ивр. «Красота») или Рахамим (ивр. «Милосердие») – одна из трёх средних сфирот, образующих духовную сферу космического древа.
Тмура (ивр. «замена») – один из методов мистической экзегезы, заключающийся в перестановке букв в соответствии с определёнными правилами.
Тора (ивр. «Учение») – в основе каббалистического представления о Торе лежит идея соответствия между Творением и Откровением, согласно которому Тора, являясь одновременно описанием образа жизни и инструментом исправления миров, заключает в себе следующие аспекты: 1) полное мистическое Имя Бога; 2) живой организм; 3) Божественную речь с безграничным богатством значений, которое не может исчерпать никакая конечная человеческая речь.
Тора – великое Имя Бога. Она содержит Божественные потенции и заключает в себе всеобщность сокрытых законов творения. В своём предсуществовании она служит средством творения. Она воспроизводит процесс эманации, посредством которого сами сфирот и их индивидуальные аспекты выделялись из субстанции Эйн-Соф. Между сутью Торы и сутью Эйн-Соф нет различия. В своём первоначальном сокрытом состоянии она называется Тора кдума; затем она развивается в две манифестации: Тора ше-би-хтав (ивр. «письменная Тора») и Тора ше-бе-аль-пе (ивр. «устная Тора»). После этого она материализуется и приспособляется к нуждам человека.
Подобно человеческому организму, Тора состоит из различных членов. Её можно сравнить с Древом жизни. Субстанция всех её членов одна и та же. Имеется Тора различных миров – ацилут, брия, йецира, асия; каждая из них отражает определённую структуру определённой фазы творения. Тора раскрывает различные аспекты в различные шмитот (см. Шмита).
Содержание Торы имеет неисчерпаемый смысл, который раскрывается по-разному на различных уровнях и в соответствии со способностью восприятия различных людей. Имеется семьдесят «ликов» Торы. Существуют четыре формы интерпретации Торы: буквальная (пшат), аллегорическая (ремез), гомилетическая (драш) и мистическая (сод). Согласно лурианскому учению, имеется 600 тысяч видов чтения Торы, по числу сынов Израиля, стоявших у горы Синай. В будущем Тора станет чисто духовной. Появятся новые конфигурации букв с совершенно новыми значениями.
Хашмаль (ивр. «сияние») – один из объектов видения Иезекииля (1:22).
Хахам лев (ивр. «мудрый сердцем», см. Ис. 28:3) – одно из обозначений каббалиста.
Хесед (ивр. «милосердие») или Гдула (ивр. «величие») – одна из трёх средних сфирот, образующих духовную сферу космического древа.
Хейхалот (ивр. «дворцы, покои» или «чертоги») – одно из основных понятий ранней еврейской мистики, от которого происходит название целого направления её источников – «Литературы Покоев». Хейхалот, знаменующие собой определённые вехи в духовном странствии визионера к Престолу Славы, подразделяются на семь чертогов или храмов, соответствующих семи небосводам. В лурианской каббале хейхалот – дворцы света – являются системой, параллельной сфирот, и присутствуют в каждом из миров.
Хохма (ивр. «мудрость») – одна из трёх верхних сфирот, образующих сферу интеллекта космического древа.
Хохма пнимит (ивр. «внутренняя мудрость») – обозначение каббалы в школах Прованса и Италии.
Хохмат га-церуф (ивр. «наука комбинирования») – искусство комбинирования

букв.
Хохмат га-эмет (ивр. «наука истины») – одно из обозначений каббалы.
Хохмат га-шимуш (ивр. «наука использования [имён]») – обозначение практической каббалы до появления термина каббала маасит.
Цадик (ивр. «праведник»), или Йесод (ивр. «основание») – одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.
Целем (ивр. «образ») – принцип индивидуальности, присущий каждому человеческому существу, уникальная духовная конфигурация или сущность. Нешама и нефеш, имея духовную природу, не могут установить прямой связи с телом, и целем выполняет роль «катализатора» их взаимодействия. Целем – также и одеяние, в которое душа облекалась до нисхождения в низший мир и в которое она снова облечётся после смерти человека. В земных скитаниях человека целем сокрыт его психофизическим укладом и доступен только восприятию каббалиста. В отличие от души, целем растёт и развивается в соответствии с биологическими процессами, которым подвержен его обладатель. Целем – хранилище лет, которые человеку дано прожить, и он отходит от души с приближением смерти. В нём также видят одеяние души, сотканное из добрых дел человека, которое защищает и покрывает его после смерти. Идея целем, по-видимому, сформировалась под влиянием идеи эфирного тела у неоплатоников и персидских теологов. Зогар связывает понятия целем и цель (ивр. «тень»), считая последнюю проявлением внутреннего образа человека. Согласно лурианской каббале, каждый из трёх видов души – нефеш, руах, нешама – обладает собственным целемом, который даёт им возможность функционировать в человеческом теле. Без целема душа сожгла бы тело своим неумолимым светом.
Цимцум (ивр. «сжатие») – процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создаётся мир. Термин впервые встречается в раннем фрагменте, относящемся к тому же кругу сочинений, что и «Сефер га-ийун». Наиболее полное выражение идея цимцума нашла в лурианской каббале. Своеобразие лурианской интерпретации состоит в том, что первым актом Эйн-Соф признаются в ней не откровение и эманация, а, напротив, сокрытие и самоограничение. Если авторы мидрашей интерпретировали цимцум как сосредоточение Бога в одном месте, то каббалисты предполагают удаление Его от некоей точки. До цимцума все Божественные силы были сосредоточены в бесконечном Божественном Я, между ними существовало равновесие и отсутствовало какое бы то ни было разделение. С началом творения корни Суда, до того сокрытые в Эйн-Соф, были собраны в одном месте, которое покинула сила Милосердия. Сила Суда осталась в предвечном пространстве, где она перемешалась с иными потоками света Эйн-Соф (см. Ршиму). В эту зачаточную смесь из предвечного пространства нисходит буква йуд, первая буква Тетраграмматона, которая содержит кав га-мида (ивр. «космическую меру»), то есть силу формообразования и организации. Эта сила есть проявление рахамим (ивр. «милосердие»). Т.о., субъект и объект процесса творения происходят от Бога, однако в процессе цимцума они дифференцируются. Образуются келим (ивр. «сосуды»).
В представлении Виталя в пустоту, образовавшуюся в центре Эйн-Соф в результате цимцума, эманируется луч света, который затем заполняет освободившееся пространство десятью сфирот. Поскольку Ор Эйн-Соф равномерно устраняется во все стороны, возникающая пустота имеет круговую или сфероидальную структуру. Поэтому свет, попадающий в эту пустоту, изначально имеет два аспекта – концентрический круговой и линейный. Прямолинейная структура – это Адам кадмон ле-холь га-кду-мим (ивр. «предвечный человек, предшествующий всем предвечным [творениям]»). Круг и линия суть два направления, по которым развивается всякая сотворённая вещь. Первичное движение в творении – это восхождение Эйн-Соф в глубины Себя и частичное нисхождение в пространство, образованное в результате цимцума. Универсальный процесс осуществляется посредством поступательно-возвратного движения.
По мнению Саруга, цимцум не является первым актом творения: ему предшествовал ещё более глубинный процесс в самом Эйн-Соф, приведший к образованию «предвечной Торы». С XVII века мнения каббалистов по вопросу о том, следует ли понимать цимцум буквально или символически, разделились.
Цинорот (ивр. «каналы») – один из двух символических способов выражения идеи взаимодействия сфирот. Каждая сфира излучает свой свет на другую, причём поверхность одной сфиры обращается к поверхности другой и между ними образуется цинор («канал»). Прекращение притока света от нижней сфиры к верхней называется «разрушением каналов» (швират га-цинорот) – идея, которая связана с грехопадением Адама. Разрушение каналов имеет роковые последствия для человечества.
Црор га-хаим (ивр. «узел жизни») – в ранней каббале обозначение места «вечной жизни», сокровищницы, расположенной под Престолом Славы, в которой навечно «завязаны» души праведников. В более поздней каббале название одной

