

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра історії

Магістерська робота
Освітній ступінь – магістр

На тему:
«Рукопис Гіллея Баал Шема «Сефер га-Хешек» та його медичні поради»

Виконала: студентка 2-го року навчання
Спеціальності:
032 «Історія та археологія»
Освітньо-наукової програми «Історія (Юдаїка)»
Корн Софія Вадимівна

Наукові керівниці Малахова К. В.,
кандидатка філософських наук
Диса К. Л.,
докторка філософії (PhD) з історії, доцентка

Рецензентка Москалець В. К.
докторка філософії (PhD) з історії

Магістерська робота захищена
з оцінкою _____

Секретар ЕК _____
« _____ » _____ 2020 р.

Київ -2020

ЗМІСТ

1. ВСТУП	4
2. РОЗДІЛ I. ЗАГАЛЬНИЙ ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ І ПОСТАТЬ АВТОРА	8
<i>a.</i> 1.1. БААЛЕЙ ШЕМ	8
<i>b.</i> 1.2. АВТОР СЕФЕР ГА-ХЕШЕК	11
<i>c.</i> 1.3. ПІДХОДИ ДО ЛІКУВАННЯ	12
<i>i.</i> 1.3.1. Магічний підхід до лікування	13
<i>ii.</i> 1.3.2. Медичний підхід до лікування	17
<i>iii.</i> 1.3.3. Способи виявлення різних підходів до лікування в <i>Сефер га-Хешек</i>	25
3. РОЗДІЛ II. ФОРМАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТЕКСТУ, ЙОГО СТРУКТУРА, ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ НАЗВИ Й ЖАНРУ	28
<i>a.</i> 2.1. КОДИКОЛОГІЧНИЙ ОПИС І МАТЕРІАЛЬНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ ДОКУМЕНТА	28
<i>b.</i> 2.2. ЦІЛІСНІСТЬ ТЕКСТУ	32
<i>c.</i> 2.3. СТРУКТУРА ТЕКСТУ ТА ПРОБЛЕМА НАЗВ	35
<i>i.</i> 2.3.1. Сефер га-хешек	36
<i>ii.</i> 2.3.2. Стулот рефуот	39
<i>iii.</i> 2.3.3. Інші назви розділів	41
<i>d.</i> 2.4. МОВИ РУКОПISУ	46
<i>e.</i> 2.5. АВТОРСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ	50
<i>i.</i> 2.5.1. Значення терміну בעלי קבלה (майстри кабали)	51

<i>ii.</i>	2.5.2. Значення терміну רופא (лікар) і споріднених	52
<i>iii.</i>	2.5.3. Значення терміну סגולה (замовляння, чари)	53
4.	РОЗДІЛ III. ЛІКАРСЬКІ ПОРАДИ ТА ПІДХОДИ АВТОРА ДО ЛІКУВАННЯ	57
a.	3.1. ВСТУП	61
b.	3.2. ЦЯ СВЯЩЕННА КНИГА - ספר הקדוש הזה	64
c.	3.3. АВТОРСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ ВЛАСНОГО СТАТУСУ	66
d.	3.4. ПОКЛИКАННЯ В ТЕКСТІ СЕФЕР ГА-ХЕШЕК	69
<i>i.</i>	3.4.1. Критика друкованих сіфрей сгулот у-рефуот із Жовкви	72
<i>ii.</i>	3.4.2. Покликання на Іцхака Фортіса	75
<i>iii.</i>	3.4.3. Покликання на неавторизовані джерела	76
e.	3.5. ПОДІЛ НА РІЗНІ ПІДХОДИ ТА ВІДНОШЕННЯ МІЖ НИМИ У СВІДОМОСТІ АВТОРА	77
<i>i.</i>	3.5.1. Розрізнення підходів	79
<i>ii.</i>	3.5.2. Домінування одного підходу над іншим	80
<i>iii.</i>	3.5.3. Поєднання різних підходів	85
<i>iv.</i>	3.5.4. Накладання одного підходу на інший	87
5.	ВИСНОВКИ	92
6.	СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	96

ВСТУП

Сефер га-Хешек (Книга бажання) - назва, написана на палітурці рукопису першої половини XVIII століття з території Волині. Текст містить кілька названих розділів, але загалом структурований лише абзацами. Часом на горішньому березі трапляються підписи, здебільшого - *ספר השק* (умовна назва всього рукопису - *Сефер га-Хешек*). На сторінках, підписаних так, ідеться про практичну кабалу, у неструктурованих частинах - про рецепти лікування різних хвороб, описи практики автора та його думки. Автор називає себе Гілель. Він бааль-шем - практичний кабаліст, цілитель, юдейська версія шамана. Проте його підхід до практики неоднозначний.

Гілель радить лікувати хвороби не завжди кабалістичними, магічними способами, а здебільшого способами натуральної медицини, часто радить купувати інгредієнти в аптеках. У своїх рецептах він покликається здебільшого на *בעלי קבלה* (володарів/майстрів кабали) або на *בעלי רפואה* (майстрів медицини). Перші можуть бути відомими, авторитетними кабалістами, наприклад, Цфатської школи (також багато посилань на Ісаака Лурію), або іншими баалей-шем, у яких Гілель безпосередньо міг учитися. Другі можуть бути народними цілителями або знаними лікарями різних епох, єврейськими та неєврейськими. Наприклад, є посилання на Маймоніда, щоправда, його не названо *בעל רפואה* (майстром медицини). Складний та неоднозначний підхід Гілеля до медицини і є основним дослідницьким питанням у цій роботі. Ця робота - спроба з'ясувати, керувався Гілель насамперед практичною кабалою, чи місцевою магією, чи середньовічною єврейською медициною, чи ренесансною медициною, чи новою раціональною медициною.

Сефер га-Хешек досліджували Йоханан Петровський-Штерн та Моше Росман. Йоханан Петровський-Штерн написав статтю *The Master of an Evil Name: Hillel Baal Shem and His Sefer ha-Heshek*, прочитав лекцію *Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння* та згадав його у статті *You Will Find it in the Pharmacy: Practical Kabbalah and Natural Medicine in Polish Lithuanian*. Моше Росман написав статтю-презентацію джерела *Sefer ha-Heshek by Hillel Baal Shem (1739)* із публікацією й перекладом кількох фрагментів. У Національній бібліотеці Ізраїлю в Єрусалимі знайдено подібний рукопис, названий *מגלת הפואות* (*Заклинання й ліки*), так само, як один із розділів *Сефер га-Хешек*. Його презентувала Агата Палюх у статті *Practical Kabbalah and Practical Knowledge: Kabbalistic Manuals and Natural Knowledge in Early Modern East-Central Europe*. Більше досліджень *Сефер га-Хешек* чи подібних рукописів не знайдено.

Дослідження підходів до медицини в *Сефер га-Хешек* дає портрет бааль-шема XVIII століття на Волині, розвиток кабали, магії й медицини загалом у цьому регіоні в цей час.

Отже, **метою** роботи є з'ясування підходів до медицини Гілеля - автора *Сефер га-Хешек*. Для досягнення поставленої мети потрібно виконати **завдання**:

1. Дослідити історію рукопису: його походження й перетворення.
2. Проаналізувати жанр та структуру тексту.
3. Дослідити постать автора, його освіту, спосіб життя, біографію.
4. Знайти та класифікувати посилання, наявні в тексті.
5. З'ясувати, який із підходів є первинним для Гілеля.

Об'єктом дослідження є частини *Сефер га-Хешек*, що стосуються медицини. **Предметом** є підхід автора до лікування та профілактики хвороб.

Хронологічні межі - час написання *Сефер га-Хешек* - перша половина XVIII століття.

Наукова новизна полягає в тому, що наразі немає ґрунтовних досліджень *Сефер га-хешек* чи подібних до нього документів.

Ця робота спирається на **методи** аналізу тексту, насамперед структурний аналіз для деконструкції тексту й пошуку проявів різних підходів і відношень між ними. Також важливими є посилання на різні джерела та топоси тієї чи тієї епохи и жанру.

Джерелами роботи є *Сефер га-хешек* Гіллеля, рукописний збірник кабалістичних трактатів Аврагама з Гранади та Моше Закуто *Сефер га-хешек*, XVIII ст., Італія, та *Сефер стулот у-рефуот* - дуже подібний до *Сефер га-хешек* східноєвропейський збірник рецептів практичної кабали й народної медицини, XIX ст. Ці додаткові два джерела потрібні для зіставлення й розуміння контексту рукопису.

Окрім власне джерела, робота спирається на **історіографію**: вже згадані статті Йоханана Петровського-Штерна *The Master of an Evil Name: Hillel Baal Shem and His Sefer ha-Heshek* та *Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння*. Йоханан Петровський-Штерн звертає більше уваги на жанр тексту й постать автора, отже на біографічні пасажі. Проте у статті *You Will Find it in the Pharmacy: Practical Kabbalah and Natural Medicine in Polish Lithuanian* він пояснює зв'язки кабалістичної та слов'янської магії на слов'янських землях. Для розуміння загального контексту єврейського життя й бааль-шемів у Речі

Посполитій надалися праця Моше Росмана *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Відомості про історію медицини й наукову революцію XVII-XVIII століть дають *Medicine Before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* Роджера Френча, *Disease and the Modern World: 1500 to the Present Day* Марка Гаррісона. Уявлення про кабалу та юдейську магію взято з праць Юваля Ноаха Гарарі *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah, Jewish Mysticism and Magic* Моріна Блума, про єврейську народну медицину - у *Jewish Folk Medicine* Харіт Матрас. Важливими з погляду зв'язків луріанської кабали та практичної кабали є праці про *Сефер га-Пеулот* Хаїма Віталя, написані Геррітом Босом Еліезером Бродтом, а також *Алхімія й кабала* Гершома Шолема.

Сефер га-Хешек відкритий до численних шарів інтерпретації. Його можна досліджувати не тільки як збірник медичних рецептів, а як трактат із практичної кабали, портрет самого Гілея, на його матеріалі можна дослідити взаємини між релігійними й соціальними групами в Речі Посполитій XVIII століття та ставлення до баалей-шем.

РОЗДІЛ І. ЗАГАЛЬНИЙ ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ І ПОСТАТЬ АВТОРА

1. 1. БААЛЕЙ ШЕМ

У єврейській громаді були особливі постаті баалей шем, які не належали до офіційної структури громади, але виконували важливу роль, забезпечуючи приватні духовні потреби людей, у тому числі - звільнення від демонів, які посилають хвороби. Така людина мала неофіційний високий статус, належала до альтернативної еліти.

Ба'ал шем (בעל שם - майстер/володар Імені), або ж ба'аль шемот (בעל שמו - майстер імен), або ж бааль шем тов (בעל שם טוב - майстер доброго імені) - практичний кабаліст. Назва *бааль шем* указує на використання священних (імен Бога, ангелів, небесних сутностей) і нечистих імен (імен демонів, злих духів) для досягнення практичних результатів ¹.

Ба'аль шем розв'язує приватні проблеми людей (хвороби, проблеми в сім'ї, у роботі тощо) та допомагає в містично небезпечних життєвих ситуаціях (переїзд у новий будинок, весілля, народження дитини тощо). Часто баалей шем допомагали душам померлих перейти в інший світ, а також регулярно займались екзорцизмом, читанням думок, тлумаченням сновидінь, передбаченням майбутнього. Загалом, бааль шем - посередник між цим світом та всіма іншими (світом мертвих, долішнім і горішнім

¹ Petrovsky-Shtern Y. Ba'ale Shem [Електронний ресурс] / Yochanan Petrovsky-Shtern – Режим доступу до ресурсу: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem.

світами)². Порівнюючи з визначенням ролі шамана Мірча Еліаде, Моше Росман називає баалей шем єврейськими шаманами³.

Для своєї практики баалей шем використовували принципи луріанської та народної кабали, народної магії, народної медицини. Енциклопедія YIVO також стверджує, що баалей шем використовували також сучасну їм раціональну європейську медицину [29].

Перші згадки про баалей шем датують періодом вавилонських гаонів (IX-X століття). Термін має негативну конотацію. Проте наприкінці XVII - у першій половині XVIII століття баалей шем дуже поширился Центрально-Східною Європою. Деякі дослідники пов'язують це з поширенням сабатіанства - єретичного руху в юдаїзмі, центром якого була віра в Шабтая Цві як Машиаха (Месію) і який ґрунтувався на луріанській кабалі⁴.

Відомими ба'алей-шем цього періоду були керівники громад Йонатан Ейбешютц, Секель Вормсер з Міхельштадта, Еліягу з Холма, Гірш Франкель з Ансбаха, проповідник Яков Песах бен Іцхак із Жовкви, суддя Ефраїм Рейшер із Жешува. Найвідомішим ба'аль шемом був Ізраель бен Еліезер з Меджибожа, тобто БеШТ, легендарний засновник хасидизму. Подібно до Гіллеля, автора *Сефер га-хешек*, мандрівними баалей шем був, наприклад, Бінямін Беніш га-Коген з Кротошина. Натомість в одному місті, як БеШТ,

² Petrovsky-Shtern Y. Ba'ale Shem [Електронний ресурс] / Yochanan Petrovsky-Shtern – Режим доступу до ресурсу: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem.

³ Rosman, Murray Jay. Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Baal Shem Tov. Berkeley: U of California, 1996. Print. Contraversions (Stanford, Calif.) p. 13-17

⁴ Petrovsky-Shtern Y. Ba'ale Shem [Електронний ресурс] / Yochanan Petrovsky-Shtern – Режим доступу до ресурсу: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem.

працював Йо'ель Хейлперін із Замостя⁵. Моше Росман припускає, що осілі баалей шем називали себе баалей шем тов (майстрами доброго імені), натомість мандрівні - просто баалей шем, тобто мали нижчий статус. І це головна, якщо не єдина різниця між поняттями *бааль шем* і *бааль шем тов*⁶.

Відомий жанр збірників рецептів баалей шем - ספר סגולות ורפואות (Сефер сгулот у-рефуот, Книга чар і ліків). Найбільше про баалей шем і їхнє ремесло відомо з сіфрей сгулот у-рефуот. У них не йдеться про причини життєвих проблем і медичні теорії, лише перелічено способи лікування. Це здебільшого замовляння й амулети з використанням священних і нечистих імен, які належать до традиції практичної кабали. Проте в них наявні запозичення з інших традицій, актуальних у відповідному контексті. Із першої половини XVIII століття вони почали виходити друком⁷.

Статус баалей шем був загалом високий, їх поважали в єврейських громадах за їхнє містичне знання та магичні здібності. До них зверталися представники всіх, від найнижчих до найвищих, верств суспільства. Проте кілька груп серед єврейської спільноти з різних причин не довіряли баалей шем і засуджували їх. У “класичних” кабалістів-аскетів з’являлися закиди щодо магії як ворожої до юдаїзму діяльності. Інші люди, як, наприклад, Яков Емден, вірили в кабалістичні практики, проте не довіряли баалей шем

⁵ Petrovsky-Shtern Y. Ba'ale Shem [Електронний ресурс] / Yochanan Petrovsky-Shtern – Режим доступу до ресурсу: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem.

⁶ Rosman, Murray Jay. Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Baal Shem Tov. Berkeley: U of California, 1996. Print. Contraversions (Stanford, Calif.) p. 16

⁷ Zinger, Nimrod. "Who knows what the cause is?" : "Natural" and "unnatural" causes for illness in the writings of Ba'alei Shem, doctors and patients among German Jews in the eighteenth century / The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009., p. 134-138

як шахраям. Послідовники луріанської кабали закидали баалей шем, що вони працюють із нижчими, менш важливими духовними сутностями⁸.

1.2. АВТОР СЕФЕР ГА-ХЕШЕК

Автор *Сефер га-хешек* Гіллель описує власну практику як ба'аль шема та висловлює думки про неї. У документі кілька пасажів, де автор трансліює поширену думку про небезпеку практики ба'аль шема⁹. На сторінках אָרֶבֶט א-אָרֶבֶט він описує окремий випадок своєї практики. В Острозі в жінку вселився злий дух, Гіллеля запросили його виганяти. Спочатку не виходило вигнати, бо вони були в синагозі навпроти “нечистого місця” - церкви. Спершу дух зізнався, що вбив її чоловіка й хотів убити дитину. Тоді Гіллель разом із жінкою пішли в Тучин і провели обряд там. Дух зізнався всій громаді, що одружився з неєврейкою, породив багато дітей та став священником. Тоді він вийшов із жінки через мізинчик лівої ноги. Через духа жінка осліпла на ліве око і вже не почала бачити, але повернулася до традиційного єврейського життя¹⁰.

У אָרֶבֶט автор розвінчує упередження людей щодо мандрівних ба'алей-шем, що нібито якби היה לו דבר ממש (у ньому справді щось було), він би працював в одному місті. Автор наводить приклади праведних і професійних ба'алей-шем, які мандрували. А далі, використовуючи свою звичну формулу אני הילל שפל ונבזה בעינא (я, Гіллель, нікчемний і мерзенний у

⁸ Rosman, Murray Jay. *Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Baal Shem Tov*. Berkeley: U of California, 1996. Print. *Contraversions* (Stanford, Calif.) p. 17-24

⁹ Rosman, Murray Jay. *Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Baal Shem Tov*. Berkeley: U of California, 1996. Print. *Contraversions* (Stanford, Calif.) p. 16

¹⁰ Петровський-Штерн Й. Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння : Йоханан Петровський-Штерн // *Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies*. - 2015. - Vol. 4. - P. 122-136.

своїх очах?), описує власний досвід. Він подорожував багатьма містами, дослідив багато, практикував багато, пізнав істину, що справді лікує. Тобто, незважаючи на зневажливу формулу опису себе, автор вважає себе компетентним, авторитетним спеціалістом. Гіллель загалом надає собі високого духовного статусу через своє ремесло.

1.3. ПІДХОДИ ДО ЛІКУВАННЯ

Спираючись на Давида Джентиколоре, Німрод Зінгер¹¹ виокремлює три підходи до медицини серед європейського єврейства в ранньомодерний час: медичний, духовний і “народний”. Медичний підхід - підхід освічених людей, що відповідає розвитку академічної медицини. Духовний підхід, за Давидом Джентиколоре, - той, що спирається на каббалу. Значною мірою він пов’язаний з так званою “практичною кабалою” - евфемізмом дозволеної юдейської магії. “Народний” підхід можна зрозуміти як народну магію, не пов’язану з юдаїзмом. Отже, і духовний, і народний підходи є магічними, хоча відрізняються одне від одного.

Кожний з підходів мав синкретичний характер. До того ж, вони органічно поєднувалися між собою у свідомості цілителів і пацієнтів. Німрод Зінгер доводить [40], що людям були відомі й доступні різні способи лікування, і вони користувалися якомога більшою кількістю таких способів одночасно. Захворювання містичного походження (викликані духами)

¹¹ Zinger, Nimrod. "Who knows what the cause is?" : "Natural" and "unnatural" causes for illness in the writings of Ba'alei Shem, doctors and patients among German Jews in the eighteenth century / The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009. P. 130

лікували кабалістичними способами, захворювання “природного” походження - “природними” способами, тобто некабалістичною магією й медициною. А оскільки визначити точну причину захворювання неможливо, певніше скористатися кількома способами лікування.

Далі буде розглянуто два основні підходи: магічний і медичний - із їхніми елементами й особливостями серед єврейства.

1.3.1. Магічний підхід до лікування

Основна діяльність баалей шем - єврейська магія. Для розуміння єврейської магії потрібно з’ясувати основні принципи магії загалом й особливості єврейської магії.

Магія ґрунтується на вірі в існування духовних сутностей видимих і невидимих речей. Вона не є самою вірою, а практикою прямої містичної взаємодії з цими сутностями. Існують різні підходи до розрізнення магії та релігійного культу. За еволюційним підходом, магія передує релігії, є більш примітивною й менш організованою. Є думка, що релігія є формою організації суспільства та служить йому, натомість магія утворилася всередині релігії як спосіб розв’язання індивідуальних потреб. Деякі дослідники вважають її проторелігією, деякі - протонаукою, тому що маг досліджує та впливає на природу¹². Доцільно поєднати ці основні позиції, вважаючи, що магія змінює свій статус у суспільстві з появою релігії, філософії й науки. На початок XVIII століття, коли відбувалася наукова

¹² Harari Y. Jewish Magic before the Rise of Kabbalah / Yuval Noah Harari. – Detroit: Wayne State University Press, 2017. – 604 с.

революція¹³, але нормою була стара медична школа на філософських засадах, магія дедалі втрачала значення, лишаючись неофіційною приватною практикою. Проте вона ще не цілком утратила статус, як це сталося пізніше. Магії довіряли всі верстви населення з будь-яким рівнем освіти. Водночас не було такої верстви населення, яка довіряла лише магії й мислила лише магично.

