



Научно-исследовательский журнал «Исторический бюллетень / Historical Bulletin»

<https://hb-journal.ru>

2025, Том 8, № 8 / 2025, Vol. 8, Iss. 8 <https://hb-journal.ru/archives/category/publications>

Научная статья / Original article

Шифр научной специальности: 5.6.2. Всеобщая история (исторические науки)

УДК 94 (495)

## Трансформация каббалистических и герметических идей в византийской медицинской культуре

<sup>1, 2</sup> Ожирельев Н.В.,

<sup>1</sup> Тюменский государственный университет,

<sup>2</sup> Тюменский государственный медицинский университет

**Аннотация:** статья исследует трансформацию каббалистических, гностических и герметических представлений об исцелении в византийской медицинской культуре поздней античности и Средневековья. Цель – выявить и систематизировать гностические элементы в Талмуде и ранней каббале и проследить их влияние на ритуально-терапевтические практики Византии, где слово, имя и символ функционируют как инструменты «текст-терапии». Исследование опирается на герменевтический и компаративный анализ религиозных текстов и медицинских трактатов, а также на привлечение археологического материала (амулеты, формулы, графические матрицы) для реконструкции практик врачевания. Методологически сочетаются сопоставление гностических и талмудических источников с контекстуальным анализом византийских литературных и врачебных корпусов. Показано, что ключевые гностические мотивы – идея болезни как духовного дисбаланса, микрокосмическая модель тела, сакральная действенность Имени – были адаптированы в иудаизме (в т.ч. через «Сефер Йецира») и переосмыслены в византийской среде (Евхологионы, амулетные корпуса), образуя устойчивую парадигму взаимодействия сакрального и медицинского знания. Византийские источники и археологические находки подтверждают использование имен ангелов, числовых рядов и заклинательных формул в практике врачей и духовенства, что свидетельствует о межконфессиональной циркуляции ритуальных технологий исцеления. Главный вывод: переход от сакральной к рациональной медицине не был линейным – он происходил как длительный диалог традиций, в котором мистические техники структурировали представления о теле и лечении наряду с натурфилософскими объяснениями.

**Ключевые слова:** каббала, гностицизм, герметизм, византийская медицина, амулеты, «Сефер Йецира», Евхологион; ангелология, текст-терапия

**Для цитирования:** Ожирельев Н.В. Трансформация каббалистических и герметических идей в византийской медицинской культуре // Исторический бюллетень. 2025. Том 8. № 8. С. 18 – 36.

Поступила в редакцию: 20 августа 2025 г.; Одобрена после рецензирования: 17 октября, 2025 г.; Принята к публикации: 12 декабря 2025 г.

## The transformation of kabbalistic and hermetic ideas in the Byzantine medical culture

<sup>1,2</sup> Ozhirelev N.V.,

<sup>1</sup> University of Tyumen,

<sup>2</sup> Tyumen State Medical University

**Abstract:** the article explores the transformation of kabbalistic, gnostic, and hermetic beliefs about healing in the Byzantine medical culture of late Antiquity and the Middle Ages. The aim is to identify and systematize gnostic elements in the Talmud and early Kabbalah and trace their influence on the ritual therapeutic practices of Byzantium, where the word, name and symbol function as tools of “text therapy”. The research is based on a hermeneutic and comparative analysis of religious texts and medical treatises, as well as on the use of archaeological material (amulets, formulas, graphic matrices) to reconstruct healing practices. Methodologically, the comparison of Gnostic and Talmudic sources is combined with a contextual analysis of Byzantine liturgical and medical buildings. It is shown that key Gnostic motives – the idea of illness as a spiritual imbalance, the microcosmic model of the body, the sacred efficacy of the Name – were adapted in Judaism (including through the Sefer Yetzira) and reinterpreted in the Byzantine environment (Euchologions, amulet buildings), forming a stable paradigm of the interaction of sacred and medical knowledge. Byzantine sources and archaeological finds confirm the use of angel names, numerical series, and incantation formulas in the practice of doctors and clergy, which indicates the interfaith circulation of ritual healing technologies. The main conclusion is that the transition from sacred to rational medicine was not linear – it took place as a long-term dialogue of traditions, in which mystical techniques structured ideas about the body and treatment along with natural philosophical explanations.