из сфирот, куда душа попадает, переправившись через огненную реку Динур.
Швират га-келим (ивр. «разбиение сосудов») — космическая катастрофа, последовавшая после превращения сфирот в Адама кадмона. От его главы хлынули мощные потоки света, низвергавшиеся в самых различных конфигурациях, каждая из которых имеет особое имя. Три верхних сфирот выдержали давление света, но после того, как он хлынул единым потоком в последующие шесть сфирот, отдельные келим начали разбиваться один за другим. Осколки их рассеялись и упали. Сосуд последней сфиры — Малхут — только треснул. Часть света, заключавшаяся в сосудах, вернулась к своему источнику, а остальной свет низвергся вместе с сосудами, и от их осколков получили свою субстанцию клипот, тёмные силы ситра ахра. Осколки служат также источником образования грубой материи. Неодолимое давление света в сосудах побудило каждую ступень мира сдвинуться с предназначенного ей места, весь мировой процесс изменил свою последовательность и характер. Швират га-ке-лим отождествляется со «смертью предвечных царей». Этот процесс, однако, не хаотичен, но подчинён определённым внутренним законам. Разбившиеся сосуды восстановились посредством тикуна, но их осколки не подверглись восстановлению.
Школа Лурии объясняла космическую катастрофу различными причинами: слабостью и распылённостью структуры «мира точек»; тем, что первые эманации целиком распространялись по кругу; тем, что от Адама кадмона исходили только «ветви точек», тогда как «корни» продолжали оставаться в нём, вследствие чего первые не смогли выдержать давления света; тем, что корни сфиры Дин и клипот всегда присутствовали в эманации, чем объясняется ненадёжность структуры мира. Саруг считал швират га-келим закономерным этапом в развитии творения и уподоблял «мир точек» полю, засеянному семенами, которые не могут дать плода, пока не лопнут и не сгниют.
Шиур кома (ивр. «размеры тела») — одно из ранних направлений мистического учения эпохи танаев. Основывается на описании тела Возлюбленного в Песни Песней (5:11–16) и является частью эзотерической интерпретации этой книги. Также обозначение антропоморфной символики в описаниях видений Бога, включающих образы различных светящихся тел колоссальных размеров.
Шмита (ивр. «субботний год») — космический цикл продолжительностью в 6 тысяч лет, связанный с одной из семи нижних сфирот. На седьмое тысячелетие силы сфиры перестают действовать и мир возвращается к хаосу. Он реактивируется действием следующей сфиры и жизнедеятелен в продолжение нового цикла. После исчерпания всех циклов через пятьдесят тысяч лет наступает Великий юбилей, когда не только все нижние миры, но и сами семь сфирот вновь интегрируются сфирой Бина. Восприятие Торы в каждом цикле разное. Основные положения доктрины шмитот были изложены в трактате «Сефер га-тмуна», составленном каббалистами геронской школы около 1250 года.
Шемот (ивр. «имена») — одно из обозначений сфирот в Зогаре.
Шореш гадоль (ивр. «великий корень») — согласно учению Лурии о душе, полный парцуф, который образует каждый из 613 (по числу предписаний Торы) членов души Адама, обнимающей все миры и предназначенной вознести и восстановить в прежнем положении все искры святости, заключённые в клипот. Каждый шореш гадоль заключает в себе 613 или (по другой версии) 600 тысяч «малых корней».
Шореш катан (ивр. «малый корень») — один из 613 членов души Адама или её «великого корня». В свою очередь, заключает в себе 600 тысяч искр индивидуальных душ, которые могут продолжать дробиться на более мелкие части, каждая из которых образует замкнутую структуру кома (ивр. «тело», «рост»).
Шхина (ивр. «[Божественное] присутствие») — основные элементы каббалистической концепции Шхины можно обнаружить уже в старейшем каббалистическом трактате «Сефер га-багир», в котором Шхина или Малхут описывается как дочь, княгиня мира Божественных сфирот, десятая или последняя сфира в иерархии. Представляет женский принцип, тогда как Тиферет (шестая сфира) и Йесод (девятая сфира) представляют мужской принцип. В Шхине представлены все элементы и характеристики других сфирот. Главное назначение мира сфирот (и духовной жизни в целом) заключается в восстановлении единства Бога, мужского и женского принципов посредством религиозных деяний народа Израиля. Шхина — Божественная сила, ближе всего лежащая к сотворённому миру, источником которого она служит, а также Божественный прообраз духовной общины Израиля, кнесет Исраэль. Через неё проходит Божественный свет, существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле. Сфира Малхут, находящаяся под влиянием Шхины, в сущностном плане не обладает ни одним самостоятельным качеством, но служит инструментом для проявления качеств всех вышестоящих сфирот, подобно зеркалу, в котором отражаются всевозможные образы окружающей его реальности. Изгнание Шхины — результат космической катастрофы и

грехопадения Адама (лурианская школа). Освобождение Шхины из изгнания и воссоединение её с Всевышним — главная цель процесса тикуна.
Эйн-Соф (ивр. «Бесконечное») — название, данное в Каббале трансцендентному Божеству в Его чистой сущности. Это недоступный познанию Бог в Себе, вне связи с сотворённым миром. Так как каждое имя, которым называют Бога, относится к одной из Его характеристик или атрибутов, посредством которых Он открывается своим творениям или которые они приписывают Ему, не существует имени или определения для обозначения Бога с точки зрения Его собственной сущности. Поэтому, желая быть точными, каббалисты воздерживаются от употребления таких содержащихся в Письменной и Устной Торе имён, как Элоким, Шем Га-вайа (тетраграмматон), «Святой, да будет Он благословен» и т. д. В них идёт речь только о манифестациях Бога, а не о Его внутренней сущности. Выражение Эйн-Соф, по-видимому, возникло после 1200 года в кругу Ицхака Слепого и его учеников, в особенности р. Азриэля из Героны, затем появляется в Зогаре, «Маарехет га-Элокут» и других, современных им произведениях. Некоторые каббалисты также обозначали так первый продукт эманации, сфиру Кетер, вследствие её полной сокрытости. Вначале, однако, термин применялся для разграничения Абсолюта и эманированных им сфирот. С определённым артиклем термин стал употребляться лишь после 1300 года, когда он получает широкое распространение.
Элоким — одно из обозначений Бога-Творца.
Эмет, эмуна, хохма (ивр. «истина», «вера», «мудрость») — обозначение эзотерической истины, принятое каббалистами в XVII веке.
Ямим Элионим (ивр. «высшие дни»), или Йемей кедем (ивр. «предвечные дни») — обозначение сфирот в Зогаре.

Комментарии

1

G. Scholem, “Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik”, Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 69 (1925): 13—30; 95-110; 371.

2

E. von Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie (Berlin, 1919-31); L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, тт. I-IV (Лондон, 1923 и далее).

3

M. A. Atwood, A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery (Лондон, 1850; новое изд. Белфаст, 1918); E. A. Hitchcock, Remarks upon Alchemy and the Alchemists (Бостон, 1857); H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Вена, 1914), пер. S. E. Jelliffe как Problems of Mysticism and Its Symbolism (Нью-Йорк, 1917).

4

C. G. Jung, Psychology and Alchemy, Collected Works, пер. R. F. C. Hull (Нью-Йорк, 1953 и далее), т. XII; “Psychology of Transference,” в Practice of Psychotherapy, Collected Works, т. XVI, с объяснениями из области алхимической иконографии; Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy, Collected Works, т. XIV. См. также A. Faivre, “Mystische Achelmie und geistige Hermeneutik”, Eranos Yearbook 42 (1973), с. 323-56.

5

Инверсия этих взаимоотношений у Элифаса Леви, в рамках которой алхимия становится лишь «дочерью каббалы», не имеет никакой ценности; см. его The Key to the Great Mysteries, пер. А. Кроули (Лондон, 1959), с. 141.

6

Jeschurun: Zeitschrift fur die Wissenschaft des Judenthums 9 (1878): 85.

7

M. Steinschneider, “Pseudo-Juden und zweifelhafte Autoren”, Monatsschrift

fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 38 (1894): 42.

8

M. Steinschneider, Die hebraischen Ubersetzungen des Mittelalters (Берлин, 1893), с. 273. С тех пор появились три ценных статьи об алхимии: M. Gaster, в Jewish Encyclopedia (New York, 1901-6), т. I, pp. 328-32; B. Suler, в немецкой Encyclop?dia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart (Берлин, 1928-34), т. II, кол. 137-59; а также B. Suler в пересмотренной английской Encyclop?dia Judaica (Иерусалим-Нью-Йорк, 1971-72), т. II, кол. 542-49.