Етнографічні та антропологічні дослідження свідчать, що в традиційному єврейському суспільстві Центрально-Східної Європи спілкування і вплив на духів може відбуватися різними способами. Духів відганяють або знесилюють. Євреї розбивають келих на весіллі, створюють шум, чуючи ім'я Гамана в Пурім, загалом відганяють демонів гучними звуками¹⁴. Від духів відкуповуються, їх підкуповують. Духів обманюють, спрямовуючи не на ту людину або вдаючи, що відповідний дух (особливо хвороби) вже вразив людину чи домівку. Євреї часто змінювали ім'я хворої людини, особливо на ім'я, що означає довге життя, наприклад, Хаїм (Життя), Алтер (Старий), Зейде (Дід), Бобе (Баба). Також старалися дати нове ім'я з усіх нових літер і з більшим числовим значенням (кожна гебрейська літера відповідає певному числу). Оскільки людину ідентифікували також за ім'ям батьків, хвору дитину могли продати і сім'ю зі здоровими дітьми, щоб

¹³ Harrison, Mark. *Disease and the Modern World : 1500 to the Present Day*. Malden, Mass: Polity, 2004. Print. *Themes in History* (Polity Press). p. 51

¹⁴ Gottesman I. *Folksong, Demons, and the Evil Eye: Folklore of Ashkenaz* [Електронний ресурс] / Itzik Gottesman – Режим доступу до ресурсу: <https://learnonline.yivo.org/courses/YIVO/YIVO102/F2016/info>.

демони подумали, що її батьки - хтось інший¹⁵. Аби захистити домівку від хвороб, на дверях писали, що якісь хвороби там уже побували¹⁶.

Симпатична магія, за Джеймсом Фрейзером, працює за принципами подібності та контакту. Тобто щоб досягнути результату, потрібно його імітувати, тому що подібне пов'язано між собою. Або потрібно використати щось, що контактувало з об'єктом і пов'язано з ним у такий спосіб. Наприклад, річ, якою користувалася людина, частини її тіла, місця, де вона була. У результаті симпатичних механізмів деякі речовини, рослини, тварини, явища, кольори, числа, жести набувають магічного значення. Єврейська магія відрізняється лише тим, що не передбачає вживання некошерних тварин та крові¹⁷.

Захистити людину від духів можуть інші люди, особливо якщо вони моляться, читають псалми, вчать Тору. Це роблять у ніч перед обрізанням, відразу після смерті, у ніч Шавуоту - отримання Тори, тобто в моменти переходу, коли людина особливо вразлива. Небезпечно виходити надвір вночі без супроводу¹⁸.

Важливим елементом магії є ім'я духа. Знання й використання імені дає владу над духом. Імена, священні й нечисті, є найважливішим елементом єврейської магії. Оскільки священними є гебрейські літери й оскільки вони мають числове значення, літери імен переставляють місцями, записують у

¹⁵ Trachtenberg, Joshua. Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat.

¹⁶ גאָטעסמאַן א. שוואַרצע חתונות און קמיעות וואָס ייִדן האָבן געניצט קעגן אַ מגפה [Електронний ресурс] // גאָטעסמאַן פֿאָרווערטס. - 2020. - Режим доступу до ресурсу: <https://forward.com/yiddish/441977/black-weddings-and-amulets-jews-used-against-a-plague>

¹⁷ Trachtenberg, Joshua. Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat.

¹⁸ Trachtenberg, Joshua. Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat., 157-158

таблиці, пишуть на амулетах. Окрім звичайної абетки, існує магічна “янгольська” абетка з прямих і вигнутих ліній і кіл. Єврейська традиція імен виходить за рамки універсальних магічних принципів. Для неї центральними є не лише імена, а писаний текст. Цитати зі священних текстів мають магічну силу. Ця традиція - традиція практичної кабали.

Ще однією відмінністю єврейської магії від несврейської є її моральна мотивація. Праведність захищає від демонів краще за будь-який амулет. Демон вселяється в людину через її гріхи або гріхи її батьків, саме тому зміна батьків дитини є особливо ефективною. Каяття й виправлення гріхів є найкращим способом розв’язати проблему. Також вони не можуть зашкодити дуже вченій людині¹⁹.

Запозичуючи магічні рецепти інших народів, євреї намагалися пояснити, виправдати їх власною традицією, зокрема Талмудом. Деякі практики навпаки виконували, незважаючи на заборону в Талмуді. Наприклад, убивали курку, що несла два яйця за день, хоча ритуальний забій птиці заборонений²⁰. З іншого боку, сам Талмуд містить магічні поради різної природи. Це і замовляння й амулети з використанням імен, і методи симпатичної магії, використання рослин, тварин, людських виділень тощо. Деякі з них не пов’язані з кабалою та юдейською традицією взагалі²¹. Логічно припустити, що частина з них запозичені, але в середньовічній і ранньомодерній Європі їх сприймали як питомо єврейські.

¹⁹ Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat. p. 154-155

²⁰ Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat. p. 163

²¹ Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat. p. 200-204

Євреї не тільки запозичували методи лікування, якщо вони не суперечили юдейському закону, а зверталися до неєврейських цілителів. Могли вважати, що лікують не слова, а їхнє звучання, і прицмати навіть замовляння з ім'ям Ісуса. Проте деякі євреї відмовлялися від суто християнських способів лікування²².

У практичній кабалі XVIII століття у Центрально-Східній Європі відокремити одне від іншого неможливо. З одного боку, ще в добу Відродження відбувався обмін між єврейськими та неєврейськими практичними містиками. Неєврейські містики запозичували символіку. Також із намагань заохотити євреїв приймати християнство з'явилася християнська кабала. У єврейській практичній кабалі з'являлася європейська астрологія, уявлення про метали, яким надавали нових значень, їх перетворення, інші речовини та стихії²³.

Магічний підхід є голістичним. Один і той самий дух вражає тіло, душу, сім'ю людини, її справу, домівку, речі. Магічне знання здобувають або в містичному досвіді, або одержують від містичних учителів, це робить його легітимним.

1.3.2. Медичний підхід до лікування

Методи лікування, які пропонує *Сефер га-хешек*, відображають особливості розвитку єврейської та європейської медицини в XVIII столітті. Цей період - час радикальних змін в університетській медицині. Паралельно з

²² Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat. p. 200

²³ Шолем, Гершом. *Алхимия и каббала*. - Salamandra P.V.V., 2014. — 104 с.

нею, існували інші традиції: аптекарська справа, різні форми народної медицини. Ця робота стосується їх розвитку та взаємодії.

Наприкінці XVII-на початку XVIII століття в університетах зберігалася ренесансна медицина, яка продовжувала традицію ще з античності. Уявлення про гумори, протистояння протилежних властивостей речовин, астрологія лишались актуальними якщо не серед медичної еліти, то серед менш освічених або консервативних лікарів, хірургів та аптекарів. Також не змінювалися способи лікування: кровопускання, стимулювання блювоти та проносу, клістир, ванна, лікарські трави й інші речовини. Далі буде розглянуто історію цієї традиції від її початку в Стародавній Греції.

Давньогрецька медицина ґрунтувалася на балансі різних сутностей або властивостей у тілі людини. У V столітті до н. е. Емпедокл висунув ідею про чотири стихії: вогонь, повітря, землю, воду. На основі стихій сформувалася концепція чотирьох гуморів: крові, флегми (лімфи), світлої та чорної жовчі. Здоров'я ґрунтувалося на балансі гуморів²⁴.

Гіппократ (гіппократівська школа) висловив думку про природне, зовнішнє походження всіх хвороб, навіть епілепсії, яку вважали “священною хворобою”. Він звертав увагу на навколишнє середовище, надавав перевагу дієті над ліками. Гіппократ висунув ідею про те, що протилежне лікує протилежне²⁵.

Християни раннього середньовіччя заперечували всі здобутки медицини, вважали хвороби Божою карою, приписували святим і королям

²⁴ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

²⁵ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

здатність зцілювати дотиком. Людське тіло вважали священним, отже недоступним для дослідження, але посилено дбали про хворих²⁶.

Медицина активно розвивалася в мусульманському світі, що простягався від Персії до Іспанії. Авіценна (Ібн Сіна) (980-1037) у п'ятитомнику *Ал-канун фі ал-тибб (Канон медицини)* систематично описав анатомію, причини, симптоми, класифікацію й лікування хвороб, гігієну й невідворотність смерті. Він класифікував хвороби за органами й виокремив ті, що вражають усе тіло разом. Медицина Авіценни ґрунтується на логіці Аристотеля, традиції Гіппократа й Галена. Інша праця Авіценни - *Кітаб ал-шифа (Книга зцілення)* - узагальнення всіх чи більшості наявних на той момент медичних знань. Їх він класифікує за науками, вищими та нижчими. Однією з нижчих наук є алхімія, на яку Авіценна звертає увагу (хоч і заперечує одну з її основних цілей - трансмутацію металів)²⁷.

Основою аптекарської справи стали алхімічні методи (зокрема, дистиляція), розроблені у мусульманському середовищі²⁸. У VII столітті мусульмани принесли в Європу поділ між функціями лікаря як спеціаліста з причин і способів лікування хвороб й аптекаря як ремісника, що виготовляє ліки. Окремо від них працювали хірурги - ремісники, що виконували операції. Лікарі, аптекарі й хірурги мали окремі гільдії. З розвитком медичної освіти лікарі набували вищого статусу, ніж аптекарі й хірурги. Приймання пологів лишалося сферою повитух, які взагалі не здобували освіти, а

²⁶ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

²⁷ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

²⁸ Pharmacy [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/pharmacy>.

керувалися народними (тобто здебільшого магічними) принципами. Хворих доглядали в лікарнях при монастирях. Лікарі належали до церковних орденів, тож лікували не тільки тіло, а й душу, згідно з принципами Аристотеля²⁹.

У X столітті було створено першу медичну школу в Салермо. У XII-XIII століттях було створено школу в Монпельє й кілька інших. Ці школи продовжували античну традицію, лікували дієтою, відпочинком, вправами, блюванням і проносом, кровопусканням. 1221 року Священний Римський імператор Фредерик II заборонив практикувати медицину всім, хто не здобув формальної освіти у медичній школі в Салерно³⁰.

Дві великі епідемії - чума та французька хвороба (сифіліс) - змусили лікарів шукати нові підходи. Епідемію в цей час уявляли як особу, що подорожує з міста до міста. Французька хвороба затрималася настільки надовго, що інколи вважали вона постаріє й помре сама³¹.

Ці дві хвороби передавалися від людини до людини. Стара медична теорія не здатна була пояснити явище зараження. Виникали різні спроби це явище пояснити. Зокрема, під час розтинів навколо кісток померлих знаходили білий слиз, і робили висновок, що саме він - причина захворювання. Крім того, епідемії пояснювали божественною карою через зіпсоване повітря (міазми). Також залучали астрологію, припускаючи, що зірки та планети псують повітря. Проте виникали сумніви, що повітря як

²⁹ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

³⁰ History of Medicine [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.

³¹ French R. Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

стихія взагалі може бути забрудненим, астрологія вже не могла задовільнити лікарів³².

Шукаючи відповідей на актуальні питання, лікарі XVI століття зверталися до філософії неоплатонізму. Новий, медичний неоплатонізм пояснював захворювання актуальним у той період поняттям тонких тіл - невидимих сутностей речей. Кожна сутність на землі пов'язана з сутністю на небі. Через це тіла мають прихований зв'язок. Тонкі тіла були природними, хоч і прихованими й непізнаваними. Пізнаваними були тільки їхні наслідки. Так само одяг може передавати чуму, але не може на неї хворіти. Окрім джерела й самої тонкої якості хвороби, були ще нейтральні медіатори. Медіатори не були джерелами хвороби й не хворіли самі, як, наприклад, одяг [15].

Жан Фернель (1497-1558) пояснював зараження за зразком Галена. Гален пояснював дію деяких отрут цілісно - вони впливають на все тіло відразу всією своєю природою відразу. Цей вплив не завжди можна пояснити, але його можна відстежити. Це пояснення добре пасувало до епідемій. Їхня причина була невидима, і вони вражали все тіло. На думку Фернеля, невидимі зв'язки й цілісна дія - це і є прояв божественної волі в законах природи.

Жан Ріолан (1538-1605) розробляє інше пояснення епідемій, яке можна назвати містичним. Як і його попередники, він спирається на античну традицію. Недоліки античної медицини, що стали наочними через нові відкриття, він пояснює тим, що певне медичне знання в античності було

³² French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

“прихованим”, а нині “розкривається”. Відтак він поділяє хвороби на явні та приховані. Явні - це хвороби, описані Галеном. Приховані - нові, інфекційні захворювання, “хвороби форми”, отруйної природи. Саме вони не потребували прямого контакту, а лише передавали свої якості. Окрім цього, був і прямий контакт як елемент зараження³³.

Неоплатонічні лікарі використовували амулети й замовляння для лікування. Жан Ріолан вважав, що какодаймони (нижні, злі духи, демони) знаються на нижчому, земному світі, тобто на законах природи, тому їхнім знанням корисно користуватися³⁴.

Інфекційні захворювання, на їхню думку, поширювали свої якості через сім'я. Уявлення про сім'я приблизно відповідало концепції атомів, описаній у поемі Лукреція, що її саме в той час знову відкрили для себе європейці. В неоплатонічній медицині сім'я відрізнялося від атомів наявністю мети, за Аристотелем. Фракасторо, який особиву увагу звертав на тонкий зв'язок, “симпатію” між тілами, знаходив “симпатію” й між атомами. Атоми, або сім'я, хвороби вбачали в білій речовині на нервах і суглобах померлих³⁵.

Протягом XVI-XVIII століть відбувалася постійна боротьба між традиційними підходами, успадкованими від Аристотеля й Галена, та новою медициною. Численні школи проголошували традиційну медицину єдиною можливою й засуджували будь-які зміни. Це підтримувало авторитет церкви,

³³ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁴ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁵ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

яка опікувалася відповідною школою, адже принципи Аристотеля були їй ближчі. Водночас у деяких школах впливу набували новатори. Новатори часто працювали поза медичними школами й могли досягати успіху, відкрито й радикально критикуючи Галена³⁶.

Нові лікарі формували нове відношення Бога та природи. Божа воля, Бог як першопричина були для них природною причиною, тому що саме в природі й її законах втілюється божественне. Природа священна, натурфілософія - шлях до Бога³⁷.

Окрім дискусії про підхід до медицини, існувала дискусія про те, чи є медицина філософією, наукою, чи практикою, ремеслом. Побутувала думка, що філософія може нашкодити ефективності перевірених методів, тому не повинна впливати на практику. З іншого боку, раціональний, освічений модерний лікар мав думати про першопричину захворювання, тобто пояснення хвороби спиралося на філософський метод пошуків першопричини. У результаті методи лікування не змінювалися³⁸.

Лікарі XVII сторіччя пояснювали дієвість традиційних методів лікування рухом частинок - а не тонким зв'язком (симпатією), як це робили раніше. Зокрема, Рене Декарт заперечував симпатію, тому що на відстані тіла не мали механізму зв'язку. Натомість природу він розглядав саме як машину, механізм. В рамках цієї концепції в цей період було досліджено механізм

³⁶ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁷ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁸ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

роботи серця, було відкрито кровообіг. Тіло та природу загалом дедалі більше сприймали як механізм³⁹.

Відкриття мікроскопа 1620 р. сприяло дослідженню частинок, атомів тіла. Він поділив анатомію на “грубу” й “тонку” - анатомію “фібр”, тканин і клітин. Ще тоншою, “життєвою” анатомією була хімія⁴⁰.

Томас Сиденгам (1624-1689) започаткував традицію детальної класифікації хвороб, а також розвиває традицію запису історії хвороби. Історія хвороби дозволяє відрізнити закономірні симптоми від випадкових та сформувати дослідну базу способів лікування⁴¹. Наприкінці XVIII сторіччя саме ці практики зробляють можливими формування сучасної медицини - а саме, медицини клінічної. Проте клінічна медицина та її розвиток вже виходять за межі тих етапів формування медичних знань і практик, які є релевантним контекстом для дослідження *Сефер га-хешек*.

У XVII-XVIII ст. відбувається перехід від “філософського” до наукового підходу в багатьох галузях людського знання, зокрема, в медицині. Філософський підхід до медицини передбачає існування раціональної системи (наприклад, гуморальної), яку накладають на конкретні випадки. Її обґрунтовують і легітимують закони логіки, внутрішня несуперечливість. Науковий підхід, що формується в цей час, є емпіричним, тобто ґрунтується на експерименті, орієнтується на конкретний випадок і намагається зрозуміти

³⁹ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁴⁰ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁴¹ French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

механізм роботи хвороби. Він ґрунтується на емпіричних даних, змінних в кожному конкретному випадку, і обмежений лише технічними засобами.

1.3.3. Способи виявлення різних підходів до лікування в *Сефер га-Хешек*

Одне з завдань цієї роботи - визначити, якими підходами до лікування користується автор *Сефер га-хешек*, який або які з них домінують, та як ці підходи співвідносяться в свідомості автора. У попередньому підрозділі описано риси й сутність підходів до медицини, актуальних за доби раннього модерну. Мета цього підрозділу - окреслити методологію виокремлення та розрізнення їх в тексті рукопису.

Виявлення магічної складової тексту. Для виявлення такої складової доцільно скористатися методологією Юваля Гарарі⁴², за допомогою якої він аналізує докабалістичні єврейські магічні тексти. Із деякими змінами, зумовленими конкретним текстом, його принципи такі:

- Прямі вказівки на жанр: תפילה (“молитва”; загалом не є магічним жанром, але в практичній кабалі виконує функцію замовляння), קמיעה (“амулет”), כתב (“писання”), שמירה (“оберіг”) тощо.
- Вживання термінології, пов’язаної з магією й надприродними силами: השבעה (“заклинання”), חוטם (“закляття”), להש (“замовляння”), מלאך (“янгол”), רוח הרע (“злий дух”), דיבוק (“дібук” - дух мерця, що вселився в тіло живої людини), שד (“демон”) тощо.
- Опис прямої взаємодії з надприродними силами, звертання або відтворення діалогу з ними.
- Використання формули בשם (“в ім’я”).

⁴² Harari Y. Jewish Magic before the Rise of Kabbalah / Yuval Noah Harari. – Detroit: Wayne State University Press, 2017. – 604 с.

- Вказівка на ім'я учасника магічного обряду та його матері, зокрема за допомогою формули פב"פ ("такий-то, син такої-то", аббревіатура від виразу פלוני בן פלוני).
- Відсутність прохань й пов'язаної з цим лексики, що суперечить природі магічної взаємодії з надприродним, і наявність натомість вимоги, угоди чи погрози надприродним силам.
- Принципи подібності (самець для чоловіка, самиця для жінки, плодюча тварина для плодючості тощо) та контакту (використання частин тіла, одягу, речей відповідної людини).

Коли йдеться про практичну кабалу, до цих ознак додаються:

- Кабалістична термінологія та кабалістичні надприродні сили: קבלה (кабала), קבלה מעשיות ("практична кабала"), ספירה (сфіра - етап еманатії божества у кабалістичному вченні), בעל שם (бааль шем, практичний кабаліст), גימטריה (гемастрія, числове значення гебрейських літер), שר (князь, позначення певних янголів та небесних сил в давніх єврейських містичних текстах), שמו (імена, зокрема, божественні чи янгольські, промовляння чи написання яких має магічну силу), אותיות (букви), היצונים (демони, букв. "зовнішні [сили]") тощо.
- Покликання на кабалістичних чи загалом єврейських авторитетів (конкретно в цьому тексті, збірнику практичних порад).
- Використання юдейських текстів.

Робота з рукописом *Сефер га-хешек* та жанрово близькими текстами доби дає підстави вважати, що наведені критерії є адекватними для виокремлення магічної складової також і в східноєвропейських єврейських магічних текстах періоду раннього модерну.

Виокремлення медичної складової. Медицину можна буде вирізняти за способами лікування та за запозиченнями з латини, хоча запозичення можуть походити з європейської церемоніальної магії. Медицина передбачатиме природні причини захворювання, на відміну від одержимості, гріха чи інших духовних проблем. Наукова медицина відрізняється від галенівської, окрім ідей, намаганням емпірично пояснити причину хвороби. Також там більш розвинена й важливіша гігієна й уявлення про епідемії.

Так можна визначити магію та медицину на рівні мотивів, але не на рівні підходів. Важливо, що про будь-що автор може писати з різних позицій. Класифікація хвороб й орієнтація на їхні властивості характеризує медицину загалом. Емпіричне дослідження - наукову медицину. Морально-духовна наснаженість характерна для практичної кабали. Орієнтація на досвід без намагання його пояснити - ознака будь-якої магії.

РОЗДІЛ II. ФОРМАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТЕКСТУ, ЙОГО СТРУКТУРА, ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ НАЗВИ Й ЖАНРУ

Мета цього розділу - описати досліджуваний рукопис як матеріальний об'єкт, а також здійснити аналіз формальних характеристик тексту. У розділі буде проаналізовано структуру тексту, поділ його на розділи й їх розрізнення, проблематизовано назву документу та його жанр і проаналізовано мовленнєві особливості. Структура та мовленнєві особливості дадуть уявлення про загальний спосіб роботи або навіть мислення автора, визначення жанру чи жанрів окремих частин та мети їх написання. Крім того, способи називання, поділу між розділами, оформлення розділів свідчать про ставлення автора до різних тем й елементів тексту.

2.1. КОДИКОЛОГІЧНИЙ ОПИС І МАТЕРІАЛЬНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ ДОКУМЕНТА

Описуючи рукопис як матеріальну пам'ятку, спробуємо датувати його, визначити регіон, з'ясувати його матеріальні перетворення.