**Keywords:** kabbalah, gnosticism, hermeticism, Byzantine medicine, amulets, Sefer Yetzira, Euchologion; angelology, text therapy

**For citation:** Ozhirelev N.V. *The transformation of kabbalistic and hermetic ideas in the Byzantine medical culture. Historical Bulletin.* 2025. 8 (8). P. 18 – 36.

*The article was submitted: August 20, 2025; Approved after reviewing: October 17, 2025; Accepted for publication: December 12, 2025.*

### Введение

В истории религиозной и медицинской мысли существует множество примеров пересечения сакрального знания и прикладных практик врачевания. Особенно интенсивно эти взаимосвязи проявились в иудейской традиции, где медицина, мистика и богословие на протяжении веков формировали единое поле духовно-телесной терапии. Центральным источником таких представлений выступают Талмуд и каббалистическая литература, в которых, начиная с позднеантичного периода, фиксируются элементы, восходящие к гностической парадигме. Несмотря на различие в теологической основе, гностическая и иудейская традиции демонстрируют сходные онтологические и символические схемы, лежащие в основе понимания болезни и путей её исцеления.

Гностицизм, как религиозно-философское течение, возникшее во II-III веках н.э. на пересечении иудаизма, раннего христианства и эллинистической философии, сформировал особую модель восприятия мира, в которой тело – это темница души, болезнь – проявление духовного искажения,

а исцеление – путь восстановления связи с высшим знанием (гнозисом). Эти идеи – дуализм духа и материи, представление о теле как микрокосме, сакральная роль имени, формулы и числа – получили отклик в ряде еврейских источников, особенно в аггадической и каббалистической литературе. В Талмуде, в трактатах «Шаббат», «Санхедрин» и других, встречаются упоминания об использовании амулетов, ангельских имён и письменных формул, применявшихся для исцеления от болезней, изгнания злых духов и восстановления душевного равновесия. Эти элементы выходят за рамки чисто ритуального действия – они представляют собой сформированную религиозно-мистическую концепцию врачевания.

Особое значение в этой парадигме приобретает «Сефер Йецира» – один из древнейших каббалистических текстов, в котором представлена философская модель мироздания, основанная на взаимодействии букв, чисел и элементов природы. В этой системе человек выступает как отражение космоса – микрокосм, состоящий из тех же сил, что и внешний мир. Болезнь в таком контексте –

это нарушение буквенной или числовой гармонии, а лечение – восстановление внутреннего порядка через сакральный текст, имя Бога, структурированные формулы и ритуальные действия. Эта структура мышления близка к гностическому мировоззрению, где познание имени, чисел и иерархии сущностей позволяет душе преодолеть падшее состояние.

Тем не менее, влияние этих идей не ограничивалось рамками еврейской традиции. В эпоху Византии многие из вышеуказанных элементов получают широкое распространение в рамках маико-религиозных медицинских практик. Византийская врачебная культура, особенно в восточных провинциях (Палестина, Сирия, Египет), активно взаимодействовала с иудейскими, гностическими и христианскими источниками, заимствуя и адаптируя их подходы. Археологические находки амулетов, медицинских текстов, ритуальных формул с именами ангелов (Рафаэль, Михаэль, Самаэль), числовыми рядами и буквенными кодами демонстрируют высокий уровень взаимопроникновения. Эти предметы свидетельствуют о синкретизме – переплетении традиций, в результате которого складываются оригинальные формы религиозной медицины, опирающиеся на текст, символ и звук как основные инструменты воздействия.