9

О Марии Еврейке см. Lippmann, op. cit., с. 46. Липпман заявляет, что она несомненно была еврейкой, так как ей приписывается следующее высказывание: «Не прикасайся [к философскому камню руками]: ты не нашего племени, не из лона Авраамова». Конечно, это ничего не доказывает, так как может являться частью обычной псевдоэпиграфии. Выступление Р. Айслера в защиту многих подобных фальшивок лишено оснований; см. R. Eisler, “Zur Terminologie der judischen Alchemie”, Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 69 (1925): 367.

10

J. Ruska, Tabula Smaragdina (Гейдельберг, 1926), с. 41. Руска также цитирует арабский источник, в котором Зосима именуется просто «евреем». Пристрастие многие алхимиков к еврейским псевдоэпиграфическим авторитетам ещё не доказывает, как иногда утверждается, что евреи играли важную роль в древней алхимии.

11

В XIII в. Питер Корнуольский цитирует следующий отрывок из утраченной книги Петра Альфонси: «Est quidem liber apud Judeos de quo Petrus Alphonsi in libro suo quem appellavit Humanum proficuum locquitur discipulo suo querenti ab eo que essent nomina angelorum que invocata valerent ad mutandum ea que ex elementis fiunt in alia et metalla in alia, ita dicens: Hoc facillime potes scire si librum quem secreta secretorum appellant valeas invenire, quem sapientes Judei dicunt Seth filio Adam Rasielem angelum revelasse, atque angelorum nomina et dei precipua scripta esse». См. R. W. Hunt, “The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew”, в Studies in Medieval History Presented to F. M. Powicke (Оксфорд, 1948), с. 151.

12

В Sefer ha-Kuzari III, с. 23 и 53. Под «пневматиками» Иегуда Галеви понимает магов, которые пытались завладеть пневмой звёзд и писали наставления по этому поводу. Пневматической науке посвящена целая литература, напр. Sefer ha-Tamar, которую я опубликовал на иврите (Иерусалим, 1926) и перевёл на немецкий (Ганновер, 1927). Арабский оригинал её не сохранился. До сих пор эта книга остаётся одним из самых загадочных текстов оккультной арабской литературы; см. S. Pines, “Le Sefer ha Tamar et les Miggidim des Kabbalistes”, в Hommage ? Georges Vajda (Лувен, 1980), с. 333-69.

13

См. Альбо в Sefer ha-Ikkarim 1, 8. В Сев. Африке примерно в то же время (начало XV в.) Шимон бен Цемах Дуран, который проявлял интерес к наукам, вёл полемику с алхимиками в своём выдающемся философском труде. См. его Magen Avot (Ливорно, 1785).

14

Bahya ibn Paquda, The Book of Direction to the Duties of the Heart, пер. M. Mansoor (Оксфорт-Портленд, Ор. 2004), с. 223-24. Около 1300 г., в своих поучениях о Пятикнижии, Derashot al ha-Torah (Краков, 1573), л. 14d, Йошуа ибн Шуайб цитировал иную версию текста Пакуды, где благочестивый мудрец говорит, что «упование на [или приверженность] Господу есть истинная

алхимия». Мне не удалось найти источник этой цитаты, и я предполагаю, что она была искажена или запомнилась с искажениями.

15

M. Steinschneider в Jeschurun 9 (1878): 84; E. Wiedemann, “Zur Alchemie bei den Arabern”, Journal fur praktische Chemie 76 (1907): 113. Видеман, безусловно, не понял этимологию и в результате перевёл как «ибо она благосклонней Бога». Штайншнайдер также не понял значение этимологии.

16

Согласно респонсе Шмарии бен Эльханана из Аль-Кайравана (Кайруана); см. S. Assaf, Responsa Geonica (Иерусалим, 1942, ивр.), с. 115.

17

См. M. Berthelot, La Chimie au moyen age (Париж, 1893), т. I, с. 249, и поправку в Orientalische Literatur-Zeitung (1928), кол. 665.

18

См. M. Steinschneider, Zur pseudoepigraphischen Literatur (Берлин, 1862), с. 26-27, и Die Hebraischen Ubersetzungen, op. cit., с. 765 и 922. Более подробная версия этого текста, концовка которого неясна, может содержаться в ивритском манускрипте, хранящемся в Бодлианской библиотеке в Оксфорде (Neubauer-Cowley 2, с. 194, № 2779). Текст также включает рецепт изготовления философского камня (л. 20а).

19

О латинском cortex в значении «папирус» см. R. Eisler, “Zur Terminologie der judischen Alchemie”, Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 70 (1926): 194. Автор верит в эту историю; мой ответ см. там же, 202.

20

Eugenius Philalethes, Magia Adamica (Лондон, 1650), перепечатано в Thomas Vaughan, Magical Writings, ред. A. E. Waite (Лондон, 1888), с. 113, где данный рассказ приводится в подробностях.

21

См. C. A. Nallino, “Abu Aflah arabo siracusano o saragozzano?” Rivista dei studii orientali 13 (1931-32): 165-71.

22

Теперь в Британском музее, ms. Gaster 19, л. 3-22, в полном виде. Около половины текста также содержится в ms. Or. 3659 (Margoliouth 1104) в Британском музее, а несколько фрагментов — в антологии Йоханана Алеманно (ms. Oxford, Cowley 2234). Я опубликовал отрывки из этой книги в ивритском издании Sefer ha-Tamar (с. 39-50).

23

Автор жалуется, что среди учёных можно чаще столкнуться с дурными манерами и обманом, чем в окружении глупцов, ибо некоторые обращают свою мудрость к шарлатанству и изготовлению золота, «что они именуют “великим искусством”, но в чём никогда не преуспеют, ибо это невозможно». См. Steinschneider, Jeschurun 9 (1878): 85.

24

В Kirjath Sepher X (1934), с. 498-515, я привожу библиографию подобных «номенклатур сфирот», как называет их Штайншнайдер в своих работах.

25

Первым ивритским автором, указавшим на разницу между каббалистами и

«познавшими природу» в отношении оценки золота и серебра был «рационалистический» каббалист Яаков Эмден (1697-1776); см. статью о zahab (золоте) в его лексиконе каббалистических символов, Zizim u-Ferahim (Альтона, 1768). Об этом упоминается в S. Rubin, Heidentum und Kabbala (Вена, 1893), с. 89.

26

Цитирую согласно моему немецкому переводу книги (Лейпциг, 1923; переизд. Дармштадт, 1970).

27

Я подробно рассматриваю Bahir в главе второй Origins of the Kabbalah (Принстон, 1990).

28

Подобные тексты можно найти, к примеру, в mss. Vatican Hebr. 375, л. 53-55 (итальянского происхождения), и Munich, Hebr. 214, л. 33b (испанского происхождения).

29

Далее Zohar передаётся фонетически близким «Зоар» вместо таких вариантов, как «Зогар», «Зоhар» и т. п. (Здесь и далее подстраничные прим. перев.).

30

Таков порядок в высшем мире, мире божественных сфирот. Агг. 2:8 является также ключевым стихом в Bahir в плане символики золота и серебра. В ивритском ms. Hamburg 252 (Steinschneider 24), л. 23b, этим стихом завершается испанский еврейский алхимический рецепт.

31

См. Sefer ha-Temunah по поводу буквы ? (shin) (Лемберг, 1892), л.. 22a-b и 62a-b: «Что запрещено в одном, разрешено в другом».

32

Sefer ha-Peli’ah (Корец, 1784), л. 16c.

33

Иную попытку объяснить главенствующее положение золота можно найти у Нафтали бен Яакова Эльханана Бахараха в Emek ha-Melekh (Амстердам, 1648, л. 28d-29a): серебро является такой тонкой субстанцией, что духовно доступно лишь немногим, и оттого люди чаще всего устремляются к более плотному и твёрдому, грубому золоту. Другое объяснение даёт Шнеур Залман из Ляд, один из лидеров хасидского движения «Хабад»: серебро есть лишь одно Милосердие, в то время как золото представляет собой изобилие Милосердия и потому ценится выше серебра.