Сефер га-хешек - кодекс in quarto, оправлений у дерев'яну палітурку, покриту шкірою з тисненням, із двома металевими застібками. На застібках помітно подряпини. Задньої частини палітурки немає. На передній частині наклеєно шматочок паперу з рукописним написом ספר ההשק (*Сефер га-хешек*, івр. "Книга бажання" - назва документа). Є пошкоджені сторінки, деякі з них відреставровано. Деякі сторінки обрізані так, що втрачено частину тексту.

Рукопис обрамлено значно пізніше, ніж написано та зшито, коли він уже був пошкоджений. Для цього пошкоджені аркуші склеїли папером, що

відрізняється від паперу, на якому написано рукопис. Такий самий папір використано для ремонту пошкоджених аркушів. Те, що *Сефер га-хешек* обрамлювали чи переобрамлювали пізніше, свідчить про те, що хтось був зацікавлений у реставрації рукопису. Можливо, *Сефер га-хешек* був частиною колекції або виконував функцію амулета. Обрамлення та ремонт робила людина, яка вміла читати гебрійською мовою. До кількох аркушів приклеєно новий кут із правильно написаним номером сторінки. Один аркуш не на своєму місці, решту зшито послідовно.

Рукопис написано чорнилом на папері, ашкеназьким напівкурсивом. На більшості аркушів є водяні знаки. Усього в рукописі близько трьох різних водяних знаків, які повторюються. Сторінки не розліновані, на сторінці може бути від 1 до 23 рядків. Текст може обрамлювати сторінку, на ній можуть бути вертикальні рядки. Рукопис містить сотні зображень, більшість із яких - амулети різного типу.

У кодексі 380 аркушів, нумерація по аркушах טזש-ח. В кодексі, як це властиво єврейським книгам та рукописам, аркуші нумеруються літерами єврейської абетки, кожна з яких має числове значення. В цій роботі покликання на текст рукопису матиме формат посилання на аркуш (номер, записаний гебрійськими літерами), та латинської букви А чи В, що позначають сторону аркуша. Деяких аркушів бракує. Деяких номерів бракує, тобто сусідні аркуші мають несусідні номери. Окрім оригінальної пагінації, деякі аркуші пронумеровано один або два рази олівцем. Одна з систем відповідає фізичному номеру аркуша, інша - оригінальній нумерації. Перед першим пронумерованим аркушем міститься 1 аркуш із невеликою кількістю неоформленого тексту та 3 порожні аркуші.

שךב, רפג-רצ, ריט, ריה, קעו, קעה, קיג, שצ, כד-כה, רסח-רסט, יט. Бракує аркушів:

קמח-קנא, ג, ב, א, נג: Пошкоджені й відреставровані аркуші (з текстом):

Порожні сторінки: אA, קאA, קידA, קטזA, קכדA, קסגA, קפדA, קצגA, ריחA, רכדA, רכהA, רלולB, רמגB-רמגB, רנגB-רנגB, רפבA-רפאB, ררצA, רשטB, רשיחB, רשךB, רשךדA, רשךהA, רשךזA, רשלאB, רשלבA, רשלזB, רשמחB+3, רשנבA, רשנוA, רשנטA, רשמA, רשסחB, רשסטA, רשעדA-רשעדA, רשפגB-רשפA, רשפהA, רשפטB, רשצאA-רשצטB (остання).

Пропущена нумерація: רמט-שנא, קצט, רכז, רכח, רעב, רסא.

Амулети є на сторінках: ויזB, יחA, יךA, יכטA, ילבA, ילגA, ילבB, ילדB, ילהA, ילוA, יפזB, יפהB, יפדB, יפאB, יעוA, יסגB, ינבB, ינאB, ימטB, ימזB, ימוB, ימדA, ימאA, ימאA, ימחB-ילזB, ילזA, ילבB, יקלבA, יקלבB, יקיבA, יקיבB, יקדB, יקגA, יקגA, יקבA, יצוA, יצבB, יצגB, יצאA, יצאA, יצאA, יפטA, יקעB, יקסדB, יקסהA, יקסהB, יקנטB, יקנוA, יקנוB, יקנהA, יקנהB, יקנדB, יקלזA, יקלדA, יקלדB, יריזB, יריזB, ירידB, ירחA, ירחB, ירוB, ירהB, ירדB, יקצחA, יקצחB, יקצוA, יקצוB, יקצדB, יקפדB, ירעחB, ירשנטB, ירשמחB, ירשלבB, ירשךהB, ירשךדB, ירשךאB, ירשאA, ירשבB, ירצוA, ירצוB, יררדA, יררדB, ירעטA.

Два аркуші пронумеровані ריב. Текст на другому органічно продовжує першу і змістом, і формою (перше слово другого аркуша повторює останнє слово першого), тому вважаємо це помилкою. Така сама ситуація з аркушами רצג. Також два послідовні аркуші пронумеровані רצא. Обидва порожні, тож це також вважаємо помилкою.

В нумерації автор послідовно уникає поєднань літер יו і יה, замінюючи їх відповідно на יז і יט. (інша комбінація літер, що має те же саме числове значення). Ця практика є традиційною в рабиністичній літературі. Вона пов'язана з униканням в не-ритуальному письмі комбінації літер ה, י, та ו, які складають невимовне ім'я Бога (тетраграматон). Проте номери יו і יה написані без урахування цієї традиції. Вважаємо це помилкою.

Аркуші יב' і יג' зшити у зворотному порядку.

Аркуші між פמש' і שוב' - пошкоджені, тому не видно, чи вони пронумеровані і як. Кількість аркушів (5) не відповідає кількості пропущених номерів (3). Визначити, які аркуші зайві або не пронумеровані, можна за допомогою зіставлення останнього слова одного аркуша з першим словом іншого, адже вони збігаються, якщо аркуші справді сусідні. Якщо всі аркуші будуть пов'язані один з одним, це означатиме, що вони були не пронумеровані. Аркуш פמש' поєднаний із 1+פמש'. Аркуш 1+פמש' поєднаний із 2+פמש'. Неможливо визначити, чи поєднані аркуші 2+פמש' та 3+פמש', тому що 3+פמש' пошкоджений. Неможливо визначити, чи поєднані 3+פמש' та 4+פמש', тому що сторінка 3+פמש'В - порожня. Аркуші 4+פמש' та 5+פמש' не поєднані або 5+פמש' пошкоджений. Неможливо визначити, чи поєднані аркуші 5+פמש' і שוב', тому що сторінка שוב'А - порожня. Отже, цю частину кодексу зшити або пронумеровано неправильно, але неможливо визначити, як саме. Судячи з єдності почерку, чорнила, стилю оформлення сторінки, імовірніше, що два аркуші не пронумеровані.

Між аркушами שלז' та אמש' - лише один аркуш, пошкоджений так, що неможливо побачити номер. Натомість пропущено 3 номери. Можна припустити, що в цьому місці мали бути пошкоджені аркуші між פמש' і שוב'. Судячи з перших і останніх слів, аркуш 4+פמש' мав бути наступним після שלז'+1.

Матеріальні характеристики свідчать про те, що *Сефер га-хешек* багато користувалися під час і після створення. У ньому є структура, але вона не чітка й не послідовна, з помилками в нумерації аркушів. Імовірно, за життя автора він не був призначений для широкої аудиторії.

Йоханан Петровський-Штерн⁴³ пише, що *Сефер га-хешек* “початий до 1739 р., а завершений, імовірно, 1740 р.” На чому ґрунтується таке точне датування, незрозуміло. Рукопис не датований, але в ньому описано події за прямої участі автора з указаною датою - елуль 5493 року за єврейським календарем, тобто серпень-вересень 1733 року (תקל"ג-9). Таким чином, розуміємо, що: а) автор жив у першій половині XVIII століття, б) принаймні, ця частина рукопису написана після 1733 р.

2.2. ЦІЛІСНІСТЬ ТЕКСТУ

Йоханан Петровський-Штерн вважає зміст рукопису *Сефер га-хешек* цілісним текстом, тому що він починається логічним вступом, а завершується словами עכ"ל הילל (досі - слова Гіллеля)⁴⁴.

Аргумент про завершення тексту словами *досі слова Гіллеля* не релевантний. Адже в рукописі саме так завершуються багато розділів, і ще багато - скороченням ע"ל (“досі”). Якщо припустити, що в даному рукописі “досі” виконує функцію скороченої фрази עכ"ל הילל (“досі - слова Гіллеля”), - маємо зробити висновок, що Гілель підкреслює власне авторство наприкінці багатьох розділів. Отже, ця ремарка не свідчить про цілісність тексту.

З іншого боку, на користь цілісності тексту свідчать наскрізні покликання на інші частини рукопису. Одне з них - покликання на молитовні формули יהי רצון (“Хай буде бажання...”) - на титульній сторінці. Титульна

⁴³ Петровський-Штерн Й. Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння : Йоханан Петровський-Штерн // *Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies*. - 2015. - Vol. 4. - P. 122

⁴⁴ Petrovsky-Shtern, Johanan. “The Master of an Evil Name: Hillel Ba'al Shem and His "Sefer ḥa-heshek,” *AJS Review Vol. 28*, No. 2 (Nov., 2004): 217-220

сторінка покликається на аркуш רכו, на якому справді міститься згадана молитва.

На сторінці קעב - покликання на аркуш задовго після неї, רז. Цей аркуш замінює наступний аркуш קעה, якого бракує. Бракує також іще наступного аркуша קעו, але про це в покликанні не згадано. Зате в покликанні чітко прописано, що мало бути на аркуші רז, а саме: במקום שאר שמות הטומאה (замість решти нечистих імен). Сторінки רב-רא справді підписані שמות הטומאה, як і багато сторінок недалеко від них, але вони вирізняються. На них - три підписані “частини”, у яких ідеться радше про священні, ніж про нечисті імена. Це покликання вказує, що принаймні один аркуш зник до того, як автор закінчив писати. Імовірно, це сталося в той час, коли він уже підписав сторінки רב-רא, але ще не написав їх.

Ще одне подібне покликання, тільки без указаної сторінки, знаходимо в כב-3. Це покликання на молитву р. Ханіни бен Доси на сторінці קלב, підписаній відповідно. У цьому випадку автор уже знав, що запише молитву р. Ханіни бен Доси, але ще не знав, на якій сторінці, або вона була вже записана, але сторінки не були пронумеровані.

У בא-9 бачимо покликання на аркуш קג. Зазначено, що на цьому аркуші читач знайде правила написання амулетів. Справді, קגא містить цю інформацію. Назва написана великими літерами, імовірно, для неї залишено місце. Ця сторінка підписана *Сефер га-Хешек*. На сусідній сторінці *Сефер га-хешек* написано квадратним письмом. Отже, цей текст було заплановано й підписано заздалегідь. Проте малоімовірно, що автор чітко знав, про що напише через 150 аркушів. Покликання написано тим самим чорнилом і почерком, що решта тексту в абзаці, і не виглядає, як пізніша вставка. Також

було б нелогічно писати 153-тій аркуш відразу після 2-го. Припущення, що рукопис пронумеровано вже після того, як написано, це покликання заперечує. Пишучи 2-гий аркуш, автор уже знав про існування 153-го.

Отже, наскрізні посилання свідчать на користь цілісності тексту.

Проте не зрозуміло, як автор міг покликатися на настільки далекий аркуш. Пояснити це може вступна частина на сторінках «В-ГА». Вона своєю структурою відрізняється від решти тексту.

Численні особливості основної частини тексту дають підстави стверджувати, що цю частину складають не пов'язані між собою фрагменти. Часто новий підрозділ починається без передмови, що розкриває його зміст, і є мінімально відділеним від попереднього тексту. В інших випадках підрозділ починається з нової сторінки, проте немає закономірності, за якою б розрізнялися частини, які починаються з нової сторінки, і ті, що відділені від попереднього тексту лише кількома рядками. За змістом виклад не є послідовним: наприклад, автор починає розповідати про себе або про свою книжку в будь-який момент. До того ж, рукопис написаний на різному папері (з різними водяними знаками), один і той самий папір трапляється в різних місцях.

Натомість перші дві сторінки - добре структурований вступ. Там автор пояснює, хто він, у чому полягає його ремесло і як поводитися з його книжкою. Вступ містить, часто дослівно, більшість мотивів, які часто трапляються в усьому тексті, у різних місцях і контекстах. Про ці мотиви і детальніше про вступ ітиметься в третьому розділі. Наявність такого структурованого вступу в такому неструктурованому тексті може свідчити про те, що його написано пізніше за решту тексту.

Можливо, автор робив неорганізовані записи протягом довгого часу (це може пояснити також втрату аркушів), а потім, об'єднуючи їх у книгу, написав до неї вступ. Чорнило на перших двох сторінках відрізняється від чорнила, яким написано наступні. Аркуші на початку пронумеровано тим чорнилом, яким написано наступні сторінки. Доказом могла б бути нумерація аркушів № 1 та 2 тим самим не притаманним їм чорнилом, але відповідний кут пошкоджено й замінено на новий під час опрацювання кодексу. Отже, доказів бракує, але єдине пояснення покликання на аркуш на 150 аркушів вперед, - вступ, написаний пізніше за решту тексту. У такому разі автор починав писати текст як окремі записи, а пізніше (імовірно, перед тим як зшити) об'єднав їх у цілісну книжку.

2.3. СТРУКТУРА ТЕКСТУ ТА ПРОБЛЕМА НАЗВ

Визначення структури тексту є, по-перше, необхідним основним елементом його аналізу, який допоможе визначити жанр або жанри, мету й характер написання, читацьку аудиторію. По-друге, це дає один із поглядів на головну проблему роботи - відображення різних напрямів медицини. Структура документа покаже, за якими принципами автор відокремлює різні напрями медицини у своєму тексті й чи відокремлює взагалі.

Умовний розділ починається з нової сторінки, часом після кількох порожніх сторінок, після горизонтальної лінії або просто з нового рядка після одинарної чи подвійної двокрапки. Розділ може бути названий оформленою, виділеною назвою, неформленою, невиділеною, імовірно, доданою пізніше, може бути не названий взагалі. Цілком орієнтуватися на формальний поділ

на розділи під час інтерпретації не можна, адже він непослідовний і нерівномірний.

Умовний абзац починається зазвичай або з посилання на джерело, або назву того, що написано далі, або з проблеми чи мети, рецепт до якої в цьому абзаці. Часто перші слова виділено квадратним письмом, хоча також непослідовно. Різні рецепти до однієї й тієї самої проблеми можуть бути розташовані один за одним, а можуть - далеко один від одного, із перервами на абсолютно не пов'язані з цією проблемою розділами. Це свідчить про те, що автор намагався, коли міг, організувати свій текст, але загалом записував рецепт тоді, коли дізнавався про нього, тобто в різний час. Він не мав окремих зошитів для рецептів. Рецепти різної природи (магічні, медичні) також перемішані. Це свідчить на користь припущення, що *Сефер га-хешек* починався як не пов'язані між собою записи.

Офіційною назвою рукопису, написаною на обкладинці, є *Сефер га-хешек*. Проте чи ця назва оригінально стосувалася всього документу? Це важливо з'ясувати, тому що, по перше, це вкаже на жанр і характер написання рукопису. По-друге, кожна назва має значення поза та у контексті документу. Відношення між назвами розділів відображають відношення між смисловими елементами тексту, зокрема різними підходами до медицини.

2.3.1. Сефер га-хешек

Рукопис відомий як *Сефер га-Хешек* через те, що ця назва написана на палітурці. Проте палітурка з'явилася пізніше за рукопис. У тексті рідко чітко вказано назву. Коли так трапляється, це зазвичай назва одного невеликого тексту всередині загального. Логічно припустити, що *Сефер га-Хешек* обрано

як назву через те, що ці слова трапляються в горішньому колонтитулі найчастіше та протягом усього тексту.

Проте не можна вважати цю назву цілком послідовною. Вона з'являється поруч із іншими. Часом на неї виділено окреме місце, її написано квадратним письмом, великими літерами, часом - додано пізніше, дрібними літерами. Часто ця назва з'являється поруч із іншою назвою. Також інколи вона є основною, інколи - додатковою, доданою пізніше. Основна різниця між *Сефер га-Хешек* й іншими назвами - непослідовність *Сефер га-Хешек*. Інші назви, не лише відповідно оформлені, позначають конкретну частину чи короткий текст на відповідних сторінках. *Сефер га-Хешек* позначає, можливо, частини, пов'язані з кабалою загалом, але не всі й непослідовно. Наприклад, сторінки טלВ-מא і מב-כמא підписано *Сефер га-Хешек*, а сторінки מב-מא між ними - ні. На всіх цих сторінках ідеться про кабалу, це відносно цілісний текст.

До рукопису, що є об'єктом цього дослідження, відомо кілька *Сіфрей га-Хешек*. Один із них - збірник кабалістичних трактатів Аврагама бен Іцхака з Гранади та Моше бен Мордехая Закуто з Італії XVIII століття. Інший - кабалістичний трактат Аврагама Абулафії. Йоханан Петровський-Штерн (218) згадує кабалістичний трактат, приписуваний Іцхаку Лурії, але в ньому близько 20 сторінок. Також він згадує *Сефер хешек*, виданий Вольфом Бін'яміном бен Цві Гірш з Познані, 1727 року в Ганау. Цей рукопис втрачено. Він був їдишем, у ньому було вказано інше авторство, він походив з Центрально-Східної Європи. У кількох місцях автор покликається на різні *Сіфрей га-хешек*. Далі буде наведено та проаналізовано ці покликання.

У кількох випадках Гіллель покликається на *Сефер га-хешек* як на “стару книгу”. כ"י כפי שנרשם בספר הקדוש והישן נקרא ספר החשק ב"י: 5B-5 (… як записано у священній старій книзі, що називається *Сефер га-хешек*, рукописі). 15A-15: חשק ספר החשק (Я знайшов у старій книзі, що називається *Сефер га-хешек*...). Таке саме покликання - у 1A-1, на сторінці, підписаній ספר החשק на горішньому колонтитулі.

У 17-18A-17-18 автор покликається на *Сефер га-хешек* Ефраїма Магіда, якого не вдалось ідентифікувати.

У тексті багато згадок про рабі Цві Гірша бен Аврагама, зокрема як автора *Сефер га-хешек*. Його також не вдалось ідентифікувати, проте Гіллель дає багато інформації про нього. У 10B-5-10 сказано, що він голова суду (ר"מ, ריש מתיבתא) й голова єшиви (אב"ד, אב בית דין) в Межиріччі, неподалік Брест-Литовська й Високо-Литовська, у землях Підляшшя. Р. Цві Гірш сам розповів Гіллелю той рецепт, який описано далі, як і в 2A-1-1 та 19A-19. Сказано, що сам р. Цві Гірш користувався власним рецептом лише раз, отже він також провадив діяльність бааль шема.

У 9B-8-9 Гіллель, лікуючи жінку в Острозі, послуговується книжками рабі Цві Гірша бен Аврама, або ж Аврагама. Логічно припустити, що це і є згаданий пізніше *Сефер га-хешек*. Імовірно, Гіллель мав примірник цієї книги, якщо мав її з собою в Острозі, куди його запросили.

Можна припустити, що Гіллель записав або переписав *Сефер га-Хешек* від р. Цві Гірша у свою книгу фрагментами, але вважав це достатньою підставою стверджувати, що він мав її з собою в Острозі. Це могло б пояснити, чому в багатьох випадках відповідна сторінка чи сторінки навколо підписані *Сефер га-хешек*. Назва *Сефер га-хешек* з'являється лише на

сторінках, на яких ідеться про практичну кабалу, здебільшого лише про практичну кабалу. З покликаннями на інші *Сіфрей га-хешек* і кабалістичними пасажами без покликань це трапляється рідше. Якщо це не випадковість, Гіллель усвідомлював *Сефер га-хешек* як частину своєї праці, взяту від р. Цві Гірша.

Оскільки *Сефер га-хешек* фігурує як “стара книга” і водночас як книга сучасника Гіллеля, з яким він був знайомий, він знав щонайменше дві книги з такою назвою.

Пояснити множинність *Сіфрей га-хешек*, які не є списками одного й того самого тексту, можна припущенням, що *Сефер га-хешек* - це жанр збірника кабалістичних рецептів, молитов, замовлянь, амулетів тощо. Італійський *Сефер га-хешек* XVIII століття (покликання) є назвою збірника, а не окремого трактату. Йоханану Петровському-Штерну⁴⁵ відомі рукописні збірники з практичної кабали й народної медицини з Австрії, Німеччини, Італії та країн Центрально-Східної Європи, що також називаються *Книга бажання*. Отже, Гіллель назвав частину свого рукопису так за зразком книг, які бачив і з яких переписував. Проте це не заперечує припущення, що частина *Сефер га-хешек* - трактат р. Цві Гірша. У будь-якому разі, їх декілька.