Несмотря на наличие богатой источниковой базы и интерес со стороны отдельных исследователей, византийская маико-медицинская традиция с акцентом на гностико-каббалистические элементы до сих пор остаётся фрагментарно изученной. В центре внимания историков, как правило, оказывались либо ортодоксальные христианские подходы к исцелению, либо отвлечённые философские системы. При этом практические аспекты – ритуалы, амулеты, вербальные формулы, буквенные конструкции и их взаимосвязь с еврейскими мистическими источниками – по-прежнему остаются на периферии научного анализа. Особенно слабо исследованы случаи, когда византийские целители, включая врачей, христианских священников и монахов, использовали еврейские тексты, псалмы, символику и ангельские имена как средства борьбы с болезнями, дурным глазом или демоническими влияниями.

Таким образом, становится очевидной необходимость объединения двух исследовательских направлений – гностико-каббалистических представлений о болезни и исцелении в иудейской традиции, и практик врачевания в византийской культуре, впитавших эти идеи в своей конкретной, ритуальной реализации. Именно в точке их пересечения формируется уникальный феномен – сакральная медицина поздней античности и Визан-

тии, основанная на слове, имени, символе и ритуале. Этот феномен требует комплексного, междисциплинарного подхода, включающего герменевтику религиозных текстов, археологию маико-медицинских артефактов, а также культурологический анализ символических форм тела, болезни и лечения.

Предлагаемое исследование направлено на то, чтобы раскрыть эту связующую ткань – показать, как элементы гностической онтологии, талмудической демонологии, каббалистической лингвистики и византийской ритуальной медицины формируют устойчивую традицию мистического врачевания. Изучение этих пересечений позволяет не только реконструировать забытые формы религиозной медицины, но и глубже понять, каким образом сакральное знание в исторической перспективе использовалось как инструмент воздействия на человеческое тело, душу и судьбу.

Целью настоящего исследования является выявление, систематизация и интерпретация гностических элементов, присутствующих в Талмуде и каббалистической литературе, а также анализ их трансформации и влияния на мистико-медицинские практики византийского периода. Исследование стремится рассмотреть эти два феномена – гностико-каббалистические концепции исцеления в иудаизме и маико-медицинские практики врачевания в Византии – как части единого культурно-религиозного поля, где текст, ритуал, имя и символ выступают универсальными средствами восстановления утраченной гармонии между телом, духом и космосом. Таким образом, работа направлена на формирование комплексной модели понимания исцеления как сакрального действия, возникшего на стыке гностической философии, иудейской мистики и византийской целительской традиции.

#### **Материалы и методы исследований**

Методологически работа основана на сравнительном анализе текстов и культурных практик. Применяется герменевтический подход к интерпретации религиозных и философских текстов, а также контекстуальный анализ исторических источников и археологических артефактов. Сопоставление гностических и талмудических источников позволяет выявить структурные и смысловые аналогии. Амулеты, магические формулы, описания обрядов и обычаев рассматриваются как материал для реконструкции религиозной медицинской практики.

Религиозные еврейские тексты, в первую очередь Талмуд, агадическая литература и каббалистические трактаты, сформировали фундамент мистико-медицинских практик в иудаизме. Эти тек-

сты не только отражали идеи о духовной природе болезни, но и задавали структуру ритуалов исцеления, основанных на использовании сакральных слов, имен и чисел.