34

См. Zohar 2.236b. Представление о металлах, «растущих» подобно кустам и деревьям, соответствует не только александрийским идеям (к примеру, в Silberer, op. cit., с. 75), но также построениям, подобным теориям арабского алхимика XII в., чьи сочинения были переведены на латинский под именем Артефия. По Артефию, растения произрастают в воде или на земле, металлы же ведут происхождение от серы и ртути. Солнечный жар проникает в землю и объединяется с этими элементами, отчего возникает золото (Encyclopedia Judaica, т. II, кол. 544). Здесь (кол. 547) утверждается, что Артефий был не арабом, а крещёным евреем, что, вероятно, не соответствует действительности. Об Артефии см. также Waite, The Secret Tradition of Alchemy (London, 1926), с. 111-12.

35

См. Jeschurun 9: 85.

36

ЛАПИДАРИИ (н.-лат.). Средне-вековые сборники с описанием различн. замечательных камней, особенно драгоценных.

37

Любопытен также пассаж в Zohar 2.188a, где по поводу известий о языческом поклонении солнцу говорится, что эти солнцепоклонники, благодаря древним традициям, могут получать от солнца знания о местоположении залежей золота и серебра. В тексте приводятся дополнительные подробности.

38

Оба отрывка содержатся в Sheqel ha-Kodesh (Лондон, 1911), с. 118-22, и в длинном фрагменте из неидентифицированного пока текста Моше де Леона в ms. Munich Hebr. 47, л. 366ff. и 386ff.; см. G. Scholem, “Eine unbekannte mystische Schrift des Mose de Leon”, Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 71 (1927): 109-23. Алхимический характер этого отрывка упомянут в R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (Munich, 1910), т. II, с. 452 и ранее в I. Stern, Ben-Chananja III (1860), с. 178; согласно автору, «в описаниях металлов проглядывает алхимия».

39

Данная схема была разработана Аристотелем (в De generatione et corruptione II, 1-3), который недвусмысленно заявляет, что эти четыре качества влияют на формирование металлов. На это указано в A. Jellinek, Beitrage zur Geschichte der Kabbala (Лейпциг, 1852), с. 38. Автор «Зоара» не обязательно пользовался переводом Аристотеля, выполненным Моше ибн Тиббоном и завершённым в 1250 г.; он легко мог воспользоваться тем или иным средневековым источником, так как во многих из них повторялась эта мысль Аристотеля.

40

Ни Липпман, ни Руска ни о чём подобном в своих работах не упоминают. Каббалистическое соотнесение золота и севера в остальном чуждо алхимическому символизму и происходит из Иов 37:22: «От севера облацы златозарни» (В синодальном пер. неточно: «Светлая погода приходит от севера»; буквально же – «С севера замерцает золото».).

41

Старое талмудическо-греческое слово kassitra (??????????). «Зоар» даёт следующее объяснение: «что есть низшая [буквально, «меньшая»] медь». Моше де Леон также пишет, вовсе не упоминая старое понятие, только о nekhoshet takhton (op. cit., с. 122): «низший вид меди». О латуни он пишет (op. cit.): «жёлтая медь, металл земли». Источник первого из этих синонимов – 1 Ездр. 8:27. Наименование широко применялось для латуни, также в Средние века; см. Lippmann, op. cit., с. 571ff. «Зоар» определяет этот металл как жёлтую окалину, напоминающую по виду золото. Перевод этого отрывка в J. de Pauly, Sepher-ha-Zohar: Le livre de la splendeur (Париж, 1908), т. III, с. 121 полон ошибок. Его замечание в т. IV, с. 279, где он находит в этой алхимической космологии «Святую Троицу», проливает достаточный свет на качество перевода. Подобно тому, как латунь считалась окалиной или шлаком меди, олово в другом месте названо отбросами серебра (в продолжение рассуждений о физиогномике, Zohar Hadash, л. 33d). Здесь описывается мистическая трансформация Адама в Авраама, в ходе которой серебро «производит отбросы, внешне проявляющиеся как олово». Это повторено в обзоре физиогномики в Tiqqunei ha-Zohar, № 70, л. 128b. В Raaya Meheimna, написанном тем же автором, что и Tiqqunim, об олове говорится как о «грязи» или окалине, образующейся во время выплавки серебра.

42

Здесь применяется ивритский термин ha-yodim ba-melakhah. В ивритском переводе Emek ha-Melekh, алхимики также называются ba‘alei melakhah (ремесленники). Д. Хвольсон в Die Ssabier und der Ssabismus (С. – Петербург, 1856), с. 660, не называя источника, упоминает об этом выражении

наряду с ba‘alei omanut (художники) в качестве технического термина, который использовали евреи Испании для обозначения алхимиков. Отдельный этап алхимической работы именуется pe‘ulah (действие); Великое Делание, однако, обозначается как melakhah (работа, ремесло), так что, к примеру, в начале Emek ha-Melekh «начало Великого Делания» передаётся на иврите как pe‘ulah ha melakhah. Термин melakhah, в подобном смысле, известен в XVI в., см. Moses Cordovero, Pardes Rimmonim (Краков, 1592), л. 72b и комментарий Шимона Лави к «Зоару», Ketem Paz (Ливорно, 1795), л. 445a. Я долго считал, что известная магическая книга Des Juden Abraham von Worms Buch der wahren Praktik in der uralten gottlichen Magie – переведённая и на немецкий, и на английский (с французского) якобы с ивритского манускрипта 1387 г. и предположительно напечатанная в Кёльне в 1725 г. (более вероятно, в 1800 г.) – имеет еврейское происхождение; см. G. Scholem, “Alchemie und Kabbala,” с. 95, и Bibliographia Kabbalistica (1927), с. 2. Я изменил своё мнение, когда обнаружил влияние сочинений Пико делла Мирандолы и его сопоставления каббалы и магии не только в заглавии, но и в тексте самой книги. На самом деле, книга эта была написана в XVI в. нееврем, который на удивление хорошо владел ивритом. Этот автор также пользуется термином melakhah для обозначения алхимии (IV, 7), но исключительно в немецком переводе! Данная книга получила широкое распространение в оккультных кругах в английской версии, как The Book of Secret Magic by Abra-Melin the Mage, as Delivered by Abraham the Jew unto his Son Lamech, A. D. 1458, пер. S. L. Mathers (Лондон, 1898). Матерс не знал о существовании сохранившегося во многих рукописях немецкого текста, фрагменты которого восходят к XVI в.

43

Данный термин был известен автору Esh Mezaref (XVII в.).

44

Первичная материя (лат.).

45

Предлагаемая Уэйтом интерпретация в The Secret Tradition in Alchemy, с. 390 (в качестве сфирот Нецах и Ход), как и большая часть книги, ошибочна.

46

Каббалист Йосеф из Хамадана (Персия), живший в Испании около 1500 г., использовал этот отрывок из «Зоара» в своём труде о Скинии, MS British Museum (Margoliouth 464), л. 31b, и связал его с восьмью облачениями первосвященника. Восемь металлов происходят от восьми облачений Господа, соответствующих облачениям первосвященника. Однако, автор насчитывает лишь семь металлов, как и «Зоар»; при этом, для обозначения латуни и олова он пользуется перифразами в духе «другой [низший?] вид золота» (см. прим. 39) and «полированная медь» (из 2 Пар. 4:16). Другую схему соответствий между металлами и сторонами света даёт Ицхак бен Шмуэль из Акры, Me’irat Enayim, MS Munich Hebr. 17, fol. 27b. Ещё один вариант приводит анонимный автор Ma’arekhet ha-Elohut (Мантуя, 1558), л. 223a.

47

То же в мидраше касательно Песн. 3:17 и в Ba-Midbar rabba, разд. 12.

48

См. Steinschneider, Hebraische Ubersetzungen, с. 245-59, и M. Gaster, Studies and Texts (Лондон, 1925), т. II, с. 742-813.

49

В «Зоаре», двадцать отсылок к этой «Книге Адама» не отличаются последовательностью. Неясно, соответствует ли данный отрывок действительной цитате. По большинству цитаты беззастенчиво вымышлены, в особенности те, что имеют отношение к каббалистической молитвенной мистике.

50

Под «первым избавителем» или Мессией обычно понимается Моисей, в то время

как упоминание Давида намекает на каббалистическую символику. Соотнесение Давида с луной является частью нерушимой основы каббалистического символизма и вошло в его сокровищницу символов в виде последней сфиры, Малхут, называемой «царством» (Давида или Бога).