2.3.2 Стулот рефуот

Подібно до *Сефер га-хешек*, але менш часто й більш послідовно вживається назва סגולות רפואות (Стулот рефуот, Лікувальні чари). Оскільки

⁴⁵ Петровський-Штерн Й. Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння : Йоханан Петровський-Штерн // *Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies*. - 2015. - Vol. 4. - P. 123

стула - специфічний термін, а стулот рефуот пов'язані з сіфрей стулот у-рефуот, тут і надалі буде вжито ці оригінальні терміни в транслітерації. Частотні підписи *Стулот рефуот* на сторінках *Сефер га-хешек* порушують питання про визначення жанру рукопису як сефер стулот у-рефуот або принамі використання автором *сіфрей стулот у-рефуот*. Згідно з визначенням Хагіт Матрас та описами Німрода Зінгера⁴⁶, *Сефер га-хешек* цілком відповідає цьому жанру - збірнику засобів практичної кабали з елементами народної магії й народної медицини. У цьому підрозділі буде проаналізовано підписи *Стулот рефуот* на сторінках рукопису, аби краще зрозуміти статус цієї назви для автора та в контексті всього документа.

גגא/254א-אגא/271א - великий розділ, непослідовно підписаний *Стулот рефуот*: на першій сторінці та на сторінках גגב/259ב-גגא/260א, גגא/261א. У всьому розділі йдеться про лікування некабалістичними магічними методами. Підписані три сторінки не відрізняються від решти. Першу сторінку розділу підписано більшими літерами й більш охайно за решту. Розділ формально виділено з-поміж решти тексту. Він починається з нової сторінки після порожньої сторінки, завершується горизонтальною лінією. Проте в усіх випадках підпису напівкурсив (навіть за наявності в самому тексті виділень квадратним письмом) та не передбачені для назви колонтитули свідчать на користь пізніших підписів для легшої орієнтації в документі.

⁴⁶ Matras, Hagit. Wholeness and holiness in Sifrei Segulot / Koroth, Vol.9 (1988), p. 96-107.; Zinger, Nimrod. "Who knows what the cause is?" : "Natural" and "unnatural" causes for illness in the writings of Ba'alei Shem, doctors and patients among German Jews in the eighteenth century / The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009.

וּרְיוּB-זִרְיָA, названі *Сгулот рефуот* також є органічною частиною більшого розділу, кабалістичного. Друга з цих сторінок - порожня. На першій автор висловлює власну позицію щодо некабалістичних методів лікування, на противагу практичній кабалі, проте не подає жодного рецепту. Можливо, він планував почати про це писати на сторінці זִרְיָA, але не почав. Назва на порожній сторінці свідчить про те, що принаймні в деяких випадках її було написано до основного тексту сторінки, навіть без передбаченого колонтитулу та напівкурсивом, як у цьому випадку.

Із лише двох, хоч і великих розділів, названих *Сгулот рефуот*, уже видно, що цей термін для автора *Сефер га-хешек* може мати різне значення. Найімовірніше припущення - це жанр джерел, із яких він переписував відповідні розділи. Також можливо, що *сгулот рефуот* в уявленні Гіллеля - ширше поняття, яке охоплює відразу кілька підходів до лікування. Припущення про сефер сгулот у-рефуот як жанр *Сефер га-хешек* не пов'язане з цією назвою, адже вона позначає окремі тексти всередині *Сефер га-хешек*.

З іншого боку, в טָפֶטA-19 він пише: בשמות הקדושים ובשמות הטומאה ובשאר סגולות (... у священних іменах, і в нечистих іменах, і в решті сгулот). Тобто священні й нечисті імена - також сгулот.

2.3.3. Інші назви розділів

Проблема назви й жанру лишається, оскільки окрім домінантних назв *Сефер га-хешек* і *Сгулот рефуот*, у тексті ще багато назв коротких текстів, які формально виглядають так само, як дві домінантні назви. Потрібно визначити їхній статус і як він впливає на визначення назви й жанру документа.

Сторінки וB-גA - цілісний розділ, підписаний חכמות הפרצוף (Мудрість облич, імовірно, фізіогномія). Його приписано Іцхаку Лурії. Назва підписана послідовно й відповідає змісту розділу, але місця для назви не передбачено, її написано пізніше, инакшим чорнилом, напівкурсивом.

Сторінка קA підписана גורל של אהיתופל ([Передбачення] долі Ахітофеля). Зміст цієї й навколишніх сторінок кабалістичний. Сторінка קיA підписана паралельно *Сефер га-хешек* і גורל של רבי של רש"י ע"ה ([Передбачення] долі рабі Раши). Ці підписи зроблені квадратним письмом, великими літерами. Це чітко оформлені самостійні тексти.

Сторінки ב-קבA - молитви, приписані героям Мішни р. Нехунії бен га-Кана (якому приписують кабалістичний трактат *Сефер га-кана*) та р. Ханіні бен Доса й підписані відповідно. Ці молитви - частини розділу, підписаного *Сефер га-Хешек*, часом одночасно з підписом “Молитва...” У таких випадках *Сефер га-хешек* дописано пізніше, дрібніше й менш охайно. Якщо припускати, що підпис *Сефер га-хешек* - лише вказівка на джерело, звідки автор переписав відповідний розділ, вона може слугувати хіба що для ідентифікації, для навігації в тексті. Якщо *Сефер га-хешек* - збірник кабалістичних рецептів, ці молитви є його логічними частинами.

Сторінки א-קמB - кабалістичний розділ, що майже послідовно називається השבעות הרוח (Заклинання духа). Назву написано иншим чорнилом, отже, ймовірно, додано пізніше. Ще один такий розділ - א-קלזB-קלה. Можна припустити, що вони обидва або один розділ, яким вони є, - частина більшого розділу *Сефер га-хешек*, тому що цю назву вжито на деяких сторінках навколо й між ними.

Сторінка קמאA підписана לי יערתי אשר הסגולות אבער והנה אבער (Ось... чари, які... мені) квадратним письмом великими літерами. Весь розділ, який починає ця сторінка, написаний охайнішим почерком, починається буквицею. Сама сторінка оздоблена. У розділі йдеться про некабалістичну магію.

Сторінка קנאB підписана ר"ל ולכל מקריים (Від епілепсії та всіх випадковостей (можливо, йдеться про епілептичні напади), хай Бог милує). Підписано великими літерами, квадратним письмом. Для підпису призначено місце, отже його могли зробити до самого тексту. Загалом уся сторінка цілісно оформлена - обрамлена текстом. Розділ, який позначає ця назва, кабалістичний і є частиною великого розділу *Сефер га-хешек*.

Сторінка קנזB підписана שרי צלוחית (Князі блюдця), קסגB - שרי הכוס (Князі чаші). קסגB є початком кабалістичного розділу. На ній є зображення склянки. קנזB - частина кабалістичного розділу *Князі блюдця* всередині підписаного розділу *Сефер га-хешек*. Підпис є на самій сторінці קנזB, навколо צלוחית.

У кількох розділах трапляється назва שמות הטומאה (Нечисті імена). קצדB-רא - цілісний кабалістичний розділ, названий так. רזA+-רזB - відносно чітко окреслений кабалістичний розділ із трьох пронумерованих і розділених горизонтальними лініями підрозділів. Щоправда, третій із них продовжується на непідписаних сторінках і поступово, без чіткої межі, відходить від кабали. Автор багато разів наголошує на поділі священних і нечистих імен, тож логічно, що він виділив їх і в тексті.

Сторінки רמבB-רמאB підписано רבי גמליאל (Молитва рабі Гамліеля). Це цілісний текст молитви, проте підпис угорі додано пізніше. Сторінки רמאA-רמאA (включно з רמבB-רמבB) мають спільні особливості. Їх написано охайніше за більшість іншого тексту. Рядки рівні. Кожен новий

розділ починається з нової сторінки. Першу букву власне молитви виділено. Кінець молитви та ще кілька рядків виділено намальованими руками з пальцями, що вказують на слова. Це є декоративним елементом, а не поміткою, адже вони з'являються в останньому рядку молитви, виділеному іншими способами (написаному посередині, а не з правого краю), а також їх дві симетрично з обох боків. На всіх цих сторінках автор намагається наслідувати шрифт Раші, хоч і дуже непослідовно. Можна зробити висновок, що ці сторінки переписано з друкованої книжки. Відображено це і в підписах. Перший максимально наближений до шрифту Раші, останній - до звичайного почерку автора.

Сторінки וטוּרВ-הערהА підписано בדיקות הדפיקין (Перевірки пульсу). На цих двох сторінках - частина більшого розділу (до וטוּרВ), відділеного від попереднього горизонтальною лінією, а від наступного - подвійною двокрапкою й новим чорнилом. Змістово наступний розділ продовжує цей, тож може бути його частиною. Проте цей розділ завершується логічно та стандартно для *Сефер га-Хешек* - аббревіатурою כ"ט (досі). У розділі йдеться про різні методи й підходи лікування, але про вимірювання пульсу - лише на цих двох сторінках. Назву написано напівкурсивом, іншим чорнилом, на берегах, не розрахованих для цього, тобто пізніше. Можна зробити висновок, що цей і, можливо, інші подібні написи - не назви, а допоміжні засоби для легшої навігації текстом.

Сторінка ושלבВ підписана קמיעה ושמירה גדולה (Великий амулет й оберіг), тобто просто підписано, що на цій сторінці. Дрібнішими літерами, іншим чорнилом, напівкурсивом, тобто дописано пізніше.

Сторінка שלגВ підписана פעולה של קבלה מעשיות בעולם העשיה (Обряд практичної кабали олам га-асія, світі дії - найнижчому зі світів у системі луріанської кабали) (Шолем). Дописано пізніше, меншими літерами, напівкурсивом, іншим чорнилом.

Сторінки שמד-אשמא - один із розділів *Сефер га-хешек*, послідовно підписаний השבעות הרוח (Заклинання духа) паралельно з підписом *Сефер га-хешек*. Дописано пізніше, меншими літерами, напівкурсивом, іншим чорнилом, обидві назви одночасно. Сторінки навколо цього розділу не підписано.

Сторінку ארטה підписано ספר רפואות... (Книга ліків...) Ця сторінка є частиною більшого розділу, змістово не відрізняється від решти. Отже, якщо кожен підпис чи принаймні кожен підпис зі словом ספר (книга) вважати назвою окремого тексту, то таких текстів у рукописі щонайменше два з однаковим статусом.

Бачимо, що більшість назв - вказівки на досить конкретні джерела: молитви, приписані конкретним діячам, книги, з яких переписано відповідний розділ, конкретний містичний текст (наприклад, амулет). Винятками є *Нечисті імена* й *Перевірка пульсу*, але вони також спрямовані на конкретні елементи *Сефер га-хешек*. Назви інколи заплановані, інколи додані пізніше, написані більш чи менш послідовно. Незалежно від того, як визначити жанр, *сефер хешек* (збірник засобів практичної кабали) чи *сефер сгулот у-рефуот* (також збірник засобів практичної кабали), із розподілу назв розділів бачимо, що ні те, ні те сам автор не вважав назвою всього тексту, а радше якогось його елемента.

Із переважання кабалістичних назв можна зробити висновок, що автор користувався здебільшого кабалістичними джерелами чи принаймні кабалістичними писемними джерелами, а його некабалістичні джерела були більш спонтанними, випадковими й, найімовірніше, усними.

2.4. МОВИ РУКОПISУ

Автор брав рецепти й інші відомості, які писав у *Сефер га-хешек*, із різних джерел різними мовами. Аналіз використаних ним елементів різних мов дає уявлення про джерела, відповідність джерел різним темам, які розкриває автор. Так само кожна стилістична фігура належить до певної традиції та свідчить про використання відповідної традиції в відповідному контексті.

Загалом текст написаний гебрейською мовою, проте в ньому є їдиш-мовні елементи. Не завжди можна зрозуміти, чи якесь слово їдишем, чи транслітероване іншомовне слово за ортографічними принципами їдишу, тому що це єдиний принцип передачі чужих мов. Їдиш маркує єврейський фольклор: народну мітологію, народний юдаїзм, єврейську народну магію й лікарські практики⁴⁷. Це можуть бути адаптації гебрейськомовних текстів або запозичення з інших фольклорних культур⁴⁸. За тематикою можна відрізнити їдиш від транслітерованих неєврейських термінів і назв.

⁴⁷ Tuszewicki M. Niezydowskie Jezyki Magii Zydowskiej. O Swojskosci, Obcosci i Przekladzie / Marek Tuszewicki. // Przekladaniec. – 2014. – №29. – С. 137-140.

⁴⁸ Gottesman I. Folksong, Demons, and the Evil Eye: Folklore of Ashkenaz [Електронний ресурс] / Itzik Gottesman – Режим доступу до ресурсу: <https://learnonline.yivo.org/courses/YIVO/YIVO102/F2016/info>.

У тексті є кілька замовлянь їдишем, представлених так: ויאמר בלשון אשכנזי (“і скаже ашкеназькою мовою”, тобто їдишем) Наприклад, א-19-ג В-12. Також трапляються народні магічні рецепти їдишем (приклад) або гебрейською мовою з використанням їдишу (приклад). На א-ג - аптекарський рецепт їдишем. На א-לט - розмова з духом їдишем. Це свідчить, що принаймні частина і магічних, і медичних рецептів походить із єврейської народної культури. Це можуть бути усні перекази баалей шем чи інших цілителів, а можуть бути писемні джерела, такі, як сіфрей сгулот у-рефуот або сіфрей хешек.

Сефер га-хешек запозичує багато з неєврейських мов, а саме з руської та латини. Окремі чужомовні (неєврейські) терміни з’являються в гербейськомовному тексті через слово אקרא (що називається). Наприклад, מייץ אקרא סירופוס (сік, що називається сиропус) - з латини; אקרא רוטא (зілля, що називається рута) - з руської.

Латину Гіллель використовує здебільшого в окремих словах - термінах, назвах речовин. Йоханан Петровський-Штерн⁴⁹ вважає, що серед імен, якими Гіллель закликає демонів, є латинські, але не пов’язані з європейською магією. Тобто Гіллель зрозумів якісь латинські слова як імена демонів.

א-1-2 ב-1-2 - транслітерований текст латиною. У всьому тексті розставлені оголоси, які використовують, аби підкреслити щось важливе або вказати на неочевидне прочитання. У ньому можна впізнати назви кількох речовин. Проте більшість слів неможливо ідентифікувати. Окрім того, прийменники, найімовірніше, написані разом із іменниками. Цей текст

⁴⁹ Петровський-Штерн Й. Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння : Йоханан Петровський-Штерн // *Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies*. - 2015. - Vol. 4. - P. 122-136.

передує рецепту, приписаному Іцхаку Фортісу - освіченому європейському лікарю, в якого Гіллель учився особисто⁵⁰. Імовірно, він записав латинський текст на слух, сам не вміючи писати латиною. Якщо Гіллель не вмів лише писати, але розумів мову, так він вирішив точніше передати рецепт. Якщо, що більш імовірно, судячи з тексту, він не розумів латини, це свідчить, що латиномовний рецепт Гіллель сприймав як заклинання. Це узгоджується з розумінням латинських слів як імен демонів. Можливо, ті латинські слова (терміни, назви речовин, назви місяців), які Гіллель передає адекватно, він отримав уже через їдиш.

Запозичення зі слов'янського фольклору слов'янськими мовами були нормальним явищем серед польського єврейства⁵¹. Вони відображені і в *Сефер га-Хешек*. Слов'янські мови чітко вказують на неєврейську народну магію.

У כפבВ-15 - אפגА-2 бачимо транслітерований текст руською мовою зі вставками гебрійською פ"ב פלונ"י (такий-то син такої-то) Це - замовляння, яке, згідно з попереднім гебрійськомовним поясненням, потрібно сказати, згадуючи ім'я хворого та його матері. Текст повністю оголошений і звучить приблизно так: *Мови мило: ясне джуро/дзуро, одмови од тебе (гебр. певну людину) огне פיא"ע (фойре, схоже на їд. פֿײַער, фаср - вогонь) нанесоні, замов'яні, запечені і заслані, жеби було од (певної людини) пржсмавні і одмов'яні*. Префікси *на-*, *од-*, *об-*, *за-* та відповідні прийменники написані часом разом, часом окремо від іменника без розрізнення. Проте текст можна

⁵⁰ Petrovskii-Shtern, Iokhanan. "You will find it in the pharmacy" : practical Kabbalah and natural medicine in the Polish-Lituanian Commonwealth, 1690-1750 / Holy Dissent (2011) 13-54.

⁵¹ Tuszewicki M. Niezydowskie Jezyki Magii Zydowskiej. O Swojskosci, Obcosci i Przekladzie / Marek Tuszewicki. // Przekladaniec. – 2014. – №29. – С. 145

зрозуміти, вставки гебрейською мовою пасують до контексту, автор вирізняє та правильно використовує сполучники. Окрім того, одне зі слів може бути перекладом слов'янського слова їдишем. Це означає, що він володів руською мовою і розумів те, що пише.

Спираючись на оголоски в פקב-15 - פא-2, можна розшифрувати дуже подібне неоголошене замовляння в פקב-1-3: *Мови мило: ясне джуро, од мови, од брега джиченчи огне פיאָרע (фойре, схоже на їд. פֿײַער, фаєр - вогонь), нанесоні, замов'яні, запечені, жеби було до твего жиченчи пржисмов'яне.* Від פקב-15 - פא-2 воно відрізняється тим, що написане великими літерами, квадратним письмом, кожне слово виділене.

У טא-11, у рецепті, отриманому від відьми з Праги: בחוטין של קנבוס נקרא (в хутині з канабусу, що називається конопліш). Гіллель не знав латини, слов'янські мови та слов'янська термінологія були йому ближчі, це показує навіть ця цитата, він перекладає латинський термін на слов'янську мову. Отже, латинський термін він отримав із джерела - від празької відьми. Це означає, що традиція, яку вона представляє, може бути традицією європейської церемоніальної магії.

У טא-3-4 поєднано дві інші мови: העוף הנקרא זאזולי בלשון אשכנז נקרא קוקוקו (птаха, що називається “зозулі”, їдишем називається “кукуку”). Поєднання мов показує, що цей рецепт походить із слов'янської магії, а Гіллель перекладає його на ближчу йому мову їдиш.

Отже, Гіллель запозичував зі слов'янської народної магії, знав руську мову, хоч і не вмів нею читати й писати. Латиномовні терміни Гіллель запозичував, найімовірніше, через їдиш, або сприймав як щось таємне й магичне. Їдиш у *Сефер га-хешек* - не лише мова єврейської народної

культури, а мова, через яку автор здобуває знання з європейської медицини та транслює знання зі слов'янської магії.

Поєднання принаймні чотирьох різних мов у *Сефер га-хешек* викликає питання, як автор ставився до них, чи розрізняв їх і в яких випадках використовував. Розуміння цього дасть змогу робити висновки про відношення відповідних підходів до лікування у його свідомості.

Автор свідомо розрізняє мови, якими пише. Кілька разів він наголошує на тому, що їх потрібно розрізняти. Робить він це кількома способами. 77 A-15: יש בספר הזה בלשון אשכנזי ובלשון הקודש ולהבדיל בלשון רוסיא (у цій книзі є їдишем (ашкеназькою мовою), гебрейською (святою мовою) та окремо руською мовою).

2.5. АВТОРСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ

Гіллель використовує специфічну термінологію на позначення різних сфер своєї діяльності. Деякі з термінів прозорі, як, наприклад, קמיעה (амулет), що є кабалістичним способом лікування, або וואנע (ванна), медичний спосіб лікування. Проте є терміни, значення яких можна зрозуміти лише з контексту, і це значення може бути різним у різних контекстах. Їх важливо зрозуміти, тому що вони відображають різні підходи та ставлення автора до них. У цьому підрозділі буде розглянуто терміни: בעלי קבלה (майстри кабали); רפואה (зцілення, лікування, ліки) та споріднені з ним תרופה (ліки), רופא (цілитель, лікар), зокрема רפואה \ בעלי רפואה (майстри-цілителі \

мудреці-цілителі) та רופא מומחה (професійний лікар); סגולה (замовляння, чари), зокрема סגולה נפלאה (чудесне замовляння), а також סגולות רפואות (лікувальні чари).

2.5.1. Значення терміну בעלי קבלה (майстри кабали)

Автор часто покликається на בעלי קבלה (“майстрів кабали”) та בעלי רפואה (“майстрів медицини”). Очевидно, що він вбачає різницю між цими людьми. Важливо розуміти, кого він має на увазі.

בעלי קבלה (майстрами кабали) називали не відомих кабалістів. Відомих називали на ім'я та з усіма формулами пошани, як це робить і Гіллель. Майстри кабали - це баалей шем⁵². *Сефер га-хешек* покликається на письмові джерела майстрів кабали та приписує їм не лише кабалістичні, а різні магичні рецепти, хоча найчастіше вони пов'язані з ім'ям Арі, тобто Іцхака Лурії.

Ось приклад, який добре ілюструє, що йдеться саме про баалей шем, а не про кабалістичних авторитетів. י"ב-6-8:

כתבו בעלי קבלה מעשיות בשם הארי ז"ל ביום ד' במילוי הלבנה דווקא יחתוך העשב רוטא במתבע של זהב בעת החיתוך יאמר הריני חותך עשב זה בשם פלב"פלונית וא"כ יניח העשב הנ"ל בתוך הקמע
Написали ба'алей кабала (майстри кабали) рецепт від імені Арі (Іцхака Лурії) світлої пам'яті: саме у 4 день повного місяця зріж зілля руту золотою монетою. У той час, коли зрізатимеш, скажи: “Ось я зрізаю це зілля замість такого-то, сина такої-то”. Тоді залиш згадане зілля всередині амулета.