Данный научно-исследовательский контекст отражен в работах зарубежных ученых за последние вековой период. Гершом Шолем в своем фундаментальном труде «Основы течения еврейской мистики» заложил основы академического изучения еврейской мистической традиции [1]. Его работа стала первой масштабной попыткой системного анализа каббалы как важнейшего духовного и интеллектуального явления в иудаизме, а не как маргинального или оккультного движения. Г. Шолем затронул многие аспекты еврейской мистической традиции. В вопросах, касающихся происхождения и эволюции каббалы, он исследует истоки мистицизма в древнем иудаизме (меркава, хехалот) и формирование классической каббалы в XIII в. в Провансе и Испании. Затрагивая вопросы символики и метафизики, роли языка и букв, мистики молитв и божественного присутствия в вопросах священного иврита, как носителя божественного творческого потенциала, он оставил без внимания и не стал углубляться в исследовательском формате касаясь вопросов практической магии и медицинской мистики. Шолем сознательно отделяет мистику от магии, уделяя мало внимания амулетам, заклинаниям, ритуалам исцеления – хотя в реальной практике они были тесно связаны с каббалой. Рассматривая связь между духовной практикой и магико-медицинскими методами, он мало уделял внимания использованию гематрии, сакральным именам, талисманам во врачебных целях. Сосредотачиваясь в основном на европейской (ашкеназской и сефардской) традиции, в меньшей степени затрагивал византийские, арабские и восточные влияния. В его работе было поверхностно затронуто упоминание о «Сефер Йецира» как раннем источнике, но без обсуждения его исторического функционирования в Византии. Это не было предметом его специального исследования. Гершом Шолем глубоко разработал европейские традиции еврейской мистики, особенно сефардскую, ашкеназскую и лурианскую. Он почти не касался византийского, арабского и сирийского контекста, не рассматривал, например, влияние гностических и коптских практик, магических чаш, арабоязычной еврейской каббалы и перекрёстных заимствований в Византии. Избегал магико-практической стороны их применения в прикладных аспектах медицины. Эти пробелы были частично восполнены в трудах Гидеона Бохара, Питера Шеффера, Розали Дэвид и Юлии Либерман.

Питер Шеффер сделал выдающийся вклад в понимание истоков еврейской мистики, рассматривая её в диалоге с гностицизмом и ранними христианскими движениями. Он особенно силён в текстологическом и филологическом анализе, однако его работы мало касаются прикладных, антропологических и ритуально-медицинских аспектов мистической традиции. Межконфессиональные заимствования и вопрос влияния иудаизма на христианскую или мусульманскую мистику почти не поднимается, хотя контексты Средиземноморья и Византии предполагают тесные взаимосвязи [2].

Джозеф Дан существенно расширил поле исследования еврейской мистики, введя в научный оборот магико-практические, народные и социальные аспекты. Его подход ближе к антропологическому и культурологическому анализу, нежели к чисто теологической или философской истории. Он восполнил важные пробелы в работах Шолема и Шеффера, но сам не всегда стремился к систематичности и глубокому текстологическому разбору [3].

Гидеон Бохар внёс решающий вклад в материальное и документальное исследование еврейской магии, доказав, что она была интегральной частью религиозной практики, а не отклонением от неё. Его подход эмпиричен, археологически и текстологически обоснован, но ограничен тематически. Он не занимается философией, мистикой в строгом смысле, мессианизмом или духовной антропологией. Это делает его работы прекрасным дополнением к более метафизически и теологически ориентированным авторам. В рамках античной магико-религиозной практики он рассматривает медицинские амулеты анализируя формулы изгнания болезней, наложения имен ангелов (например, Рафаэль), и тексты против "духов болезни" (*ruah ra'a*) (Примеры: магические чаши с фразами вроде "*во имя ЯХВЕ, изгони жар, боль, безумие...*") [4, с. 186]. Он впервые стал рассматривать связь между болезнью и грехом – духовным дисбалансом, подчёркивая, что в еврейской позднеантичной традиции болезнь воспринималась не только телесно, но и духовно, а магия была средством восстановления гармонии. Имя Бога и ангелов в его трактовке выступало как лечебный инструмент. Он описывает Шем ха-Мефораш и ангельские иерархии как «формулы» в медицинских текстах. Указывает на функцию ритуального слова в лечении бессонницы, параличей, горячки. Но, он не трактует это как «каббалу», а как дорелигиозную, полуфольклерную магию, хотя формы пересекаются. Гидеон Бохар – это исследователь магии и ритуала в иудаизме поздней античности, а не каббалы как теософской системы. Он даёт по-

дробный анализ медицинских и защитных обрядов в ране еврейской традиции. Показывает, как имена, текст и ритуал использовались как инструменты исцеления и защиты. Он не выходит за хронологические рамки позднеантичного периода. Не включает в анализ каббалистические и хасидские источники, оставляя это поле другим исследователям (Шолем, Дан, Шеффер) [5]. В агадических текстах развиваются идеи о болезни как последствии греха или духовного воздействия. В ответ на это предписываются вербальные формулы, молитвы, и даже построение буквенных последовательностей для изгнания вредоносных духов. Примеры таких текстов обнаруживаются в мишнаитских и гаонитских источниках, где «Имя» Бога (Шем ха-Мефораш) считается ключевым инструментом исцеления [4, 6].