51

Названия этих разновидностей золота в Библии в основном связаны с географическими местами их происхождения. «Закрытое золото» взято из 3 Цар. 6:20 (В неверных церковнославянском и русском переводах «чистое золото», «злато чистое», в оригинале – sagur, «закрытое».), где термин на самом деле означает расплющенное, плоское (сусальное) золото. Талмуд поясняет это следующим образом: когда продаётся такое золото, всё прочие лавки закрываются. См. также прим. 59.

52

Этот вид золота упоминается в 3 Цар. 10:18; он использовался для позолоты престола Соломона.

53

Tiqqunim, № 17, л. 123b.

54

Исходный текст сильно повреждён. Я читаю we-’ist’laq под знаком вопроса, как если бы было написано we-’eikh ’ist’laq; но возможно, что следует просто читать «серебро» вместо «золото» и в таком случае переводить как: «и серебро ставится выше золота».

55

Be’orakh stim, весьма распространённое выражение в «Зоаре», указывает на усвоение этой концепции.

56

Цвето-мистическая медитация, следующая далее, описывает различные состояния мистического золота в человеческой душе. Тот факт, что она доставила немало трудностей комментаторам «Зоара», косвенно свидетельствует, что мистическая интерпретация и применение алхимических символов (что однозначно присутствует в тексте) были чуждыми для более поздних авторов, особенно авторов XVI-XVII вв. В Sha’ar ha-Razim, написанном между 1280 и 1290 гг. в Толедо Тодросом бен Йосефом ха-Леви Абулафией (MS Munich Hebr. 209, л. 53b) имеется взаимосвязанное поучение о золоте и серебре; золото здесь соотнесено с высшими сфирот – Бина или даже Хохма. В этой книге частью использован «Зоар».

57

Страх и любовь являются высшими состояниями души по отношению к Богу; каббалисты связывают этот высший страх Господень со сфирой Бина, которая стоит над Хесед, сфирой любви. В печатных ивритских текстах опущен предлог родительного падежа.

58

Gavan (цвет) может быть понят здесь (что часто встречается в «Зоаре») в значении сущности, состояния или качества. Означает это следующее: золото, соотнесённое с состоянием Строгости – классический символизм каббалы – не является высшим, мистическим золотом; последнее соответствует высшей стадии, достигаемой путём медитации, а именно «страху Господню». Такое толкование ранга истинного золота по отношению к серебру объясняется тем, что в испанской каббале «Зоара» и сочинениях Моше де Леона указанная высшая стадия была соотнесена со сфирой Бина, выше уровня которой нельзя подняться путём медитации (в ивритской терминологии Моше де Леона hitbonenut, созерцание), в то время как любовь была соотнесена со следующей в нисходящем порядке сферой, Хесед.

59

Здесь может быть задействована идея simkhah shel mitzvah, радости, доставляемой исполнением заповедей.

60

Использование глагола ithaddar в значении «становиться» часто встречается в «Зоаре» и согласуется со средневековым употреблением.

61

«И потому» объясняется только тем, что следует далее. Это означает: человек сотворён из семи основных частей (см. в Bahir, ч. 55, 114, и 116, также часто в «Зоаре»), которые соответствуют семи сфирот, от Бина до Йесод – здесь, как и в следующих, выпущенных нами строках, цвет виссона становится цветовым символом Йесод – или семи стадиям, которые может пройти человек в своих медитациях. В исходном, гармоническом состоянии, в теле первозданного человека или макроантропоса, всё золотое – хотя золото это имеет более или менее низкую ценность. Люди, систематически восстанавливающие в себе исходную форму человека, трансформируют свою душу в золото – представленное в соответствующих областях «медью», «серебром» и т. д. – если сумеют достичь высшей стадии, головы, то есть области Бина, названной выше «страхом Господним». Только после этого, согласно мистической концепции, все части займут своё подобающее место.

62

Очевидно, Моше де Леон имел в виду этот отрывок из «Зоара», когда писал в Sheqel ha-Kodesh (с. 46): «Они [мудрецы, т. е. мудрецы «Зоара», чьё учение Моше де Леон пропагандировал в своих ивритских сочинениях в качестве древней мишнаической мудрости] говорят, что самый ценных из всех видов золота есть золото закрытое, ибо это золото сокрыто от глаз и обычно от всех».

63

Речь идёт не о натуральных металлах, как явствует из концовки. Весь отрывок даёт хорошее представление о трудностях перевода и истолкования сугубо каббалистических частей «Зоара».

64

Silberer, op. cit., с. 190; Lippmann, op. cit., с. 79-81.

65

См. J. Ruska, Turba Philosophorum (Берлин, 1931), с. 241.

66

Существует множество подобных формул. Вероятно, наиболее знаменитую из них, «Природа радуется природе, природа превосходит природу, природа покоряет природу» также цитирует каббалист Йосеф Гикатилла, современник «Зоара», в комментарии к пасхальной Агаде, Perush Haggadah shel Pesah (Венеция, 1602), с. 16 иерусалимского издания (ошибочно приписанного Шломо ибн Адрету).

67

Исследования по Turba подверглись полному пересмотру в работе Руски и в M. Plessner, Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Uberlieferung (Висбаден, 1975).

68

См. A. E. Waite, The Doctrine and Literature of the Kabbalah (Лондон, 1902), с. 460. Зоарическое использование слова idra было подробно рассмотрено И. Либесом в его диссертации, “Studies on the Lexicography of the Zohar” (Иерусалим, 1977, ивр.).

69

Zohar 1.48a, 1.52a, 1.62b, 1.73a, 1.109b, 1.118b, 1.161b, 1.193a, 1.228a, 2.24b, 2.104a, 2.148b, 2.149b, 2.203a, 2.224b, 2.236a-b, 2.275a, 3.51a, 2384b. См. также Zohar Hadash о Песни песней (Варшава, 1885; пагинация идентична иерусалимскому изданию 1953 г.), 55b, 66b.

70

Что подчёркнуто в Zohar 1.161b (Тосефта): «Самаэль, что явился из отбросов обильной силы Исаака». В другом месте (1.74b) «отбросы сурового Суда» описываются как «иное царство».

71

Исходное значение hitukhei как плавки всё ещё очевидно по таким фразам, как Zohar 2.167b: «Отбросы металлов происходят от расплавления»; см. K. Preis, “Die Medizin im Sohar”, Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 72 (1928): 170, а также статью о suspita в J. Liebes, op. cit., с. 336-38.

72

Zohar 2.224b и 2.236b. Примечательно, что помимо двух малопонятных отрывков, которые связаны, по всей видимости, с мистическими формулами (1.30a и Tiqqunim 132b), это слово всегда используется в связи с золотом. (В «Зоаре» нет suspita [Серебра]? [золота или меди]). Возможно, существовал особый термин для отбросов золота. В 1.118b нравоучительно говорится: «Там, где находится золото, не поминают об отбросах», что в данном случае связано с Исааком (Судом) и Измаилом.

73

Айслер, в Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 69 (1925): 365. Он не сумел привести свидетельства использования греческого ???????? в алхимических сочинениях.

74

См. моё замечание о статье Айслера, Там же, 371-72.

75

См. J. Levy, Worterbuch uber die Talmudim und Midrashim (Берлин, 1924), т. II, с. 370.

76

Как установлено Липпманом, op. cit., с. 379.

77

См. выше прим. 66 и 68.

78

“Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechinah”, Eranos Yearbook 21 (1952), с. 45-107; перепечатано, в исправленном виде, в On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah (Нью-Йорк, 1991).

79

Букв. «круговорот, цикл» (ивр.), в каббале — реинкарнация, переселение и постепенное очищение и возвышение душ.

80

Текст содержится в собрании Ta’am Zekenim, сост. Eliezer Ashkenazi, Raphael Kirchheim (Франкфурт, 1855), л. 66a.

81

Об этих откровениях см. мою статью в Sefunot (Ежегодник института Бен-Цви), т. XI (1977), с. 67-112 (ивр.).

82

Там же., с. 86-87.

83

См. его Avodat ha-Kodesh I, 19.

84

См. M. Gudemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden (Вена, 1888), т. III, с. 156.

85

Там же, op. cit., с. 155, а также свидетельства из старых рукописей Segulot, приведённые М. Грюнвальдом в нескольких выпусках Mitteilungen fur judische Volkskunde.

86

См. сообщение об этом: G. Eis, Ostbairische Grenzmarken: Passauer Jahrbuch 1 (1957), с. 11-16.