⁵² Paluch A. Practical Kabbalah and Practical Knowledge in Early Modern East-Central Europe / Agata Paluch. – 2011.

Бачимо, що майстри кабали радять додавати до амулета (кабалістичного, з іменами та священними текстами) елементи народної магії.

Отже, “майстри кабали” - це баалей шем із синкретичним світоглядом, які застосовували різні методи лякування у своїй практиці.

2.5.2. Значення терміну רופא (лікар) і споріднених

У רנהA-3 термін רופא (цілитель, лікар) вжито в значенні “народний цілитель”. У רסבB-13-14 רפואה לגילדגיאדיר означає спосіб лікування окремої хвороби, пропонований спосіб також належить до народної магії.

У רטA-8, після рецепту визначення безпліддя за сечею вказано джерело: קבלה מרופא מומחם (прийнято від професійного лікаря). Діагностика за сечею була поширена в раціональній європейській медицині, тож саме такого лікаря в цьому випадку Гіллель називає професійним.

Після довгого переліку різних методів лікування Гіллель атрибутує їх (1 В-6-7): ככתוב בספר הזה כאשר מצאתי בכמה ספרים וקבלתי מרופאים מומחים (як написано в цій книзі і як я знайшов у кількох книгах й отримав від професійних лікарів). Серед методів лікування був пластир, який Гіллель охарактеризував як “сухий”, а не “вологий”, що є термінологією галенівської медицини. Окрім того, після цього описано інструкції до кровопускання. Тож у цьому випадку “професійні лікарі” - це освічені лікарі.

אך לפעמים אין פעולין בעיתום הללו ברפואות מה שנדפסין בספרים ישנים שכל דור ודור יש לו טבע אחרת לאנשים ובלתי אפשרי... ולהשתיק החולשה לכן אם הוא רופא מומחה אז מבין דבר מתוך דבר ויוכל להמציא מתוך שכלו

Хоч інколи вони не працюють у свій час. Це ліки, надруковані в старих книгах. У кожному поколінні люди мають інакшу природу. Неможливо... та заспокоїти хворобу. Тому якщо він професійний лікар, він розуміє справу зсередини й може винайти власним розумом.

Цей пасаж представляє нібито науковий підхід професійних лікарів. Вони орієнтуються на кожен конкретний випадок, на кожне конкретне покоління, намагаються визначити внутрішню причину захворювання. Проте далі:

כמו שיש לימוד וחריפות גדולות בלימודי תורה בנגלה ובנסתר כך היא הדבר לפי זה נקראין חכמי רופאים חכמי קבלה אם ריפא שלשה פעמים בלי... אז נקרא רופא מומחה ורשות ליקח ממנו רפואות :

Як є навчання й великий талант у вивченні Тори явної та прихованої, так і це. Через це мудрець-цілителем називаються мудреці кабали. Якщо він зцілив три рази... це називається професійний лікар, і можна брати від нього ліки.

По-перше, тут автор порівнює медицину з вивченням Тори й кабали. По-друге, він чітко вказує, що мудрець-цілитель - це баалей шем. Судячи з цього контексту, професійний лікар і мудрець-цілитель - одне й те саме. По-третє, він показує справжній принцип визначення професійності й авторитетності, який працює послідовно у всьому рукописі. Це перевірка на практиці.

Отже, здебільшого “професійний лікар” - це освічений лікар галенівської традиції або навіть із науковим підходом. Проте у свідомості Гіллеля він не відрізняється від доброго баалей шема. Різниця між професійним і непрофесійним лікарем - у багажі успішного досвіду та в таланті у будь-якій сфері лікування.

2.5.3. Значення терміну *сгула* (замовляння, чари)

Сгула (סגולה) - замовляння або чари, термін, поширений у талмудичній і кабалістичній літературі. Окрім того, це частина назви жанру *Сефер га-хешек* - сефер сгулот у-рефуот - та однієї з найпоширеніших назв розділів - *Сгулот рефуот*.

У В-17 - א-1, після кабалістичного рецепту: גם מצורף לזה יש כאן סגולות (Також, на додачу до цього, тут є сгулот). Інколи діємо за допомогою цього, інколи - за допомогою того, і виходить за допомогою обох). Цей пасаж чітко вказує на те, що сгулот ніфлаот (чудесні чари) - не кабалістичної природи або принаймні не завжди кабалістичної природи.

У В-10-11 Гіллель описує, як Ашмедай (демон) відкрив царю Шломо סודות נפלאות וגם סגולות רפואות (чудесні таємниці й також сгулот рефуот). З одного боку, знання, відкрите Ашмедаєм царю Шломо, - містичне знання. З іншого боку, воно протиставлене таємницям.

У א-13-14: ולקמן תמצא שאר סגולות רפואות של שמות הקדושים ולהבדיל שמות הטומאה (Далі знайдеш решту сгулот рефуот священними іменами й окремо нечистими іменами...)

У В-7-8 автор пише, що у “цій книзі” є רפואות (ліки) בשמות שקדושים (священними іменами й нечистими іменами, окремо, і сгулот). “Окремо” радше стосується поділу між священними й нечистими іменами, але чари (сгулот) усе одно відділені від імен. Далі (א-8-9) він пише: והבנתי את הכל שטוב יותר להתעסק בשמות הטומאה ובסגולות רפואות (я зрозумів, що краще займатися нечистими іменами та сгулот рефуот).

У תזא-1-2, покликаючись на кабалістичне джерело *Сефер га-хешек*, Гіллель перелічує, що там є: שמות הקדושים והשבעות וקמיעות קדושות וסגולות רפואות (святі імена, і заклинання, і святі амулети, і сгулот рефуот, і перевірені замовляння; або: ... і перевірені лікувальні чари й замовляння). Імовірно, заклинання Гіллель характеризує як священні, а лікувальні чари (сгулот рефу'от) - як перевірені, об'єднуючи з заклинаннями. Це може свідчити про те, що він розрізняє кабалістичні й некабалістичні способи розв'язання проблем.

Також у תזא-4-6:

ויש בזה ספר הקדוש כמה פעלות על ידי שמות הקדושים ולהבדיל שמות הטומאה גם סגולות נפלאות ורפואות בכל מיני עשבים

Є в цій священній книзі кілька рецептів за допомогою святих імен, і окремо нечистих імен, також чудесних сгулот і ліків (рефуот) різними травами.

Бачимо, що сгулот протиставлені священним і нечистим іменам.

תזא-7-9:

וצריך לגרש בשמות הקדושים או להבדיל בשמות הטומאה או בעשבים סגולות רפואות לפעמים פועלים בזה ובזה או שהשעה ועת גורם או תקופה או החודש יום או המקום גורם

Потрібно розділяти священні імена або розрізняти нечисті імена або трави.

Сгулот рефуот инколи діють за допомогою того чи того, або година й час спричиняють [дію], або період, чи місяць, чи місце.

Після некабалістичних магічних рецептів автор пише в תזא-6-7:

עד כן רשמתי הפעולות וסגולות רפואות האדם מה שלמדתי וקבלתי מכמה בעלי קבלה ומכמה רופאין מומחאין...

Донині я записував рецепти і сгулот рефуот для людей, яких навчився й які отримав від кількох ба'алей кабала й кількох професійних лікарів...

Із цього випливає, що некабалістична магію Гіллель називає сгулот рефуот, а “професійний лікар” - будь-який некабалістичний цілитель.

Цей пасаж чітко свідчить про те, що автор розрізняє такі категорії: священні імена, нечисті імена та “трави”, тобто кабалістичну білу магію, кабалістичну чорну та, найімовірніше, некабалістичну магію. Порада після цього пасажу має некабалістичну магічну, з чого випливає, що

Із аналізу авторської термінології робимо такі висновки. Майстри кабали - це баалей шем. הַפּוֹרֵן (лікування) - це будь який спосіб лікування, тож він включає різні види магії. Відповідно “майстри-цілителі” або “мудреці-цілителі” - спеціалісти з медицини або з магії. Сгулот - це ті методи лікування, які не передбачають використання священних і нечистих імен, проте вужче - некабалістична магія. Аптекарьські рецепти можуть бути позначені так через нерозрізнення.

РОЗДІЛ III. ЛІКАРСЬКІ ПОРАДИ ТА ПІДХОДИ АВТОРА ДО ЛІКУВАННЯ

Текст *Сефер га-хешек* містить поради різного типу, що спираються на різні принципи й мають різну структуру. Як видно з попередніх розділів, чіткого поділу на розділи про лікування різних традицій у тексті немає. Багато пасажів представляють синкретичний підхід. Використовуючи різні джерела, автор не керувався якоюсь однією системою уявлень про медицину, а радше поєднував різні підходи за певним, усвідомленим чи неусвідомленим, принципом. Далі буде розглянуто кілька зразків порад Гіллеля до лікування різних хвороб.

לחולשת קאלטונוס נקרא מְאָרִי צָעֵפּ יִקַּח שׁוֹרֵשׁ עֵשֶׁב נִקְרָא סָא מְוֶרָא נִקְרָא צָאמְבִּיר וַיִּשְׂרֶה בְּרֵבַע מִידָה יֵין שְׂרָף נִקְרָא קוּוֹאֶרְט וַיִּכְסֶה הַכְּלִי עִם הַיֵּין בְּנִי? בְּשַׁעוּה וַיַּחְפּוֹר חִפְיֵרָה תַּחַת מִפְתֵּן הַבַּיִת לַעֲרֹךְ עוֹמֵק רְבִיעִית אִמָּה וַיִּנְיַח שָׁם הַכְּלִי עִם הַיֵּינ"שׁ שֶׁל הַשׁוֹרֵשׁ וַיִּנְיַח שָׁם ט' יָמִים וְלֵילוֹת רְצוּפִים וְאִח"כ׃ יִהְיֶה צָבַע אֲדוּם אִז הוּא סִימָן טוֹב וַיִּשְׁתֶּה וַיִּשְׁתֶּה אַחֵר כָּלֹת הַתְּשַׁעָה יָמִים מִן זֶה הַיֵּינ"שׁ ט' יָמִים בַּתְּשַׁעָה בּוֹקֵרוֹת אֲלִיבָא רִיקָנָא כֹּל מָה שְׂאֲפֶשֶׁר לוֹ כִּפִּי יִכּוֹלְתוּ וְאַחֵר הַשְּׁתִי' יִמְלֵא עִם הַיֵּין שְׂרָף אַחֵר כֹּה יִשְׁתֶּה וַיִּנְהַיֵּג כֹּל תְּשַׁעָה בּוֹקֵרֵת וְאַחֵר הַתְּשַׁעָה יָמִים יִשְׁתֶּה כִּסְדֵּר עַד גְּמִירָא :

Від хвороби колтунус, що називається морі цеп, візьми корінь зілля, що називається са муре, що називається цомбер і замаринуй у чверті міри самогону, що називається кварта. Закоркуй посудину з самогоном воском. Вирий ямку під порогом будинка приблизно на чверть глибини ?. Залиш там посудину з самогоном із коренем. Залиш там на 9 днів і ночей поспіль, і тоді буде червоного кольору. Це добрий знак. Вип'є після... дев'ять днів цей самогон - дев'ять днів і дев'ять ранків натщесерце, стільки, скільки можливо, наскільки зможе. Після того, як вип'є, поповнить самогон. Тоді питиме й

виконуватиме це всі дев'ять ранків. Через дев'ять днів доп'є, зрозуміло, до кінця.

Це зразок народного або аптекарського рецепту ліків. Зазвичай аптекарські рецепти позначено словом אַפֿטֿיק (аптека). Проте тут не видно магії (ані термінології, ані контактів із надприродним, ані очевидних симпатичних зв'язків), тож точної вказівки на народне походження теж немає. Суперечність полягає в тому, що причиною цієї й інших хвороб Гіллель вважає демонів, указуючи навіть їхні імена.

Порада, записана відразу після попередньої:

טוב לשפוך תחילה בשועה בחולה שלא נשתמש בה מעולם ובמשקלה עם תשעי ביצים של תרנגולים ואח"כ עופרת חדש שלא נשתמש בה מעולם נקרא חזיר בלייא וצריך לכתוב על עופרת הנ? שמו ושם אמו של החולה ר? ואח"כ ליתן העופרת בכף של ברזל ויתן לאש עד שימס ואח"כ יכבה בקדירה חדשה וקטנה ובמים שתוקי' יותר טוב והלקיחה יהא אחר שקיעות החמה בין השמשות ותמצא בעופרת סימנים של החולשה הנ? אם יש בחולשה מעשה חיצונים אז נמצאין בעופרת כמו כמה ראים וכמה צורת כפי מה שנופלין חיצונים מן אדם זה התקועים בגופו ומחלישין את כל גופו רמ"ח איבריו ושם"ה גידיו אז ינקה הגוף

Тоді добре почати з того, що вилити на хворого віск, яким ніколи не користувалися, вагою як дев'ять курячих яєць. Тоді новий свинець, яким ніколи не користувалися, він називається хазир блай. Потрібно написати на свинці ім'я хворого й ім'я його матері. Після цього покласти свинець у сталеву ложку й дати людині, поки він не розплавиться. Тоді він відпаде в новий казан. Після кипіння... знайдеш у свинці ознаки хвороби. Якщо є у хворобі дії демонів, у сталі буде видно ніби кілька фігур, ніби відпадають від цієї людини демони, що застрягли в її тілі й ослаблюють усе її тіло: 248 його членів і 375 сухожиль. Тож очиститься тіло.

Це некабалістична магічна порада, яка є першою частиною лікування.
Друга частина дуже подібна з природою, але відрізняється:

מעשה של השעוה... היא נסיון לבד ומעשה של עופרת נסיון גדול ורופא גדול רק המעשה יהא כך יקה
השעוה הכ? ויחתוך ויפרד בכמה חתיכות תעשה פעמים תשעה ויספר וימנה וכשיתן להכלי שימס
השעוה יאמר הפועל היה רצון מלפניך אהיה אשר אהיה ומלפניך מיכאל המלאך שיצליח אני פלוני ב'
פלונית בפעולה זו ושיצליח חולה פב"פלונית בפעולה זו כה יומר הפועל בשעת לקיחת הגל שעוה
במספר תשעה חתיכות לתוך הכלי ואח"כ יקה קערה של חרס דווקא ויתן בתוכו מים וישפוך בתוכו
השעוה אז נמצאין סימנים בהשעוה מלמטה ואח"כ שפוך העופרת ויאמר כשם שכביתי ככתוב לקמן ::

Дії з воском - це... дослід, який треба робити одному. Дії зі свинцем -
великий дослід, лише для великого лікаря. Буде так: візьмеш віск і поріжеш
його, і розділиш на кілька шматків. Зробиш двічі по дев'ять і порахуєш, і
назвеш. Коли покладеш у посудину, щоб віск розтанув. Скажеш спонуку *Iz'i
racon*. Перед тобою - Я Буду Тим, Ким Буду (одне з імен Бога), перед тобою -
янгол Михаель. Хай я, такий-то, син такої-то, досягну успіху в цій дії. Так
скаже діяч, коли візьметься хвилиною віск числом дев'ять шматків всередині
посудини. Після цього візьмеш саме глиняну миску й наллеш всередину воду
й наллеш той віск. У воску внизу - знаки. Після цього налий свинець і скажи
ім'я, яке я написав.

Тут до некабалістичного магічного рецепту додано кабалістичну
формулу-спонуку та святе ім'я. Це зразок того, як виникає єврейська магія.
Вона інтерпретує інші здобутки інших магічних традицій, припасовуючи їх
до своїх етичної та містичної систем.

Згадаймо ще раз пораду в П'В-6-8:

כתבו בעלי קבלה מעשיות בשם הארי ז"ל ביום ד' במילוי הלבנה דווקא יחתוך העשב רוטא במתבע
של זהב בעת החיתוך יאמר הריני חותך עשב זה בשם פלב"פלונית וא"כ יניח העשב הנ"ל בתוך הקמע

Написали ба'aley кабала (майстри кабали) рецепт від імені Арі (Іцхака Лурії) світлої пам'яті: саме у 4 день повного місяця зріж зілля руту золотою монетою. У той час, коли зрізатимеш, скажи: "Ось я зрізаю це зілля замість такого-то, сина такої-то". Тоді залиш згадане зілля всередині амулета.

Усе вказує на те, що цей рецепт - кабалістичний: покликання на Іцхака Лурію, згадка про амулет, астрологія. Проте рута - запозичення зі слов'янської магії, яке стало органічним елементом юдейської. Гіллель навіть кілька разів пояснює містичне значення рути в кабалі. Про це йдеться в підрозділі про вступ до *Сефер га-хешек*.

Гіллель вирізняє епідемії як окреме явище, до якого належать певні хвороби (מגיפה) (פאקין מאזלין הם מין מגיפה - B-5א - кір - це вид епідемії) та пропонує особливі методи боротьби з ними, в тому числі гігієнічні. Наприклад, B-2-9א: גם כתבו כל החכמי רפאים בזמן מגיפה צריך להתרחק מאויר קר ולח ולהרחיק הדירה מן בית הסמוך לנהר ובאם שאי אפשר לו לעקור דירתו משם מיראה לסתום כל החורין... : גם יזהור שלא יפסיעה פסיעה גסה וימנעה רגליים מצינה וחמה ושלא לילך באמצע הדרך רק אצל כותלי הבתים ויזהר מקפיצה ודילוג ואל ילך אצל מים נהרות ובארות ובורת ומעיינות וכווצה בהן וטוב לטייל בשדה להריח רוח השדה בנחת : להתרחק מיגון ואנחה ועצבות ודאגות ומשחוק הרבה וקלות ראש שהוא כח מאדים : ושלא לצאת... ובזמן שהרוחות נושבות : ושלא להביט אל בית קברות אפילו מרחוק...

Також писали всі мудреці-цілителі: під час епідемії треба уникати холодного й вологого повітря, і жити якнайдалі від будинка біля річки. Якщо неможливо переселитися звідти, подбай про те, щоб заткнути всі дірки... Також уникай рвучкої ходи. Бережи ноги від холоду й жару. І не ходи серединою шляху, тільки попід будинками з боків. Уникай стрибків. Не ходи до води в річках, криницях, ямах і струмках. Добре гуляти в полі, аби спокійно провітритися польовим вітром... Уникати журби, зітхань, суму,

хвилювання, надмірної гри, холоду в голові, він - сила Марса. Не виходь... і тоді, коли дмуть вітри. І не дивися на цвинтар, навіть здалеку...

Уявлення про епідемії й гігієну - модерні уявлення. У якійсь формі Гіллель був із ними знайомий. Проте його інтерпретація не раціональна. В одному й тому самому абзаці - гігієнічні поради, астрологія та юдейські містичні уявлення про шкodu контакту з цвинтарем. Оскільки це покликання на "мудреців-цілителів", логічно припустити, що змішування уявлень відбулося вже в них. Це можуть бути народні цілителі, знайомі з основами сучасної медицини, але з інакшим світоглядом.

Із проаналізованих лікарських порад бачимо, що Гіллель не лише поєднує поради різної природи без прозорої структури, а деякі поради поєднують кілька різних підходів у собі. Важливо зрозуміти, за якими саме принципами вони поєднуються у свідомості автора.

3.1. ВСТУП

Як уже було сказано, *Сефер га-хешек* починається своєрідним вступом, за допомогою якого Гіллель оформлює свої записи як цілісну книжку. Цей пасаж коротко характеризує загальний зміст і сенс тексту, це авторська самопрезентація. Тут його буде наведено частинами. Перша частина, пов'язана з кабалістичними поняттями, написана квадратним письмом, далі автор переходить на напівкурсив. «В:

והא לך שלשים ושתים כללים נגד ל"ב נתיבת חמכה כמו פנים ואחור כשם שפועלים בע"ה עם עליונים כך יכולים לפעול בע"ה בתחתונים וגם נגד עשר ספירות קדושות יש עשר ספירות הטומאה יש שמות קדושים ויש שמות הטומאה יש מלאכים קדושים ויש מלאכי דארעא

Ось тридцять два правила проти 32 шляхів мудрості, як обличчя й задня частина. Так само, як діємо, з Божою поміччю, вищими силами, так можна діяти й нижчими. Також проти десяти святих сфирот (еманацій божества в кабалі) є десять нечистих сфирот. Є святі імена, і є нечисті імена. Є святі янголи, і є янголи-зловмисники.

Перше, що робить автор, - розділяє священне й нечисте і вказує, що і те, і інше можна використовувати для своєї практики.

ויש עשבים הנקראים בכל לשון כמו עשב הנקרא רוטא והשם הקדוש נקרא רוטא והוא מספר רי"ו ויוצא מפסוק רפאינו ה' ונרפא...

І є зілля із назвами всіма мовами, як зілля, що називається рута, і священне ім'я, що називається **рута** (квадратним письмом). І це - число 216 (числове значення гебрейських літер רוטא), і походить із благословення (з 18 благословень Аміді) *Зціли нас, Боже, і зцілимося...*

По-перше, автор ставить в один ряд священні імена, нечисті імена та зілля, хоча зілля вже не виділяє квадратним письмом. По-друге, він звертає увагу на те, що зілля мають назви різними мовами, а отже походять від різних народів. Те, яке він навів як приклад, має слов'янську назву. По-третє, він надає цій слов'янській назві містичного значення в системі кабали. Як долішньому світу відповідає горішній, так долішньому зіллю відповідає горішнє священне ім'я, яке, до того ж, числовим значенням вписано в юдейську літургію. Окрім того, зілля та його ім'я пов'язані зі зціленням.