Ян Ассман – теоретик религии как культурной памяти, акцентирующий внимание на тексте, идентичности, границах и институциональной трансформации веры. Его вклад бесценен для понимания роли сакрального текста в формировании религий, особенно иудаизма. Однако мистическая, ритуальная, магическая и медицинская составляющая иудаизма остаётся вне его зоны интереса. В этом смысле он – не практик и не источниковед, а культурный философ и идеологический критик [7].

Джозеф Дан также затрагивал аспект изучения болезни как духовного феномена. Он рассматривает духовную этиологию болезни как центральную тему в агадической и каббалистической мысли, анализируя образы болезни как наказания, испытания или проявления дисбаланса между телом и душой. Автор подробно исследует каббалистическую практику использования имени Бога и гематрии, уделяя внимание магико-религиозной функции текста, особенно в ритуалах исцеления, экзорцизма, защиты от «дурного глаза» и духовных недугов. Особый акцент у него приходится на литературную структуру таких текстов – повтор, аллитерация, числовые коды и их символика. Дан показал, как традиционные формы «магии» были трансформированы в рамках религиозной ортопрактики, особенно в гаонитской и раннекнижной эпохах. Однако, остался недостаточно охваченным в его работах анализ Мишны и Талмуда с точки зрения прикладной медицины. Уделяя большое влияние текстуальной интерпретации, он меньше делал аспект на практике исполнения ритуалов, подчеркивая символическую и вербальную сторону мистико-медицинских практик, углубляя понимания роли греха и слова как причины и лекарства болезни [8, 9]. Аналогичный контекст исследова-

ний затронут в работах Gideon Bohak, Jan Assmann и др. [4, 10, 11, 12].

Каббалистические трактаты, начиная с «Сефер Йецира», систематизируют знание о связи между буквами, органами тела и элементами природы. Эти идеи получили развитие в поздней каббале, где текст, число и звук стали средствами восстановления духовной и физической гармонии. Таким образом, религиозные тексты не только описывали, но и нормативно оформляли практики врачевания, заложив основу целостной мистической медицины. Исследование этого аспекта знаний, посвященных изучению связи между буквами, органами тела и элементами природы в каббалистической традиции, с «Сефер Йецира», занимались ряд зарубежных исследователей. Арье Каплан предлагал подробный комментарий с «Сефер Йецира» и «Бахира», исследуя связь между буквами, элементами и органами тела, изучая различные формы еврейской медитации, включая мантры, визуализации и концентрацию на именах Бога, рассматривая их как средство духовного исцеления [13, 14, 15].

Жан Баумгартен, показал, как каббалистические концепции были адаптированы для повседневной религиозной практики через идишскую литературу. Однако, уделяя меньше внимания практическим аспектам использования мистических текстов в лечебных и защитных ритуалах, он обратил внимание на важность этических текстов на ишиде в формировании религиозного сознания [16, 17, 18].

Кроме того, гностические тексты отразили глубокую связь между познанием, словом и исцелением. В трудах, таких как «Апокриф Иоанна» и «Евангелие от Фомы», подчеркивается, что болезнь есть отражение отрыва души от света и знания [19-22]. Исцеление в этих системах осуществляется через произнесение сакральных имен, например, множественных форм имени Иисуса как Логоса или Софии как божественной Мудрости. Эти имена действуют не как обозначения, а как активные сущности, участвующие в восстановлении целостности. Этот контекст в исследовательской практике привлекал внимание ряда ученых [23, 24, 25, 26].