87

См. Splendor Solis: Alchemical Treatises of Solomon Trismosin Adept and Teacher of Paracelsus (Лондон, б. д.), с. 83.

88

F. Baer, Die Juden im christlichen Spanien (Берлин, 1936), ч. 1, т. II, с. 513.

89

«Гранатовый сад» (ивр.).

90

См. неполное издание Gallei Rezayya (Могилёв, 1812), л. 28d-29a. Предполагаемые «халдейские» источники рассказа в «Зоаре» могут быть связаны с псевдо-набатейскими источниками Sefer ha-Tamar. В обоих случаях речь идёт об изготовлении оракулов в форме птиц под влиянием астрологическо-алхимических воззрений.

91

«Чистое золото» (ивр.).

92

См. Labi, л. 298b, где содержится ещё один релевантный отрывок о тайнах цветов в соотнесении с металлами и порче железа «философами», т. е. алхимиками.

93

См. комментарий Азулая к «Зоару» Or ha-Hammah (Перемышль, 1898), т. IV, л. 47a. Примечания XIV в. в MS Paris 806, л. 97b символически связывают друг с другом луну и серебро.

94

В Sha'ar ha-Gilgulim (Иерусалим, 1912), л. 48a, Виталь упоминает траву мускателлу (араб. akhil dhabab), которая «способна осуществить алхимическое [превращение] в золото». Он утверждает, что узнал о нескольких травах от своего учителя. Подобные растения описываются и в других местах, хотя и под

иными именами и, похоже, ведут своё происхождение из арабской традиции. Авраам Шамой (Авраам Шалом Хай), собиратель фольклора восточных евреев, приводит (ок. 1870) следующий рассказ: «Когда я был молод, я хотел обучиться алхимии и её основам, т. е. как с помощью некоторых растений обращать олово и свинец в золото. И это растение называется Guldenkraut [золототысячник; лат. centaurium minus], на арабском hashishat ’al-dhabab»; см. его Nifla’im Ma’asekha (Ливорно 1881), 24b. Он цитирует отрывок из Sha’ar Ru’ah-ha-Kodesh Виталя, хотя в печатной версии его нет. Иерусалимский каббалист Хаим Йосеф Давид Азулай упоминает в своей антологии Midbar Kedemot (Ливороно, 1793), л. 98c, о растении, которое может превращать свинец в золото или серебро, «как нам рассказывают достойные доверия авторы».

95

Я видел эту рукопись весной 1932 г. в Ливорно. Она была опубликована А. З. Эшколи после Второй мировой войны по плохого качества микрофильму (Иерусалим, 1954).

96

Совершенно непонятно, почему Эшколи исключил именно этот отрывок — справедливо включённый в более ранние издания рукописи (напр. Baghdad 1886, л. 50a) — из своего издания Sefer ha-Hezyonot, хотя и цитировал его в примечании на с. 1.

97

В предисловии к первому изданию (Константинополь, 1734). По Sha’ar ha-Mizvot (Иерусалим, 1905), л. 38a и 42b видно, что Виталь обладал общими познаниями в химии.

98

Об этом сказано в самом начале его «автобиографии» (с. 1).

99

Рукопись, которая была передана на хранение в Еврейскую национальную библиотеку в Иерусалиме вместе со всем собранием Мусаева, хранилась там ещё в 1943 г., однако исчезла после возвращения её семье.
(По слухам, она была распродана по листам. Имеется неполное изд. 2007 г., а также «первое полное издание по собственноручной рукописи»: H. B. J. Vital, Sefer ha-pe ‘ulot: refu ’ot, segulot, kabalah ma ‘asit, khimiyah: nidpas la-rishonah bi-shelemut mi-‘etsem ketivat yado. [Israel], 2009. Выход его сопровождался скандалом и запретом на распространение книги со стороны ряда ультра-ортодоксальных раввинов.)

100

Длинный отрывок в Sefer ha-Likkutim (Иерусалим, 1913), л. 89b, приписываемой Виталю, но также в каббалистической компиляции Hesed le-Avraham (ок. 1630) Авраама бен Мордехая Азулая, по автографу Виталя касательно Пс. 84:7.

101

Согласно Виталю, силы четырёх «сфер» или миров каббалы (olamim) распространяются также на металлы; низший из миров, olam asiyyah (мир действия, делания), также называемый olam kelippot (мир скорлуп), соотносится с серебром, в то время как золото соотносится с olam ha-beriah (миром творения); см. Vital, Arba Me’ot Shekel Kesef (Краков, 2886), л. 9c-d. О четырёх мирах поздней каббалы см. мою книгу Kabbalah (Нью-Йорк, 1978), с. 116-22.

102

См. C. G. Jung, Mysterium Coniunctionis, с. 309f. В других местах этой книги, ртуть отчётливо соотносится с женским началом, а Меркурий имеет фаллический аспект. См. также соответствующую символику в Esh Mezaref, рассматриваемом ниже.

103

MS British Museum (Margoliouth 1047), л. 231.

104

Этот объёмистый отрывок до сих пор полностью не переведён.

105

О Дельмедиго см. A. Geiger, Biographie Josef Salomo del Medigo's (Берлин, 1840), где справедливо отмечено внутренне противоречивое отношение этого автора к каббале.

106

Автор объясняет провал данной попытки соображениями демонологического свойства; MS Gaster 1055 (ныне в Британском музее, л. 42b-43a). Со времён разрушения Хаоса в мире воцарился беспорядок и естественные взаимосвязи были искажены благодаря вмешательству демонических сил.

107

Дополнительные сведения о Яакове Катане см. в Joseph ben Naim, Sefer Malkhe Rabbanan (Иерусалим, 1931), л. 64a. Большая рукопись, описанная М. Гастером в Jewish Encyclopedia, т. I, с. 328 и далее, была создана в Марокко ок. 1600 г.

108

Мне известно об этом докладе лишь из вторых рук, а именно из весьма скудного ивритского текста об алхимии: S. Rubin, Ebben ha-Hakhamim (Вена, 1874), с. 91-92. Рубин не указывает источник; вероятно, это четвёртый или пятый выпуск Unparteische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer Земмлера (Галле, 1788), из которых я сумел найти лишь первые два.

109

G. Salmon, Archives Marocaines, т. VII (1906), с 451-62. В Die jiddische Stimme (Лондон, 1926), № 2162 рассказывается о визите к Амселему в 1926 г. Ранее эта статья была напечатана в нью-йоркском Tag.

110

«Маленькое святилище» (из Иез. 11:17).

111

«Мудрость обжига» или «мудрость очищения».

112

Штайншнайдер первым указал — в каталоге Бодлианской библиотеки, кол. 1248 — что эти цитаты сфабрикованы. См. также J. N. Epstein, Hamaggid (1902), с. 360 и 384. В Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums 52 (1908), В. Аптовицер называет автора этого текста шутником, что, по всей видимости, недалеко от истины.

113

Ивритский текст письма приведён в компиляции Dibre Hakhamim (Мец, 1849; ред. Элиэзер Ашкенази), с. 68.

114

Там же., с. 70.

115

Об Августе I и его придворных алхимиках см. C. Kiesewetter, Die

Geheimwissenschaften (Лейпциг, 1895), с. 102-12.

116

См. L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science (Нью-Йорк, 1964, репр. изд. 1923 и далее), т. V, с. 645.

117

См. Jagel, Beth Ja‘ar Lebhanon, откуда взяты отрывки в I. S. Reggio, Kerem Hemed (1836), т. II, с. 49-50.

118

Алеманно интересовался не только каббалой, но любыми и всеми оккультными дисциплинами, о чём ясно свидетельствует его антология (MS Oxford, Neubauer 2234). В этом он напоминает участников кружка Марсилио Фичино во Флоренции, с которыми он был знаком и у которых находился в большом почёте. Об алхимии как истинной науке см. его введение к комментариям к «Песни песней», Heshek Shelomoh (Хальберштадт, 1860), л. 36b, и примечания к антологии в Kerem Hemed, 2, с. 48.

119

Sefer Hayyei Yehudah, ред. Авраам Кахана (Киев, 1911), с. 12.

120

Там же., с. 30 (1603 г.) и с. 34 (1614 г.). Письмо Модены о магии (1605), адресованное Аврааму Каммео, опубликовано в L. Blau, Leo Modenas Briefe und Schriftstucke (Страсбург, 1907), с. 83-84.