Отже, з перших шести рядків читач уже знає, що далі йтиметься про операції зі священними й нечистими сутностями та священними лікувальними зіллями, отриманими від різних народів.

ויוצא מכח אל הפועל שכח מעשיו הגיד לעמו כשנותן האדם כח לעליונים והם נותנים מלמעלה למטה
אל התחתונים ויוצא מכח אל הפועל והאדם עושה פעולה מעולה בע"ה

Сходить сила на діяча, сила його дій. Скажи своєму народові: “Коли людина дає силу вищим сутностям, а вони передають згори додолу, до нижчих сутностей, і сходить сила на діяча, і людина творить піднесені дії, з Божою поміччю”.

Тут, також за допомогою зв'язку вищого й нижчого світів, автор пояснює велич і святість практика, який працює з цими сутностями.

במעשים טובים ופשיטא בתפילות ובקשות... מאיזה אדם דבר מה שמבקשים ממנו בלב שלם פעם
ושנים אדם משיב ועושה ונותן לו מה שמבקש על אחת כמה וכמה מדותיו של הקב"ה שהוא כולו חסד
ורחמים... ולהבדיל לפני הבריות אפילו לפני בריות משונות אין עושה דינו לכן אני הילל שפל נבזה
פניתי מכל עסקים מעט מעט מן העולם הזה ודרשתי וחקרתי באר היטב אחר כל האופנים עד שמצאתי
בע"ה תרופה לכמה ענייני רפואות וגם סגולות הרבה מה שגילה האשמדאי מלכא לשלמה המלך

Добрими справами та просто молитвами та проханнями. Та людина, у якої коли просять чогось від усього серця раз чи два, людина відгукується й виконує, дає йому те, що він просить, на одному з кількох рівнів кабали, що вона вся - доброта й милосердя... Розрізняючи істот, навіть дивних істот, не чинить свого суду. Тому я, Гіллель, нікчемний і мерзенний, відійшов від усіх справ потроху, потроху від цього світу. Перевірів і дослідив старанно всі способи, поки знайшов, із Божою поміччю, ліки до кількох медичних проблем, і також багато стулот, які відкрив цар Ашмедай (демон) царю Шломо.

Зрештою, автор представляє себе й пояснює, чим він займається і чому. Він приписує своєму ремеслу високий рівень кабалістичної святості. Далі, на сторінці 24 автор доводить ефективність своїх рецептів свідками, а тоді

детально повчає, як можна і як не можна користуватися його рукописом й амулетами, що в ньому. Він кілька разів застерігає людину, що триматиме в руках його книжку, від неправильного використання. Усі ці мотиви траплятимуться в дуже подібній формі в різних частинах тексту й у різних контекстах. Вступ об'єднав їх усі.

Найімовірніше, вступ, написаний пізніше за решту рукопису, є його презентацією, щоб читач зрозумів, про що і як він читатиме. Ці елементи такі: 1. Існують священні й нечисті імена, можна ними користуватися. 2. Існують трави, ними також можна користуватися, у них також є святість. 3. Ремесло бааль шема священне і праведне. 4. Автор цього рукопису, Гіллель, - успішний та авторитетний бааль шем. 5. Цей рукопис містить таємне знання, до якого потрібно відповідно ставитися. Отже, незалежно від природи подальших порад, сам Гіллель оцінює свій рукопис насамперед як священну книгу містичного знання.

3.2. ЦЯ СВЯЩЕННА КНИГА - ספר הקדוש הזה

Автор часто називає свій текст ספר הקדוש הזה (ця священна книга). Цей підрозділ - спроба знайти систему у вжитку цієї самохарактеристики. Це дасть змогу визначити, чи весь текст автор вважає священним, і якщо не весь, то які саме елементи.

“Цю священну книгу” Гіллель сам визначає як книгу про лікування. טק В-6-7: בזה הספר הקדוש והוא מפני רפואות האדם (... у цій священній книзі, а вона - про лікування (рефу'от) людей). Отже, лікування є центральною проблемою для нього.

Виникає питання, який саме підхід до лікування він має на увазі.

Як “цю священну книгу” позначено пасажі, пов’язані з кабалою, з професійною медициною (דשב-12-16), із некабалістичною магією (דרא-6). Так позначено навіть рецепт руською мовою (דרא-14). Тобто єдине, що поєднує різні пасажі, позначені *ця священна книга*, - те, що їх написав (переписав, записав) Гілель. Це може свідчити про єдність тексту. Також це свідчить про те, що рецепти різного походження автор об’єднує в одну “книгу” і вважає її священною.

Ось іще один доказ, що священною автор вважає всю книгу, а не лише кабалістичні пасажі зі святими іменами. Одна з ознак священності - таємність. Багато разів наголошено, що зміст книги можна передавати лише письмово, а не усно, і тільки посвяченим. У דב-7, відразу після некабалістичного магійного рецепту: וזה לא תגלה לאדם לא בעל סוד (це не відкривай людині, що не володіє таємницею (сод). Сод - містичний рівень розуміння Тори, містичне, кабалістичне знання. У цьому випадку заборонено відкривати непосвяченим таємниці цієї книги. З одного боку, заборона поширення є містичною, з іншого - може бути просто захистом від конкуренції. І в тому, і в тому випадку книга називається “священною”. Отже, наймовірніше, ставлення автора до книги синкретичне. Книга, яку він пише, - священна й таємна, тому що містить магійні рецепти, які за своєю природою належать до таємного знання. Окрім того, вона містить священні імена. Священність і таємність Гіллель розуміє як юдей і як кабаліст. Він накладає одне на інше, і вся книга стає доступною лише кабалістам.

Те, що “ця священна книга” позначає текст будь-якого змісту в *Сефер га-Хешек* свідчить про цілісність тексту й цілісність підходу в уявленні

Гіллеля. Тобто лікувальні поради різної природи він сприймав як певну єдність.

3.3. АВТОРСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ ВЛАСНОГО СТАТУСУ

Питання про підхід Гіллеля до лікування передбачає питання про його практику та ставлення до неї. Адже різні практики асоціюються з різними підходами. Не виникає сумніву, що фактично Гіллель правдив діяльність бааль шема. Питання полягає в тому, як він це розумів і оцінював.

Один раз Гіллель називає себе р. Гіллель Бааль Шем. Так каже про нього (у третій особі) дух в Острозі, де він вилікував одержиму жінку (כו א-12-13):

ואמר לו הרוח בזה שתילך תיכף מיד להאיש הזה הנקרא ר' הילל בעל שם כהיום הוא בא לקהילותינו...

Сказав йому дух так: “Піди негайно, відразу до чоловіка, що його звати р. Гіллель Бааль Шем, що нині приходить до наших громад...” Або: “... р. Гіллель, бааль шем, що нині приходить до наших громад...”

Із цієї згадки робимо висновок, що Гіллель свідомо вважав себе ба’аль шемом й мав відповідний статус у громаді. Також він порівнював себе з іншими мандрівними баалей шем.

Високий статус свого ремесла Гіллель обґрунтовує вже у вступі. Також він пише про свої високі моральні якості, протягом усього рукопису стверджує, що він “пізнав істину”. א-18-20 - приклад того, як Гіллель надає собі високого містичного статусу:

Окрім ремесла бааль шема, Гіллель визнає й інший бік своєї ідентичності.

У י"א-14-16 Гіллель висловлює найбільш суперечливу думку *Сефер га-хешек*:

אני הילל שפל נבזה... כשאזכה לישב בשלוה בהשקט ובטח אראה אי"ה להתעסק בעינייני רפואות
סגולות הנמצאין באפטייקין ולא בשמות הקדושים...

Я, Гіллель, мізерний і нікчемний... коли заслужу осісти з миром, спокійно й певно, як буде Божя воля, займатимуся справами ліків, стулот, що в аптеках, а не святими іменами...

Пояснює він це небезпеками й заборонами, пов'язаними з використанням святих імен. Цей пасаж багато свідчить про автора та про текст. Більшість тексту певною мірою пов'язана з кабалою. Переважна більшість джерел, на які автор покликається, - кабалістичні. Переважна більшість назв розділів і та назва, яка стала назвою всього рукопису, - також. Автор називає свій текст священною книгою. Такий текст написала людина, яка воліла б не займатися святими іменами й постійно відчуває потребу виправдати своє ремесло перед читачем. Така непропорційність уваги до кабали й відкидання її спонукає до припущення, що кабала, зокрема практична кабала була вкорінена у світогляд Гіл्लеля, він писав про інші речі з позиції практичної кабали. Це припущення буде перевірено подальшим дослідженням інших аспектів.

З одного боку, ремесло бааль шема є священним, але з іншого боку - небезпечним і небажаним. י"א-15-17:

... שאין אדם בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ופשיטא מי שמשתמש בשמות הקדושים בגלות המר
הזה אך את הכל עסקתי מפני פיקוח נפשות בישראל כדי שידעו שיש אלוקים בשמים...

... що немає людини на землі, яка б робила добро й не грішила б. І просто той, хто використовує святі імена в галуті (у вигнанні з Землі Ізраїлю), така людина. Незважаючи на все, я зайнявся цим заради порятунку душ Ізраїлю, аби знали, що є Бог на небесах...

Перед цією цитатою автор визнає, що сам грішив. Очевидно, його гріх полягає в використанні святих імен у галуті. Він не хотів би цього робити, але доводиться заради порятунку душ (життів). Автор часто звертається до поняття пікуах нефеш (порятунку душі), заради якого можна не виконувати більшість заповідей, зокрема не дотримуватися шабату. Він використовує його саме в контексті лікування хвороб - заради цього можна не виконувати заповіді. Із цієї цитати бачимо, що порятунок душі міг бути головною мотивацією вибору небезпечного ремесла.

Іще далі (рядки 14-15): ולא חו' בכישופין זיופין שהמכשף... מוסר את נפשו להיצונים (Але, не дай Боже, не чаклунством, підробкою чаклуна, що віддає свою душу демонам...) Чаклунів звинувачено, окрім підробки, в незнанні, та описано покарання, які вони отримують за свою діяльність. Гіллель звинувачує чаклунів у підробці й неефективності, а не в використанні чорної магії. Чорна магія (нечисті імена) є цілком прийнятною для нього.

Посилання “ע”ך דברי הלל” (“донині слова Гіллея”), “כ”ד הלל” (“ось слова Гіллея”) та подібні трапляються не лише після описів авторського досвіду чи думок, а відразу після посилання на зовнішнє джерело. Це означає, автор вбачає власну роботу не лише у практиці, а в переробці чужих ідей. Точніше було би сказати, що роль автора в написанні рукопису - збирати і транслювати ті поради, які він вважає ефективними.

Отже, Гіллель вважає себе бааль шемом. Але ця ремесло - не вільний вибір, а релігійна самопожертва. Практична кабала - це почесно, але небезпечно, Гіллель прагне уникати її, натомість працювати аптекарем. Але не всюди є аптеки, не всюди є професійні лікарі, тому йому доводиться виконувати їхню функцію та лікувати тими методами, які доступні навіть без аптек, тобто магією. Водночас переважна більшість *Сефер га-хешек* - магичні поради, особливо пов'язані з практичною кабалою. Це зумовлено діяльністю Гіллеля, його джерельною базою, але також світоглядом. Практична кабала й синкретична народна медицина з елементами практичної кабали були його бекграундом, позицією, з якої він дивився на аптекарську справу й медицину, не завжди чітко відрізняючи їх від магії.

3.4. ПОКЛИКАННЯ В ТЕКСТІ СЕФЕР ГА-ХЕШЕК

Аналіз покликань на джерела - дослідження походження певних ідей у *Сефер га-хешек*. Це ті випадки, коли автор усвідомлював, що запозичує підхід із певної традиції. Завдання полягає в тому, аби зрозуміти, за яким принципом він обирає джерела. Спосіб покликання, наявність чи відсутність покликання можуть також вказати на ставлення автора до відповідного джерела, можливу ієрархію джерел, відповідно, і підходів, за авторитетністю. Спершу наведено список джерел, на які покликається Гіллель, далі детальніше проаналізовано способи покликання на деякі з них.

Кабалістичні джерела:

- Рабі Еліезер, суддя в Тишівцях (Східна Польща), рабі Гелілік (געלליק), кабаліст - неідентифіковані גאוני ארץ (генії землі).

- Ефраїм Магід - рабин, якого не вдалось ідентифікувати, автор одного з *Сіфрей га-хешек*.
- Тікуней га-Зогар - один із найголовніших текстів кабали, додаток до Зогара, кабалістичний мідраш, надрукований у XVI столітті, приписуваний Шимону бар Йохаю та його сину рабі Еліезеру (II ст. н. е.).
- Рабі Акива - танай (мудрець, автор Мішни, I-II ст. н. е.), *Сефер га-хешек* приписує йому амулет, який він “використовував у свій час”.
- Рабі Шимшон з Острополя, імовірно Шимшон бен Песах з Острополя - рабин, убитий 1648 року. Він був кабалістом, написав коментар на Зогар.
- ספר קרבן שבת - *Сефер корбан шабат, Книга шабатньої жертви* (A17ש A-12).
- Зогар - один із основних текстів кабали.
- Сефер Тольдот Адам - сефер сгулот у-рефуот Йоеля бен Урії Гайлперіна, виданий у Жовкві 1720.
- Рабі Перец Ба'аль Шем, рабі Гешн Ба'аль Шем - неідентифіковані баалей шем, яких поважав Гіллель.
- Рабі Йоель, можливо, рабі Йоель із Замостя, р. Елі, рабі Йааковкі (יעקאבקי), рабі Нафталі - мандрівні ба'алей шем (згадки в זז7A-8-9).
- Тора.
- Сефер Єцира - один із основних текстів кабали.
- Рабі Цві Гірш бен Аврагам, голова суду й голова єшиви на Підляшші - автор одного з *Сіфрей га-хешек*, учитель Гіллеля, імовірно, бааль шем.

- Моше Нахманід - сефардський рабин, філософ, лікар, кабаліст, коментатор ТаНаХу XIII ст.
- Іцхак Айзік, Бецалель - неідентифіковані рабини з острозького клойзу, до яких Гілель звертався по пораду.
- Нафталі - неідентифікований рабин в Острозі.
- Рабі Нафталі Коген Цедек - голова суду в Познані.
- Раші, центральний для юдаїзму коментатор ТаНаХу й Талмуду, XI-XII ст.
- Ахітофель - радник царя Давида, про якого йдеться в ТаНаХу.
- Рабі Аківа - танай (мудрець, один із авторів Мішни), II ст. н. е., якому приписують редагування Сефер Єцира.
- Рабі Нехунія бен га-Кана - танай I-II ст. н. е. Йому приписують кабалістичний трактат *Сефер га-кана*.
- Рабі Ханіна бен Доса - танай, I ст. н. е.
- Рабі Гамаліель, суддя Сангедрину, I ст. н. е., згаданий у Мішні.
- Сефер Тольдот Адам - езотеричний мідраш періоду гаонів (VII-XI століття).
- Сефер Разіель - Сефер Разіель га-Малах, збірник рецептів практичної кабали XIII ст.
- ראיב"ש - можливо, ריב"ש - Іцхак бен Шешет Перфет - іспанський талмудичний авторитет, 1326-1408, хоча він був проти кабали (אף В-13-14).

Медичні джерела:

- Іцхак Фортіс - професійний лікар сефардського походження, парнас у Вааді чотирьох земель (помер близько 1731 р.)

- Моше Маймонід, сефардський філософ і лікар, XIII ст. Йому *Сефер га-хешек* приписує принаймні один аптекарський рецепт (ב"א-14).
- Сімха Доктор, Я'аков Цилтн - "великі професійні лікарі", яких не вдалось ідентифікувати. Їм приписано медичні рецепти.

Уже зі списку видно, що Гіллель значно більше читав і значно більше згадує кабалстичних джерел, ніж будь-яких інших. Він добре орієнтувався в юдейській літературі, а отже мав хорошу релігійну освіту. Про це свідчить також велика кількість арамеїзмів: -ן' замість -נ' як суфікс (або флексія) чоловічого роду множини, ג- замість ל'ш як посесивний префікс/прийменник, ם замість ן як суфікс (або флексія) жіночого роду однини (Цолін).

Усі авторизовані медичні рецепти походять від єврейських лікарів, вочевидь, тому, що Гіллель не знав латини. Конкретних покликань на некабалістичну магію взагалі немає. По-перше, це усна традиція, а її носії не були широко відомі й не мали офіційного авторитету. По-друге, можливо, для Гіллеля вона була менш важливою, або менш важливо було її виокремлювати.

Далі буде проаналізовано особливості деяких покликань, аби зрозуміти, як Гіллель ставився до відповідних джерел та традицій, до яких вони належать.

3.4.1. Критика друкованих сіфрей сгулот у-рефуот із Жовкви

Кілька разів Гіллель згадує "маленькі книжечки", надруковані в Жовкві "у цьому поколінні". За текстом можна ідентифікувати ці книжки, визначити їхню природу та ставлення Гіллеля до них і, відповідно, до традиції, яку вони представляють.

תקא-16-17:

אף שנדפסין בתוך כמה ספרים קטנים ד?? זאלקווי כמה סגולת ושמות הרבה אך הכל נגפסו בלא טעם שלא נתנו טעם בדברי(ו\ן) בזה אין פעלין

Нічого, що надруковано в кількох маленьких книжечках у Жовкві, багато сгулот й імен, але все надруковане без смаку. У що не вкладено смак, у тих речах немає дії.

Це критика *сіфрей сгулот рефу'от*, надрукованих у Жовкві. Імовірно, йдеться про *Міфалот Елогім*, 1710, 1724 та 1725, автор - Йоель бен Урія Гайлперін. Гіллель протиставляє ці сіфрей сгулот у-рефуот собі, чий таємниці відкриваються світу (його рукопис можна буде читати іншим людям) лише після смерті й очищення. Далі він пише про те, як саме можна писати імена (після ритуального омивання, у спеціальній кімнаті, зі спеціальною містичною підготовкою).

Можна певно сказати, що до “маленьких книжечок” із Жовкви належить *Тольдот адам*, 1720, автор - Йоель бен Урія Гайлперін, адже Гіллель згадує і критикує конкретно це видання. תקא-15 - תקב-1:

... בדור הזה כל אדם קונה לו את ספר תולדות אדם פועל... סודות נוראות ולא השגיחו על דברי שאין מגלין אלא לצנועין וכל אחד קונה הספרים בזול... ונעשו בעל שמות...

У цьому поколінні кожен купує собі *Сефер Тольдот Адам*, користується... жахливими таємницями. Не подбали про те, що не відкриваємо їх, а тримаємо у скромності. І кожен купує книжки дешево... І стали баалей шем...

Гіллель стверджує, що навіть коли вони правильно все виконують, їхня діяльність неефективна. Він послідовно виступає проти друку кабалістичних книг, незважаючи на те що сам користується ними. Можливо, саме через це

він так наголошує на правильному поводженні із власним рукописом і забороняє його друкувати.

Тольдот адам Гіллель протиставляє кількох поважних баалей шем, які ה ולא הביאו שום ספר על קבלה מכשיות בדפוס שהיו יריאים גדולים ועמוקים ביראת ה (... і не надрукували жодної книжки про практичну кабалу, бо боялися Бога страхом великим і глибоким...)

Незважаючи на критику, із *Тольдот Адам* נלקטו כמה דפים הספר החשק (зібрано кілька аркушів *Сефер га-хешек*).

Також немає сумніву, що серед критикованих видань із Жовкви - *Зевах Песах*, 1722, автор - Яков Песах із Жовкви. Гіллель майже дослівно цитує його в א"ב-1-4.

Отже, Гіллель користувався сіфрей сгулот рефуот, переписував із них, але критикував їх видання. По-перше, їх видають неправильно, без дотримання всіх норм писання імен. По-друге, вони відкривають широкому колу читачів таємне знання, тож кожен може стати бааль шемом. Зневажливе ставлення автора до сіфрей сгулот у-рефуот не свідчить про зневагу до їхніх методів лікування. Навпаки, Гіллель вважає їх занадто важливими, занадто ссвятенними для поширення. Протиставлення баалей шем і собі (також бааль шему) це доводить. Ремесло бааль шема - практична кабала - священне ремесло.

Ставлення Гіллеля до сіфрей сгулот у-рефуот ставить нове питання. Відомо, що ці книжки містили рецепти різної природи, були продуктами народної кабали та взаємодії з несврейськими народами. Як визначено раніше, термін *сгулот рефуот* Гіллель вживає на позначення будь-якої магії. Можливо, це продовження традиції сіфрей сгулот у-рефуот. Такий погляд

сприяв нерозрізненню кабалістичної й некабалістичної магії у свідомості практика. З іншого боку, Гіллель розрізняє “імена” та “сгулот”. Як і наскільки він усвідомлює це розрізнення?

3.4.2. Покликання на Іцхака Фортіса

Аврагам Іцхак Фортіс (Хазак, сильний) - єврейський лікар і громадський діяч 1690-х-1731 року в Речі Посполитій. Він учився чи принаймні спілкувався з Моше Закуто - відомим кабалістом, який знав латину й цікавився алхімією⁵³. Проте Іцхак Фортіс працював лікарем принца Любомирського та графа Потоцького, отже займався медициною, актуальною серед християн, до того ж найосвіченіших.

Пишучи про Іцхака Фортіса, Гіллель використовує розгорнуту єврейську формулу пошани הַתּוֹרַנִי וְהַרְבֵּנִי מוֹהֲרֵר (знавець Тори, вчитель, поширена аббревіатура מוֹהֲרֵר - приблизно: наш учитель і учитель, рабин, рабин). Також він називає Іцхака Фортіса רופא חזק (рофе хазак, сильний лікар). Це поширена гра слів, пов'язана з його постаттю й ім'ям⁵⁴. Гіллель використовує латинське прізвисько Фортіс. Це може означати, що він був знайомий із Іцхаком Фортісом насамперед через його європейську медичну, а не єврейську громадську діяльність. У א-16-18 він покликається на книжки Іцхака Фортіса. Звідти він і дізнався ім'я, тобто вони не були знайомі. У א-16-18 покликанню на Іцхака Фортіса передують транслітеровані латинські тексти. Покликаючись на Іцхака Фортіса, автор кілька разів підкреслює, що він

⁵³ Fortis (Heb. Hazak), Abraham Isaac [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/fortis-heb-hazak-abraham-isaac>.

⁵⁴ Teter M. Blood Libel: on the Trail of an Antisemitic Myth / Magda Teter. – Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2020. P. 267

відомий і має хорошу репутацію, що допоміг багатьом людям. Самого імені й формул пошани недостатньо, щоб легітимізувати покликання, потрібно запевнити читача, що методи Іцхака Фортіса працюють.

Якщо в פקב Іцхаку Фортісу приписано аптекарський рецепт, у א-16-18 наведено народний магічний рецепт їдишем та гебрейською, у результаті якого מחלשין כל החיצונים וכל השידין וכל כישופין ורוחות רעות וכל כוחות הטומאה (слабнуть усі демони, біси, чаклунство, злі духи й усі нечисті сили тікають і виходять із тіла людини). Там само Гіллель стверджує, ім'ям Іцхака Фортіса була підписана книжка. Освічений лікар не міг написати й тим паче видати такий рецепт. Очевидно, це була книжка, що належала Іцхаку Фортісу. Проте Гіллель пише, що “отримав” від Іцхака Фортіса цей рецепт.

Можливо, навіть аптекарський рецепт на פקב походить із тієї самої книжки. Инакше Гіллель міг навчитися його тільки через особисте знайомство з Іцхаком Фортісом або перекази його слів. Також можливо, що ця книжка, як і *Сефер га-хешек* (наприклад, одна зі згаданих сіфрей стулот у-рефуот) містить рецепти різної природи, у тому числі аптекарський, підписаний ім'ям Іцхака Фортіса. Поруч міг бути магічний рецепт, і Гіллель сприйняв його як іще один рецепт Фортіса. Щоправда проти цього припущення свідчить те, що ці два рецепти розташовані дуже далеко один від одного в *Сефер га-хешек*.

Гіллель високо поважав Іцхака Фортіса. З одного боку, це легко пояснити авторитетом у єврейській громаді. З іншого боку, для Гіллеля важливо, що його способи лікування дієві. Приписування освіченому лікарю

магічного рецепту свідчить про те, що Гіллель не усвідомлював різниці між народною магією та медициною.

У різних контекстах автор посилається на גאונים ארץ (геніїв землі). У לב В-1-7 указано, хто вони: рабі Еліезер, суддя в Тишівцях; рабі Гелілік (געלליק), кабаліст; рабі Шимшон з Острополя. Від них він дізнався, що потрібно робити під час епідемії. Шимшон бен Песах з Острополя - рабин, убитий 1648 року. Він був кабалістом, написав коментар на Зогар. Один із його коментарів видав його племінник Песах у Жовкві 1709 року, тобто Гіллель міг його читати. Імовірно, “генії землі” - також баалей шем із синкретичним світоглядом. 77A-17-18 “генії землі” - джерело рецептів некабалістичної магії, що не суперечить їхній діяльності як баалей шем.

3.4.3. Покликання на неавторизовані джерела

Кілька разів автор покликається на людей, чиє ім'я не вказує. Це дасть розуміння його способів вибору джерел. Авторитет джерела не завжди має бути загальноновизнаним. Головний чинник - перевірена на практиці ефективність певного рецепту.

У 77A-15-16, у неєврейському магічному рецепті: ודבר זה סוד גדול שגילתה לי אשה כשפניות בפראג (Ця річ - велика таємниця, яку відкрила мені відьма у Празі). Тут важливі два терміни. По-перше, Гіллель називає неєврейське знання סוד (таємниця, містичне тлумачення Тори, кабала) і не виправдовує те, що скористався ним. По-друге, він відкрито називає відьму אשה כשפניות. Корінь פ.ש.כ, присутній у терміні כישוף (чаклунство), вказує на заборонену юдаїзмом магію, у контексті *Сефер га-хешек* - чорну магію. У *Сефер*

ga-xeshek є кілька способів захиститися від чаклунства. Але тут автор запозичує знання у представниці цієї традиції й навіть ніяк це не виправдовує. Можливо, він не знає, як інакше назвати чарівницю й використовує відомий йому термін, не усвідомлюючи його зв'язку з *kişuf* (כישוף, чаклунство). Також він називає кабалістичне та некабалістичне таємне знання одним і тим самим терміном *sod*.

У *נב-5-6* Гіллель відкрито покликається на неєврея:

וזה שמעתי מהערל... אבל דרשתי וחקרתי היטב אחר הפעולה הזו ובדוק כמה פעמים בכמה מקומות
וגם ראיתי בכמה ספרים

Це я почув від необрізаного... але ретельно перевірів і дослідив цей рецепт. Перевірено кілька разів у кількох місцях, а також я бачив у кількох книгах.

Цей пасаж доводить, що єврейське чи неєврейське походження рецепту не визначали його авторитетності для Гіллеля. Ім'я відомого єврейського лікаря чи бааль шема підвищувало статус рецепту, але визначальним фактором була перевірена ефективність.

Виникає питання до “кількох книг”, у яких він бачив неєврейський рецепт. Малоімовірно, що Гіллель умів читати неєврейськими мовами. Про це свідчить те, як він транслітерує руську мову, а ще більше - латину. Отже, книги мали бути єврейськими, подібними до *Сефер га-xeshek* сіфрей сгулот у-рефу'от. Це ще раз доводить, що сіфрей сгулот у-рефу'от запозичували неєврейські методи лікування.

א-5, після рецептів слов'янської народної медицини Гіллель зазначає: (Усе це я отримав від того самого чоловіка, який слабував на цю тяжку хворобу... вилікувався з Божою поміччю). Із цього бачимо, що Гіллель учився не лише в

авторитетів (не сказано навіть, що цей чоловік - מומח, професіонал), а в будь-кого, хто міг би розповісти йому щось про лікування. Він цього не приховує й не соромиться, вважає це нормою.

У V-16-A-2 описано рецепти некабалістичної магії і вказано джерело: ובספר אהד מצאתי... (в одній книзі я знайшов...) Це ще один доказ того, що сіфрей сгулот у-рефуот містили некабалістичні лікарські рецепти. Тому що, як уже було сказано, Гіллель міг читати лише єврейську книгу.

Аналіз покликань у *Сефер га-хешек* дав такі висновки. По-перше, автор послуговувався сіфрей сгулот у-рефуот та вчився усно в інших баалей шемот. Із сіфрей сгулот у-рефуот він брав і кабалістичні, і некабалістичні магичні, і, можливо, медичні способи лікування від Іцхака Фортіса. Найімовірніше, він не розрізняв медицину й некабалістичну магію. Межі між кабалістичною й некабалістичною магією теж могли не бути чіткими, адже він запозичував їх із тих самих книжок. Гіллель користувався здебільшого єврейськими джерелами, тому що вмів читати лише єврейськими мовами, але усно приймав методи лікування також від неєвреїв, керуючись доведеною ефективністю.

3.5. ПОДІЛ НА РІЗНІ ПІДХОДИ ТА ВІДНОШЕННЯ МІЖ НИМИ У СВІДОМОСТІ АВТОРА

Оскільки відношення між різними підходами до лікування є центральною проблемою цієї роботи, її вже частково розглянуто в інших розділах. Визначено, що *Сефер га-хешек* містить кабалістичні,

некабалістичні магичні й медичні поради, інколи навіть із впливами наукової революції. Гіллель насамперед керується доведеною досвідом ефективністю певної поради. Він хотів би бути аптекарем, але дивиться на це з позиції бааль шема. Він розрізняє деякі підходи й деякі сфери діяльності, але не чітко. У результаті між підходами до лікування, наявними в *Сефер га-хешек*, виникають кілька типів відношень: розрізнення, домінування одного над іншим, поєднання різних методів і накладання принципів одного методу на засоби іншого.

3.5.1. Розрізнення підходів

З одного боку, автор чітко розрізняє кілька підходів до лікування. Проте не завжди зрозуміло, що саме він відрізняє від чого і як класифікує різні методи. Далі буде наведено кілька цитат, у яких автор чітко вказує, що потрібно розрізняти.

У 1B-5-6 автор перелічує методи лікування:

... או בשמות הקדושים או להבדיל בשמות הטומאה או בעשבים או באיזה פלסטרות על מוח דהיינו בדברים יבישים ולא לחים דהיינו בכמה מיני בשמים...

... або святими іменами, або окремо нечистими іменами, або травами, або якимись пластирями на мозок, тобто сухими речами, а не вологими, тобто кількома пахощами...

Сухе й вологе - категорії галенівської медицини, які Гіллель тут застосовує. Водночас він перелічує окремо кабалістичні методи лікування, методи аптекарів і методи лікарів. Після цього пасажу - інструкція, як пускати кров, тобто також галенівська медицина.

17A-6-8:

איזה פעולה או על פי שמות הקדושים או על פי שמות הטומאה להבדיל או באיזה עשבים או אֶלֵיקעס
הנעשים מן העשבים

Дія або за допомогою святих імен, або за допомогою нечистих імен окремо,
або за допомогою якихось трав чи олійок, зроблених із трав.

Тут Гіллель розрізняє методи з залученням святих імен, нечистих імен,
і натуральні методи, притаманні медицині, аптекарській справі (олійки).

אָרВ-6-10:

ולרפאות עם שמותיו הקדושים מה שיוצאין ובאין מן הפסוקים של חמשה חומשי התורה הקדושה או
להבדיל בין שמות הטומאה הנקראים שמות חיצונים או עם איזה סגולות רפואות מה שבדוקים נגד
טביעות האנשים שבדור הזה ולא ברפואות שנדפסין חדשים וגם ישינים בכמה מקומות שאין פעולין
כלל

І ліки з Його священними іменами, що походять із П'ятикнижжя святої Тори,
і [треба] відрізнити нечисті імена, що називаються "імена демонів" та певні
сгулот рефу'от, які перевірені проти природи людей цього покоління, та ліків
надрукованих, нових і також старих, у кількох місцях, де зовсім немає
майстрів (людей, які виконують ці практики).

Тут автор знову розрізняє священні імена, нечисті імена та
некабалістичну магію - сгулот рефуот.

Головний принцип розрізнення у свідомості Гіллеля, наявний у всіх
пасажах про розрізнення - наявність імен, священних, нечистих або ніяких.
Це розрізнення мало практичне значення. Імена передбачають небезпеку й
особливе поводження, некабалістична магія та медицина - ні. Тому
розрізнити їх між собою - не настільки важливо.

Принцип розрізнення некабалістичних підходів - наявність чи
відсутність речовин із аптеки. Це маркувало сфери діяльності, відрізняло

бааль шема від аптекаря чи лікаря. Частково Гіллель вирізняє серед інших сгулот рефуот “трави” й медичні методи, але не часто й не чітко. Також не завжди можна ідентифікувати речовину, яку рекомендує Гіллель. Єдине розрізнення, яке послідовно працює і є фундаментальним у його свідомості, - розрізнення за наявністю та природою імен.

3.5.2. Домінування одного підходу над іншим

На основі самоідентифікації автора вже зроблено висновок, що практична кабала - престижний й авторитетний метод, яким не варто зловживати. Тобто вона водночас має вищий і нижчий статус серед підходів до лікування. Тут буде розглянуто кілька цитат, у яких некабалістична магія та медицина домінують над практичною кабалою. З іншого боку, буде розглянуто відношення між єврейською та неєврейською магією

У п"א-14 досить чітко видно перевагу методів без імен над практичною кабалою: במקום שאין שם רפואות ואפטייקין מותר לסכנות הפשות (у місцях, де немає ліків й аптек, можна [наражатися на] небезпеку для душі...) “Небезпека для душі” - це небезпека від використання священних і нечистих імен, пояснена там само й у багатьох інших місцях. Ту саму думку висловлено в י"ב-7-9:

... שמותר להתרפאות בקמיעין במקום שאין רופאין מומחין ואפטייקין שם מפני פיקוח נפש ... רק
שיהא מומחה ... ומומחה קמיעין שריפא בכמה בני אדם...

... що можна лікуватись амулетами у місцях, де немає професійних лікарів та аптек. Там заради пікуах нефеш (порятунку душі)... Тільки щоб був професійним... і професіоналом із амулетів, який вилікував кількох людей...
Небезпеку виправдано פיקוח נפש (порятунком життя). Отже, використання

практичної кабали прирівняно до необхідного порушення заповіді. Наскільки це можливо, автор радить використовувати некабалістичні методи.

Домінування медицини над кабалою й єврейською магією загалом можна пояснити також думкою Магаріля (1365-1427), яку висловлює Гіллель у г'В-10-13 про те, що сучасники не можуть користуватися талмудичними медичними рецептами⁵⁵:

אף שיש בגמרא רפואות הרבה והרבה אך שאין מועלין ופועלין עם אלו רפואת בימים הקדמונים היו פעולים אבל לא בדור הזה אנשי ראשונים היו גיבורים בטבעיות אדם אבל בדור הזה... הגלות המר ואותן נעשו חלשים בלבם ובדעתם ובכחם ובפרט מה שסובלים... לפי זה אין פועלין כלום

Хоч і є у Гмарі багато ліків, нема тих, хто їх використовує, діє за допомогою цих ліків. Пепередники практикували їх, але не в цьому поколінні. Рішонім (видатні рабини XI-XV ст.) були героями за своєю людською природою. Але в цьому поколінні... гіркий галут, і люди стали слабкими в своєму серці, у своєму знанні, у своїй силі, а особливо ті, хто страждають... Через це немає нікого, хто би практикував.

Тобто єврейська магія, пов'язана з іменами, за своєю природою є потужною, але не працює в галуті через високий духовний статус. Згадаймо, що гріх Гіллеля полягає в використанні імен у галуті.

קב-6 - א-14קב:

אבל אני הילל... נראה שטוב יותר להתעסק בשמות מלכים הם נקראים שמות הטומאה שהם מלכא דארעא ולא כישופין זיופין ח"ש שגם אצליהם יש כמה כומרים לומדים בסיפרם וגם קדרים נקראים טאטרים יש להם ספרים הרבה הם הכל חד הוא רק בשאר לשונות ויכולין לפעול בעה"ש... רק באמת ובאמונו כמו צדיק באמונתו יחיה כל העוסק באיזה מלאכה באמונה בלא ערמה ומרמה ומקיים מלאכתו

⁵⁵ Trachtenberg, Joshua. Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat. p. 196

וחכמתו מתקיימת שיראה קדמת לחכמתו אבל להיפך ה"ש אין פועל ויוצא לכן ראו תראו בשתי ראיות שמי שיגיע זה הספר הקדוש לידו יראה ויעיין ו... ויראה לנהוג במנהג יפה כמו שהזהרת כי כמה פעמים בכמה מקומות... אז טוב לו בעולם הזה ובעולם הבא

Але я, Гіллель... Здається, що краще займатися іменами царів (демонічних), що називаються нечисті імена. Це ремесло втручання, а не шахрайське чаклунство, боронь Боже. Також серед них є кілька жерців (священників?), які вчаться з книжок, і також мандрівні, що називаються (татари?). У них книги, багато їх. Один із [багатьох] інших може діяти з Божою поміччю... Тільки правдою і практикою, як праведник своєю вірою, житиме кожен залучений до цього ремесла, своєю вірою, без хитрощів і шахрайства, і робить своє ремесло, його втілена мудрість, проявиться перед його мудрістю. Але навпаки, боронь Боже, немає дії й результату. Тому бачили при двох свідках, що той, у кого опиниться ця священна книга, побачить і прочитає... І побачить, [як] діяти за обрядом гарно, як я попереджав кілька разів у кількох місцях... тому добре в цьому світі і в прийдешньому світі.

Можна припустити, що тут Гіллель розрізняє практичну кабалу й неєврейську магію. Практичну кабалу він вважає ефективнішою, але не за її суттю, а тому що неєврейські чарівники - шахраї. Можливо, свою довіру він пояснює наявністю чи відсутністю писемної традиції. Саме тому важливо, що неєвреї також мають книжки. Оскільки *Сефер га-хешек* містить не лише кабалістичні, а неєврейські магичні рецепти, і автор сам це визнає, цими словами він запевняє, що його неєврейські рецепти також ефективні.

Отже, через святість, через небезпеку та через особливості “цього покоління”, на думку Гіллеля, краще користуватися методами народної магії або медицини, які він не цілком розрізняє. Проте як бааль шем він усе ще

багато уваги приділяє практичній кабалі, обґрунтовуючи її ефективність таким самим принципом, як ефективність інших методів, тобто перевіреністю на практиці.

Водночас єврейська магія загалом має вищий статус, ніж неєврейська магія загалом. Це зумовлено відсутністю писемної традиції неєврейської магії та загальною недовірою до неї. Можливо, саме на протигагу неєврейській магичній традиції Гіллель забороняє поширювати свій текст усно, хоча сам вчився безпосередньо у вчителів.

3.5.3. Поєднання різних підходів

Як пише Німрод Зінгер, різні ба'алей шем, зокрема Я'аков Песах у книжці *Зевах Песах* (Жовква 1722), яку читав Гіллель, розрізняють захворювання від природних і неприродних причин⁵⁶. Проте в сіфрей стулот у-рефуот зазвичай не йдеться про причини взагалі, а лише про способи лікування, як і в *Сефер га-хешек*.

У א"ב-1-4 Гіллель цитує Яакова Песаха (Зінгер 135):

יש כמה מיני... יש מצד הטבע כגון הפסד האויר מכח פגרים והרוגים עצומים... או אחר מלחמות יש מצד כוכבי שליטת שבת ומואדים או מצד תגבורות חיצונים כמה מינים שונים לכן אותן שמצד הטבע צריכין רפואות טבעיות סגולות ואותן שמצד החיצונים צריכין שמות וקמיעות ומי שחפץ חיים יוצא ידי כולם

Існує кілька видів... Є від природи, такі, як нестача повітря через трупи і масово вбитих... або після воєн. Є від зірок, домінування Сатурна й Марса,

⁵⁶ Zinger, Nimrod. "Who knows what the cause is?": "Natural" and "unnatural" causes for illness in the writings of Ba'alei Shem, doctors and patients among German Jews in the eighteenth century / The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009. p. 135

або від підтримки демонів. Кілька різних видів. Тому ті, що від природи, потребують природних ліків - сгулот, а ті, що від демонів, потребують імен й амулетів. Той, хто прагне життя, послуговується всіма [способами].

Ця цитата не є достатньою підставою стверджувати, що Гіллель дотримувався цієї думки. Вона (за перекладом Німрода Зінгера) є майже точною цитатою *Зевах Песах* Яакова Песаха. У рукописі є свідчення про те, що Гіллель бачив його книжку (покликання). Окрім того, цей пасаж виділено в окремий чітко оформлений абзац, що не характерно для *Сефер га-Хешек*. Дуже ймовірно, що це цитата. З одного боку, вибір цитати теж свідчить про світогляд Гіллеля. З іншого боку, потрібно перевірити, чи застосовує він висловлений тут принцип.

טרתא-2-6:

אחר האמירות יהי רצון הנ? ומצורף לזה יש סגולות רפואות נפלאות בזה הספר לפעמים פועלים בזה
ולפעמים בזה ידי שניהם? עדיף לפעמים ה?שעה גורם ולפעמים איש מסוגל גורם ואת הכל תמצא בזה
הספר...

Після того як промовиш “Іг’ї рацон” (“Хай буде бажання [Бога]”, коротка кабалістична молитва перед виконанням заповіді чи іншою молитвою), (ось?) є пов’язані з цим лікувальні сгулот у цій книзі. Часом діють за допомогою одного, а часом - за допомогою іншого, за допомогою обох краще. Інколи певний час дає результат, інколи вміла людина дає результат. І все це знайдеш у цій книзі...