121

Название может быть переведено как «Огнь очищающий», «Огонь расплавляющий», «Огнь горнила», «Очистительный огонь» и т. д.

122

«Исторические записки о самых полезных вещах мира» (нем.).

123

Compendium Libri Cabbalistico-Chymici, Aesch Mezareph dicti, de Lapide Philosophico.

124

H. Kopp, Die Alchemie in alterer und neuerer Zeit (Гейдельберг, 1886), т. II, с. 233.

125

Напр., в ивритских фразах (I, с. 303 и I, с. 304); в I, с. 456 homer ha-melakhah истолковывается как materia operis — ещё одно свидетельство использования melakha.

126

Автор мог также использовать ивр. temura в указанном техническом смысле; Кнорр фон Розенрот в нескольких местах переводит это слово как transmutatio. В других сочинениях, для трансмутации используется глагол haphakh. В алхимическом манускрипте в Staatsbibliothek Berlin встречается mahapekhata ha-mattekhoth как перевод transmutatio, что отмечено Штайншнайдером в Verzeichnis der hebraischen Handschriften, Zweite Abteilung (Берлин, 1897), с. 120. Это собрание различных алхимических текстов и отрывков датируется, самое раннее, серединой XVII в., так как здесь (на с. 121) цитируются сочинения Иосифа Шломо Дельмедиго, и могло быть в действительности составлено учеником Дельмедиго. Авраам бен Мордехай Азулай также использует этот глагол в указанном смысле. Алоизий Винер (фон Зонненфельс) передаёт «он трасмутировал» глаголом shinnah (напр., на с.

107) в ивритских разделах своего Splendor Lucis (Вена, 1744). Подобно этому, Кнорр фон Розенрот использовал на фронтисписе alterare.

127

Йесод – букв. «основа, фундамент» (ивр.).

128

Протетический алеф (лат.).

129

Прочтение с согласной ? (resh), достаточно старое и появляющееся даже в Талмуде (MS Munich, Hebr. 95), основано на неправильном прочтении весьма сходной графически согласной ? (dalet). Правильная форма – aspedikha.

130

Свинец, судя по всему, рассматривается здесь в качестве одного из символов prima materia.

131

Хруст в Bahir выступает звуковым символом строгого Суда (ч. 28). Здесь подобным образом описывается так называемый «плач» или «крик» олова, о котором говорится в алхимической книге Emek ha-Melekh, упомянутой выше, л. 3b.

132

Распространённая символика в «Зоаре», в особенности в двух «Идрот» (Idra rabba и Idra zuta). То, что христианские каббалисты неправильно приняли за макроантропоса, Великого Изначального Человека – в оригинале «Зоара» на самом деле является «Долготерпеливым», высшей сфирой, где не существуют силы строгости, в противоположность «Нетерпеливому», где указанные силы действуют.

133

В каббале, особенно у Йосефа Гикатиллы, библейское имя Бога El Hay (живой, живущий Бог) считается принадлежащим сфире Йесод. В «Зоаре» и у Гикатиллы нет ртути (ивр. kessef hay – Букв. «живое серебро».), но уже Виталь оправдывал соотнесение ртути со сфирой Йесод (см. прим. 95).

134

Я нашёл сходную фразеологию в C?lum Terrae Томаса Вогана (Евгения Филалета), почти в самом конце книги: «Если знаешь ты в точности Первую Материю, ты открыл святилище Натуры; нет ничего меж тобой и её сокровищами, помимо двери: и дверь ту потребно открыть». Vaughan, Magical Writings, op. cit., с. 152.

135

Пер. К. Бурмистрова из кн. Бурмистров К. «Ибо он как огонь плавильщика»: Каббала и алхимия (М., 2009), с сокращением вставок переводчика. В квадратных скобках – добавления Г. Шолема.

136

См. прим. 95.

137

См. H. Silberer, с. 75. Этот термин использовал к XV в. Шимон бен Цемах Дуран в своём Magen Avot, л. 10a. Другим символом Малхут в Esh Mezaref выступает «Красное море», из которого может быть извлечена Соль Мудрости, sal sapienti?, и через которое корабли Соломона перевозили золото (Kabbala Denudata I, с. 346).

138

Имеются подробные рассуждения о приравнивании prima materia к хаосу и ртути, а также «вязкой воде», особенно в сочинениях Томаса Вогана, напр. в Magia Adamica и Lumen de Lumine. Я не смог удостовериться, наличествует ли эта символика в книге немецкого алхимика Генриха Кунрата о первобытном хаосе (1597). Другой термин в Esh Mezaref, практически наверняка пришедший из нееврейских источников – Kabbala naturalis (Kabbala Denudata I, с. 449). Я подозреваю, что он был заимствован у Парацельса, который может быть также источником понятия gur (восходящего к ивритскому слову, которое означает «львёнок» и популярного у христианских каббалистов XVI и XVII вв.) как обозначения «материи медицины металлов», т. е. prima materia.

139

В Zohar 1.145b говорится, что рабби Йоханан бен Заккаи дал три сотни толкований этого стиха; то же в Midrash ha-Ne'elam в Zohar Hadash, л. 6d-7a. Одно из таких мистических толкований, сыгравшее значительную роль в истории каббалы, содержится в Idra rabba в Zohar 3.135b и 142a. Этот стих из книги Бытия вызывал большой интерес у мистиков. В статье об алхимии в Encyclop?dia Judaica, т. II, кол. 543, Сулер предполагает, что имя Мегетавеель (Mehetabel) могло ассоциироваться у алхимиков с греческим словом metabole, понимаемым как трансмутация. Мне это не кажется правдоподобным.

140

В русском синодальном пер. здесь ошибка: «… сына Мезагава». Имя это на иврите написано как Me Zahab, Me-Загав.

141

Bereshith rabba о Быт. 36:39 (Theodor, с. 999-1000, пар. 83.4), а также параллельный отрывок в первом Targum Yerushalmi. «Что мне злато и серебро!» – якобы воскликнул богатый отец. Во втором Targum Yerushalmi говорится, однако, что Матред, отец Мегетавеель, был разбогатевшим золотых дел мастером и т. д. Йеменский автор (XIII в.) утверждает – без ссылок на второе имя, Me-Zahab – что Матред был первым в мире золотых дел мастером (Midrash Haddadol ha-Gadol, ред. М. Маргулиес, Иерусалим, 1947, I, с. 615). На основании этого источника Натаниэль ибн Иешайя, также из Йемена, выдвинул в 1327 г. теорию, согласно которой Матред был алхимиком; см. его Nur az-zulam (Иерусалим, 1957, арабск.), с. 156.

142

Этот очень редкий текст Мусафии был перепечатан и рассмотрен в Johann Jakob Schudt, Judische Merckwurdigkeiten (Франкфурт, 1714), т. III, с. 329-39. Алхимического материала он не содержит. Более пространный комментарий к посланию Мусафии можно найти в Johann Ludwig Hannemann, Ovum Hermetico-Paracelsio-Trismegistum, id est Commentarius Philosophico-Chemico-Medicus in quandam Epistolam Mezahab dictum de Auro (Франкфурт, 1694). Я пролистал эту 400-страничную книгу в Лондоне в июле 1927 г., но не нашёл ничего, что было бы связано с еврейской алхимией. В отношении мотива алхимически понятого Золотого Тельца у Мусафии любопытна книга, которую я видел в Америке в 1938 г.: Moses Guldenes Kalb / nebst dem magischen Astralischen-Philosophischen-absonderlich dem cabalistischen Feuer / vermittelst welchem letzteren Moses / der Mann Gottes / dieses guldene Kalb zu Pulver zermalmet / aufs Wasser gestaubet und den Kindern Israel zu trinken gegeben (Франкфурт, 1723). Автор не ссылается на Мусафию; вместо этого, он широко черпает из первого тома Kabbala Denudata, чтобы придать своей книге каббалистическую окраску.

143

Kabbala Denudata I, с. 303.

144

Согласно Липпману, op. cit., с. 368 и 407.

145

Kabbala Denudata I, с. 206.