Бачимо, що автор сам визнає й підтримує множинність варіантів лікування, які він пропонує. На його думку, будь-який зі способів добрий у відповідній ситуації, а два відразу - ще краще. Важливо, що варіанти він наводить саме парами, тобто сам для себе розрізняє лише два підходи до

лікування. З іншого боку, у розділі, що завершується поданою цитатою (כהכח ב-טרא), йдеться лише про кабалістичні методи лікування, тож, можливо, під двома різними способами автор має на увазі два різні кабалістичні способи.

Інша важлива ідея, висловлена в цій цитаті та в багатьох інших місцях, - різні причини дії магічних способів лікування (час, місце, людина). Тобто він не тільки комбінує рецепти, а пояснює дію одного рецепта кількома чинниками. Щоправда, це стосується лише магії.

3.5.4. Накладання одного підходу на інший

Досі йшлося про ідентифікацію, розрізнення й поєднання рецептів, які належать до різних лікарських підходів. Проте бекграунд автора зумовлює його специфічне ставлення й пояснення деяких рецептів. У цьому підрозділі буде наведено кілька цитат, у яких рецепт, що належить до одного з підходів, представлений крізь призму іншого. Із цього можна зробити висновок про більш глибокий рівень свідомості автора.

У טא-8-15 йдеться про способи перевірки, чи жінка здатна завагітніти, за допомогою ліків із аптеки. Після цього автор додає: רשות לעסוק או בשמות הקדושים בקמיעות שבאין ויוצאין מן התורה הקדושה או באיזה רפואות מן האפטיקין (Можна залучати або святі імена, що походять із святої Тори, або якісь ліки з аптек). Проте далі: או העיכוב... מכח הזיווג או שהיא חם מאוד והוא קר בפנים או להיפך מחמת זה לא יוכלה לקבלה הריון (Але утримання від сили злягання або коли вона дуже гаряча, а він холодний всередині, або навпаки, через це не зможе завагітніти). У термінології Я'акова Песаха це очевидно була би “природна причина”, але Гіллель застосовує до неї не тільки “природний” медичний спосіб діагностики, а й кабалістичний. Окрім того, сили тепла і холоду та їхній

вплив на здоров'я - ідеї галенівської медицини, тож на них мали би діяти медичні засоби, але за Гіллелем, у такому випадку не допоможе нічого. Ця думка може походити від того, що від природної хвороби не допомагають кабалістичні методи. А якщо не допомагають кабалістичні методи, не допоможе нічого. Таких випадків багато описано в *Сефер га-хешек*.

На сторінках *רע"א-רע"ב*, так і підписаних *בדיקות הדפקין* (перевірки пульсу) йдеться про різні способи визначення пульсу, діагностику різних захворювань за кількома його характеристиками та лікування кровопусканням. Проте відразу після назви хвороби в *רע"ב-5* сказано: *זה מן החיצונים* (це від "чужих" - злих сил) або *זה מין החיצונים* (це різновид злих сил). Тобто відповідна хвороба, яку детально діагностують за пульсом, походить від або є різновидом злих сил. У *רע"ב-8* - посилання на Зогар. *רע"ב-10-11*: ... *וקשה לרפאות ברפואות של אפטייקיו* (... і важко вилікувати ліками з аптек...) Далі описано кабалістичний рецепт лікування з застереженнями й попередженнями про його небезпеки.

Після розглянутого раніше рецепту настоянки (аптекарьського або народного) бачимо такий пасаж:

באשר שיש כמה ט' מיני קאלטונוס וארבע מיני נכפות תקי"ב מיני קדחת כמניין קדחת כאשר תמצא קלמן והם הכל מעשה חיצונים

Тому що є 9 видів калтунуса й чотири види епілепсії, 512 видів лихоманки за числом лихоманок, які знайдеш... Усі вони - витвори демонів...

Класифікація хвороб - раціональна медична традиція. Запропоноване лікування - також раціональне. Проте причиною всіх хворою Гіллель вважає демонів. Далі він указує способи боротьби з демонами:

לפעמים מגרשים ומרפאין בשמות הקדושים לפעמים בשמות הטומאה ולפעמים העשבים או בפראסקת
או באלייקת שכל האלייקעת נעשין מן העשבים ועל כל חולשה

Инколи їх виганяють і зцілюються святими іменами, инколи - нечистими іменами, инколи - травами чи... або олійками, усі олійки роблять із зілля.

Тобто всі лікувальні методи, які існують і які описано в *Сефер га-хешек*, лікують тому, що вони виганяють демонів. Наведено навіть імена цих демонів.

פזקא-1-4 дає магичний рецепт визначення, чи захворювання викликане чаклунством (כישוף). Далі наведено магичні, але не кабалістичні рецепти захисту від чаклунства.

ו В-8 - זא-8 - абзац про те, в які дні місяця можна і треба пускати кров і як це вплине на хворого залежно від дати. Використано латинські назви місяців, тож цей текст представляє неєврейську традицію. Проте це й не раціональна медицина, адже на неї не впливають дні місяця. Судячи з попереднього абзацу, ці поради Гіллель отримав від “професійних лікарів”. Йоханан Петровський-Штерн пише, що галенівська медицина стала народною на XVIII століття. Цей текст може представляти таку традицію - народна форма офіційних медичних методів.

У זא-7 так звані בעלי קבלה (баалей кабала, баалей шем) дають поради, як уникнути зіпсованого повітря - нібито “природної причини”, з якою треба боротися “природними методами”. Проте методи, які пропунують ба’алей кабала - єврейська народна магія й астрологія. Або Гіллель уважає це “природними методами”, ще не узгоджується з визнанням астрологічних причин як окремих від природних, або йому не важлива причина. Це більш імовірно, адже він майже ніколи не пише про причини захворювань.

Не завжди для вигнання духів потрібно користуватись іменами. У נו א-4-5 Гіллель прямо це стверджує: וְגִילֵלָה לּוֹ רְפוּאוֹת וּסְגוּלוֹת לַגֵּר שֶׁאֵת הַרוּחַ מִמֶּנָּה אָף בְּלֹא פְעוּלוֹת שֶׁל שְׁמוֹת לְרוּחַ רְאִשׁוֹן יִקַּח רַחֵם זָאב (Відкрив йому [демон Ашмедай царю Шломо] ліки та сгулот, щоб вигнати з неї духа, але без застосування імен. Візьми вовчу матку...) Легенда про зустріч царя Шломо з князем демонів Ашмедаєм - із Вавилонського Талмуду. У талмудичній легенді Шломо звертається до Ашмедая по приховане знання спеціального каменя шаміра, який допоможе побудувати Храм без заліза. Гіллель записує легенди, створені на основі талмудичної, про будь-яке з знання, яке міг дати Ашмедай царю Шломо. Цей пасаж - приклад єврейської симпатичної магії, вкоріненої в талмудичну традицію.

Бачимо кілька закономірностей. Незалежно від природи хвороби та запропонованого лікування, Гіллель часто шукає надприродну причину й надприродне лікування. Він пише про природні причини та рецепти мовою практичної кабали та приписує потенційно будь-яку магію Ашмедаю. Він рідко пояснює природу хвороби будь-чим іншим, окрім втручання демонів і ніколи не намагається розібратися в механізмі її роботи. Використовуючи всі доступні методи, поважаючи медицину та прагнучи до неї, Гіллель зберігає магичний світогляд і сприймає немагічні методи крізь його призму.

У результаті аналізу посилань, самопрезентації автора та способів взаємодії його лікарських порад, маємо такі висновки. Гіллель представляє свою книгу як священну лікарську книгу, тобто як збірник священних лікарських рецептів, зібраних із різних джерел. Ці джерела здебільшого єврейські, тому що автор не вмів читати неєврейськими мовами. Усно він

учився також від неєвреїв. Гіллель обирав авторитетні рецепти за принципом ефективності, доведеної досвідом.

Провадячи діяльність й ідентифікуючи себе як бааль шем, Гіллель розрізняв таємне магічне знання, пов'язане з іменами, та наукове знання, не цілком відділене від некабалістичної магії. Через священність і містичні небезпеки він рекомендує якомога менше користуватися іменами. Це суперечить його діяльності, але він прямо визнає, що волів би її змінити. Водночас він уважає діяльність бааль шема чесною й самопожертвою заради людей, що не мають доступу до аптек і лікарів.

Свідомо поєднуючи різні підходи, Гіллель дивиться на них крізь призму магії й говорить про них магічною мовою. Отже, це вважаємо його основним підходом до лікування.

ВИСНОВКИ

У цій роботі було поставлено завдання з'ясувати характер лікарських порад у рукописі *Сефер га-хешек*.

Автор рукопису - бааль шем із Речі Посполитої першої половини XVIII століття. Це час наукової революції, яка відобразилася на медицині та змінила статус магії - діяльності баалей шем. По-перше, люди менше довіряли магії. По-друге, магія інкорпорувала деякі риси старої медицини. Це породило особливості жанру сіфрей сгулот у-рефуот - збірників магичних рецептів, авторами яких були баалей шем. Розширився спектр їхніх рецептів і підходів до лікування. *Сефер га-хешек* також належить до цього жанру та має ці особливості.

Виокремлено два основні підходи до лікування. Магічний підхід передбачає спілкування з надприродними силами та застосування симпатичних принципів контакту й подібності. Єврейська магія має особливості, пов'язані з ученням практичної кабали. Медичний підхід передбачає природні причини захворювання. Донаукова медицина спирається на якусь теорію (гуморальну, атомічну тощо) та накладає її на кожен конкретний випадок. Натомість модерна наукова медицина шукає причини й механізми лікування у самому хворому, досліджуючи його тіло.

Сефер га-хешек не має чіткої структури. Він приблизно поділений на розділи, що ґрунтуються на окремих переписаних текстах. Автор не дбав про матеріальну форму, імовірно, не розраховуючи на читачів. Проте пініше він додав своєрідний вступ, який об'єднав *Сефер га-хешек* у цілісний текст.

Рукопис написано різними мовами, що представляють різні медичні традиції. Гебрейська мова представляє практичну кабалу, їдиш - синкретичну

єврейську народну магію та народний юдаїзм, руська мова - місцеву українську магію, латина - медицину. Проте письменним автор був лише єврейськими мовами. Гіллель (автор) використовує багатозначну термінологію, яка свідчить про брак чіткого розрізнення між неєврейською магією та медициною.

Аналіз покликань дав уявлення про джерела, доступні Гілелю. Це майже виключно єврейські джерела, здебільшого кабалістичні, велика кількість сіфрей сгулот у-рефуот. Проте він брав рецепти з усіх джерел, навіть від неєвреїв. Вибір і представлення джерел показує високий статус кабали та медицини в очах Гіллеля. Зокрема кабалу він вважає таємним знанням, яке не можна поширювати, за що критикує друковані видання сіфрей сгулот у-рефуот.

Автор визначає власний текст як священний збірник лікарських порад, із яким треба поводитися згідно ритуальними вимогами та який заборонено поширювати серед непосвячених. Проте він волів би займатись аптекарською справою, а не бути бааль-шемом, тому що використання священних і нечистих імен містично небезпечно й певною мірою навіть гріховне. В усіх випадках, коли можна уникнути використання імен, Гіллель радить це робити.

Відповідно до традиції баалей шем і сіфрей сгулот у-рефуот, Гіллель органічно поєднує різні методи лікування, вважаючи їх усі ефективними. Головний принцип визначення ефективності - те, що цей рецепт або його носій досягли бажаного результату в минулому. Цим принципом Гіллель легітиміє і медичні, і різні види магичних порад.

Гіллель розрізняє методи, якими користується, за принципами, важливими для нього. Насамперед його цікавить наявність святих імен, нечистих імен або відсутність імен. Це класифікація з позиції практичної кабали, яка ґрунтується на цих іменах. Також Гіллель частково розрізняє медицину “професійних лікарів” та сгулот (чари) народної магії.

Записуючи різні поради й рецепти, Гіллель сприймає їх крізь призму практичної кабали. Він використовує відповідну термінологію, пояснює природні методи лікування надприродними причинами. Отже, варто сприймати його як бааль шема з бекграундом народної практичної кабали, який із містичних причин прагне альтернативних способів лікування, цілком доступних у світі, в якому він живе.

Ця робота породила більше питань, ніж відповідей. Парадигми практичної кабали, народної магії, галенівської та модерної наукової медицини не можуть цілком пояснити особливості *Сефер га-хешек*. Потрібні детальніші дослідження народного юдаїзму, практичної кабали, в тому числі народної, європейської церемоніальної магії, натуральної магії та їх відмінностей від народної симпатичної магії. Також потрібні алхімічний та астрологічний контексти, їхні зв'язки з кабалою. За допомогою цього можна буде детальніше ідентифікувати та проаналізувати відповідні мотиви й підходи в *Сефер га-хешек*. Окрім того, лишилися відкритими питання про необхідність біографічних пасажів, природу принципу перевірки рецепту на практиці й інші менш пов'язані з цією роботою питання.

Незважаючи на залишені питання, ця робота як одне з перших досліджень *Сефер га-хешек* відкрила нові аспекти цього документа та систематизувала деякі його елементи. Ця робота уможлиблює подальше

дослідження сіфрей сгулот у-рефуот, діяльності та ментальності баалей шем,
розвитку народної медицини східноєвропейського єврейства XVIII століття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Сефер га-хешек. Відділ юдаїки Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, Сефер га-Хешек [OR. 178]
2. Abraham ben Isaac of Granada (author), Moses ben Mordecai Zacuto (author), Sefer ha-Heshek [MS 27120]
3. סגולות ורפואות. - The National Library of Israel, Jerusalem, Israel - מאה י"ט.

Література:

1. Петровський-Штерн Й. Острозький екзорцизм 1733 року і поза ним: практична кабала, єврейська громада та релігійне прикордоння : Йоханан Петровський-Штерн // Judaica Ukrainica : Annual Journal of Jewish Studies. - 2015. - Vol. 4. - P. 122-136.
2. Петровский-Штерн, Йоханан. Славяно-еврейские контакты в области практической магии и народной медицины на рубеже XVII-XVIII вв. / История еврейского народа в России I (2010) 453-475.
3. Шолем, Гершом. Алхимия и каббала. - Salamandra P.V.V., 2014. — 104 с.
4. Шолем, Гершом. Основные течения в еврейской мистике. - Мосты культуры. - 2004.
5. Abrams, Daniel. Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory : Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism. Jerusalem: Magnes, the Hebrew U, 2010. Print. Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism ; 26.
6. Biale, David. Cultures of the Jews : A New History. New York: Schocken, 2006.

7. Bloom, Maureen. Jewish Mysticism and Magic : An Anthropological Perspective. 2007. Print. Routledge Jewish Studies Ser.. Lat.
8. Bloom, Harold. Kabbalah and Criticism. New York: Continuum, 1983. Print.
9. The Besht Magician, Mystic, and Leader. Waltham, Mass. : Hanover: Brandeis UP ; UP of New England, 2005. Tauber Institute for the Study of European Jewry Ser.
10. Bos, Gerrit. Hayyim Vital's "Practical Kabbalah and Alchemy" : a 17th century book of secrets / The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Vol. 4 (1994), p. 55-112.
11. Dampier, William Cecil Dampier. A History of Science and Its Relations with Philosophy & Religion. 4th Ed. / Reprinted with a Postscript by I. Bernard Cohen. ed. Cambridge: U, 1966. Print.
12. Diemling, Maria, and Veltri, Giuseppe. The Jewish Body : Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Leiden ; Boston: Brill, 2009. Print. Studies in Jewish History and Culture Lat.
13. Elijor, Rachel, and Linsider, Joel A. Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore. 1st ed. Jerusalem: Urim Publications, 2008. Print.
14. Fortis (Heb. Hazak), Abraham Isaac [Электронный ресурс] – Режим доступа до ресурсу:
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/fortis-heb-hazak-abraham-isaac>.

15. French R. *Medicine before Science: The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment* / Roger French. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
16. Gottesman I. *Folksong, Demons, and the Evil Eye: Folklore of Ashkenaz* [Электронный ресурс] / Itzik Gottesman – Режим доступа до ресурсу: <https://learnonline.yivo.org/courses/YIVO/YIVO102/F2016/info>.
17. Harari Y. *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah* / Yuval Noah Harari. – Detroit: Wayne State University Press, 2017. – 604 с.
18. Harrison, Mark. *Disease and the Modern World : 1500 to the Present Day*. Malden, Mass: Polity, 2004. Print. Themes in History (Polity Press).
19. *History of Medicine* [Электронный ресурс] – Режим доступа до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/history-of-medicine>.
20. Hundert, Gershon David. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century : A Genealogy of Modernity*. Berkeley: U of California, 2004. Print. S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies.
21. Idel, Moshe. *On the Performing Body / The Jewish Body Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009, p. 127-155.
22. Idel, Moshe, "Jewish Magic from the Renaissance to Early Hasidism" in J. Neusner et al (eds.), *Religion, Science and Magic*, NY 1989
23. Matras, Hagit. *Wholeness and holiness in Sifrei Segulot* / Korotth, Vol.9 (1988), p. 96-107.
24. Monter, E. William. *Ritual, Myth, and Magic in Early Modern Europe*. Brighton, Eng: Harvester, 1983. Print. *Pre-Industrial Europe ; 1350-1850 ; 4*.

25. Neusner, Jacob, Frerichs, Ernest S, and Flesher, Paul Virgil McCracken. Religion, Science, and Magic : In Concert and in Conflict. New York: Oxford UP, 1989.
26. Paluch A. Practical Kabbalah and Practical Knowledge in Early Modern East-Central Europe / Agata Paluch. – 2011.
27. Petrovskii-Shtern, Iokhanan. "You will find it in the pharmacy" : practical Kabbalah and natural medicine in the Polish-Lituanian Commonwealth, 1690-1750 / Holy Dissent (2011) 13-54.
28. Petrovsky-Shtern, Johanan. “The Master of an Evil Name: Hillel Ba'al Shem and His "Sefer ḥa-heshek,” *AJS Review Vol. 28*, No. 2 (Nov., 2004): 217-248.
29. Petrovsky-Shtern Y. Ba'ale Shem [Электронный ресурс] / Yochanan Petrovsky-Shtern – Режим доступа до ресурсу: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem.
30. Pharmacy [Электронный ресурс] – Режим доступа до ресурсу: <https://www.britannica.com/science/pharmacy>.
31. Rosman, Moshe. “Introduction to Sefer ha-Heshek,” *Early Modern Workshop: Jewish History Resources, Volume 1* (2004).
32. Rosman, Murray Jay. Founder of Hasidism : A Quest for the Historical Baal Shem Tov. Berkeley: U of California, 1996. Print. Contraversions (Stanford, Calif.) ; 5.
33. Ross, Dorothy, and Porter, Theodore M. The Cambridge History of Science. Cambridge ; New York: Cambridge UP, 2003. Print.
34. Scull, Andrew. Madness in Civilization : A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine. 2015.

35. Shalom Sabar, "Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture," in David Biale, ed., *Cultures of the Jews: A New History* (New York: Schocken Books, 2002), 670-722.
36. Teter M. *Blood Libel: on the Trail of an Antisemitic Myth* / Magda Teter. – Cambridge, Massachussets; London, England: Harvard University Press, 2020.
37. Trachtenberg, Joshua. *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*. New York: Atheneum, 1982. Print. Temple Books ; T15. Lat.
38. Tuszewicki M. *Niezydowskie Jezyki Magii Zydowskiej. O Swojskosci, Obcosci i Przekladzie* / Marek Tuszewicki. // *Przekladaniec*. – 2014. – №29. – C. 137–154.
39. Weinstein, Roni. *Kabbalah and Jewish Modernity*. Abridged English ed. 2016.
40. Zinger, Nimrod. "Who knows what the cause is?" : "Natural" and "unnatural" causes for illness in the writings of Ba'alei Shem, doctors and patients among German Jews in the eighteenth century / *The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*. Edited by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden: Brill, 2009.
41. גאָטעסמאַן א. שוואַרצע חתונות און קמיעות וואָס ייִדן האָבן געניצט קעגן אַ מגפֿה]
 Режим – 2020 – פֿאָרווערטס. // איציק גאָטעסמאַן / [Электронный ресурс
 доступу до ресурсу:
[https://forward.com/yiddish/441977/black-weddings-and-amulets-jews-used
 ./-against-a-plague](https://forward.com/yiddish/441977/black-weddings-and-amulets-jews-used.-/against-a-plague)
42. מטרס, חגית. ספרי סגולות מנהגים ואמונות בתחום הרפואה העממית לפי ספר תולדות אדם. - ירושלים : מוציא לאור לא ידוע. - 1980.

43. מטרס, חגית. מבריאת אדם להבראתו עיונים בספרי סגולות ורפואות \ על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית : ספר היובל לכבודו של יוסף דן, טובינגן, 2005, ע' 147-164.
44. מטרס, חגית. כי מלאכיו יצווה לך לשמרך בכל דרכיך : קמיעות ליולדת ולילד בירושלים בימינו \ בתוך: רימונים, כרך ה (תשנ"ז), ע' 15-27.
45. מטרס, חגית. צורות ומגמות בספרי סגולות ורפואות בני זמננו \ בתוך: הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11, ד 2 (תשנ"ד) 6-3-29.
46. נגאל, עגליה. בעל-שם למאסר עולם : גורלו הטראגי של הרב הירש פרנקל. - רמת גן : הקתדרה לחסידות ע"ש שניידרמן - אוניברסיטת בר-אילן. - 1993.