146

Kabbala Denudata I, с. 185-86. Текст гласит: «В иных трансмутациях, его сернистая природа не выделяется, но вместе с иными сернистыми соединениями, особенно красных металлов [т. е. железа и меди] сводит “вязкую воду” [materia prima], буде она должным образом устрашена, к золоту, а также к серебру, если переносится на тонкую природу “текучей воды” с помощью ртути, что также нетрудно совершить с оловом». Согласно с. 345, свинец также считается первозданной солью (sal primordialis).

147

Kabbala Denudata I, с. 151-52.

148

См. Kabbala Denudata I, с. 271, 304, 359, 443, 625, 677, и 684.

149

Так понимает два отрывка о Сатурне в Tiqqunim 70, л. 121b и 132b, Яаков Цвибен Нафтали Йоллес в своём лексиконе каббалистической символики Kehillat Ya’akov (Лемберг, 1870), под заг. Shabtai.

150

О магических квадратах и европейском заимствовании этой системы у арабов см. A. Warburg, Gesammelte Schriften (Лейпциг-Берлин, 1932), т. I, с. 528; значительное исследование В. Аренса в Islam 7 (1916), с. 186-240, особенно с. 197-203; и наконец, ценный материал в факсимильном выпуске издания 1533 г., опубликованном К. А. Новотны (Грац, 1967), особенно с. 430-33 и 906-8.

151

О Флавии Митридате, исключительно образованном выкресте, см. U. Cassuto, Zeitschrift fur die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1934), pp. 230-36; а также исчерпывающий анализ каббалистических переводов Митридата в Ch. Wirszubski, Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism (Кембридж, MA, 1989).

152

Кирхер подробно описывает эти планетарные квадраты в Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis (Рим, 1665).

153

«Краткое Исследование, Касающееся Герметического Искусства и Обращённое к Изучающим Оное… к коему Приложены Выдержки из Разоблачённой Каббалы и Перевод Химико-Каббалистического Трактата, Именуемого Эш-Мецареф или Огнь Очищающий».

154

I. Macphail, Alchemy and the Occult (Нью-Хейвен, 1968), т. II, с. 514.

155

W. W. Westcott, Collectanea Hermetica, т. IV: (Лондон, 1894).

156

В русских переводах роман Гюисманса (1891) известен под названиями «Бездна», «Там, внизу», «Без дна». Цитата в пер. В. Каспарова.

157

K. Huysmans, Down There (Нью-Йорк, 1972), с. 76.

158

Корр, op. cit., т. I, с. 95.

159

Она не указана в Hamburgs deutsche Juden bis 1811 (Гамбург, 1904) М. Грюнвальда, чья книга основана на исследовании старинных надгробий, особенно на кладбище в районе Оттензен.

160

См. H. Adler, Transactions of the Jewish Historical Society of England, т. V (1908), с. 148-73; а также C. Roth, Essays and Portraits in Anglo-Jewish History (Филадельфия, 1962), с. 139-64.

161

В собрании Адлера в Нью-йоркской теологической семинарии и библиотеке лондонского Beth Din. См.. A. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscript in the Jews' College (Лондон-Оксфорд, 1886), №№ 127-30, с. 27

162

См. A. Chiel, Studies in Jewish Bibliography, History and Literature, in Honor of Edward Kiev (Нью-Йорк, 1971), с. 85-89.

163

N. H. Webster, Secret Societies and Subversive Movements (Лондон, 1924), с. 188.

164

G. Scholem, "The Holiness of Sin", Commentary 51 (January 1971), с. 68; "Redemption through Sin", в The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality (Нью-Йорк, 1971); "Jacob Frank and the Frankists," в G. Scholem, Kabbalah (Нью-Йорк, 1987).

165

Наличие алхимической лаборатории у Якова Франка документально показано во втором томе A. Kraus, Frank i Frankisci polscy (Краков, 1895), с. 73. В нескольких местах своей «Книги слов Господних», сохранившейся в виде рукописи на польском языке, Франк говорит об алхимии, особенно в пар. 254: «Подобно тому, как весь мир ищет способ и мечтает изготовлять золото, я мечтаю превратить вас в чистейшее золото».

166

О Добрушке см. G. Scholem, Du Frankisme au Jacobinisme: La vie de Moses Dobruska alias Franz Thomas von Schonfeld alias Junius Frey, пер. Н. Дойч (Париж, 1981).

167

О Гиршфельде см. мою статью в Yearbook of the Leo Baeck Institute 7 (Лондон, 1962), с. 247-78.

168

См. J. Katz, Jews and Freemasons (Кембридж, 1970), с. 26-53.

169

Корр, op. cit., т. II, с. 232.

170

De Verbo Mirifco (Базель, 1494) и De Arte Cabalistica (Хагенау, 1517).

171

Подробно описано в W. – E. Peuckert, Pansophie (Штутгарт, 1936); см. также F. Secret, Les kabbalists chritiens de la renaissance (Париж, 1964).

172

См. прежде всего C. Kiesewetter, Faust in der Geschichte und Tradition (Лейпциг, 1893), особенно т. II.

173

См. J. L. Blau, The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance (Нью-Йорк, 1944), с. 89-98, 121-44.

174

«Амфитеатр вечной и исключительно истинной Мудрости, христианско-Каббалистический, божественно-магический или физико-химический триединый свод» (лат.).

175

Книга Кунрата Vom hylischen Chaos вышла на немецком в 1597 г. и на латинском год спустя. Я смог ознакомиться с нею лишь в 1978 г. в Гааге.

176

Эта гравюра была напечатана отдельно после 1602 г. Посмертно выпущенное сочинение Кунрата De Igne Magorum (Страсбург, 1608) включало в качестве приложения анонимное «Сообщение каббалиста о 4 фигурах Великого Амфитеатра Кунрада». С этим сообщением я не смог ознакомиться.

177

Полемические замечания Цемаха в адрес данной гравюры были опубликованы мною в Kirjath Sepher 27 (1951), с. 108.

178

Lexicon Alchemi? (Франкфурт, 1612), с. 295 и далее.

179

«Книга иероглифических фигур» (франц.).

180

На эту вставку указано в F. Secret, Bibliotheque d’Humanisme et Renaissance 35 (1973), с. 104. О Фламеле, см. Waite, The Secret Tradition in Alchemy, с. 137-62.

181

De Igne Magorum, новое изд., с. 75.

182

Трактат Фладда Truth’s Golden Harrow был опубликован Йостеном (C. H. Josten) в Ambix 3 (1949), с. 91-150.

183

См. W. – E. Peuckert, Pansophie, с. 245, где пентакль и гексаграмма изображены в двойном круге; Парацельс говорит, что эти фигуры всё ещё «с тщанием скрываются [некоторыми евреями], ибо с помощью их возможно совершить всё, развеять все злые чары, мощь их противостоит дьяволу и драгоценней всех фигур пентакль, sigilla Salomonis, ибо включает имя Всевышнего». Противоречие между его высказыванием и двумя фигурами очевидно. Из надписей явствует, что они имеют не еврейское, но скорее

христианское происхождение. Пентакль надписан лишь латинскими буквами с греческим обозначением имени Бога, тетраграмматоном, но также с именем Иисуса в более старой транскрипции, Jhsus; на гексаграмме латинскими буквами выведены имена Adonai и Jeova — вполне понятно, что всё это несовместимо с иудаизмом.

184

См. E. Trunz, Goethe’s Werke (Гамбург, 1955), т. IX, с. 717; этому превосходному изложению я в основном здесь и следую.

185

Насколько я мог установить, цитаты из маго-каббалистов у Веллинга не являются аутентичными каббалистическими фразами. Они кажутся цитатами из Парацельса или связанной с его сочинениями литературы. Было бы любопытно установить источники Веллинга.

186

Веллинг, похоже, понимает здесь под Fiat (свет) божественность Христа согласно Быт. 1:3, что не признаётся евреями.

187

Этингер главным образом пользовался собранием Готфрида Кристофа Зоммера, Theologi? Soharic? cum Christiana Amice Convenientis (Гота, 1734).

188

Гехт умер в молодом возрасте, в декабре 1729 г. Весной этого года его посетил Этингер.

189

Исследования Хейссермана (Mussermann) “Pictura Docens” и “Theologia Emblematica” были опубликованы в Blatter fur Wurttembergische Kirchengeschichte (1966-67), с. 65-153; (1968-69), с. 207-346; и (1972), с. 71-112. Эти исследования входят в число лучших из опубликованных до сих пор работ по христианской каббале XVII и XVIII вв.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!