Исследование гностических текстов, содержащих формулы изгнания духов, схемы зонов и архонтов, сопровождаемые числовыми последовательностями и магическими словами занималась ряд ученых. Надо отметить, что такие структуры встречаются в таких источниках как «Пистис Софии» и «Книге Иеу», где знание о космической иерархии позволяет душе избежать влияния демонических сил. Врачевание в этих текстах – это ри-

туал восстановления внутреннего света через откровение. Эти элементы служили не только теоретическими конструкциями, но и практическими инструментами для восстановления внутреннего света души через откровение [27, 28, 29].

Работы представленных в анализе учёных заложила многослойное понимание еврейской мистической традиции – от философско-теологических конструкций каббалы до прикладной магико-религиозной практики, включая ритуалы защиты, очищения и врачевания. Каждый из исследователей сфокусировался на определённом аспекте и методе анализа. За рамками исследования остались не изученными прикладные аспекты направленности мистико-медицинских практик врачевания в Византии, сформировавшиеся на данных территориях в телесно-религиозном измерении иудаизма.

### Результаты и обсуждения

Исследование показывает, что гностические элементы, присутствующие в Талмуде и ранней каббале, оказали значительное влияние на формирование врачебных практик в иудаизме. Эти элементы включают в себя использование сакральных имён, числовых систем (гематрия), символики букв и элементов природной философии. В частности, книга Сефер Йецира демонстрирует концептуальное сходство с гностической космологией, но адаптирует её в рамках монотеистической системы.

Практики ношения амулетов, произнесения имен и использования ритуальных текстов представляют собой устойчивую традицию, распространившуюся в христианском мире. Византийские источники подтверждают наличие еврейских магико-медицинских знаний в обращении у христианских врачей и священников. Это свидетельствует не только о контактах между культурами, но и о глубоком влиянии еврейской традиции на формирование религиозной медицины в целом [30-37].

Таким образом, обнаруженные параллели между гностической и еврейской традициями позволяют говорить о существовании общей парадигмы, в которой исцеление рассматривалось как восстановление утраченной гармонии между духом, телом и словом.

### *Гностическая онтология и тело как пространство борьбы*

Гностическая мысль предполагает дуализм между духом и материей [5]. Материя, воспринимается как падшее состояние, а тело – как темница для высшей субстанции – души [40, 41]. Такое представление не только определяет отношение к миру, но и формирует особую медицинскую и ду-

ховную антропологию. В гностических школах (например, у Валентина или Маркоса) тело – это не самостоятельная ценность, а результат действия низших божественных сил (зонов или демиурга), который создал несовершенный мир в отрыве от Высшего Света [42].

Болезнь в этой системе координат – не биологическое событие, а симптом духовного разрыва, отражение глубинного несоответствия между изначальным светом и материальным носителем. Душа, запертая в теле, страдает не только от телесных недугов, но и от космической изоляции. Лечение, таким образом, связано не столько с физическим восстановлением, сколько с пробуждением к знанию – гнозису, который способен освободить душу и привести её к свету.

В гностических практиках применяются особые формулы, имена, символические числа и знаки, направленные на "очищение" тела и раскрытие его как сосуда для божественного света. В «Евангелии от Филиппа» имя понимается как действенная сила: «имена... не пустые», они передают власть и делают «тайнства» эффективными, что прямо коррелирует с лечебной функцией сакрального слова [41]. О «магико-числовой» и ономастической практике у гностиков-маркосиан (сила букв и именований как оперативная энергия) свидетельствует Ириней Лионский. Описанные им ритуалы задают образец «имя дает власть» [42].

Сравнимо с этим, в иудаизме талмудической эпохи, возникает представление о болезни как результате духовной несбалансированности. В Талмуде неоднократно обсуждаются "духи болезни" (руах раа), дурное начало (йецер хара), а также способы очищения через текст, ритуал и имя [7]. В частности, идея о том, что словом можно исцелять, что имя может изгнать зло – является прямым пересечением с гностическими ритуалами, где имена (например, множественные вариации имени Бога или ангелов) играют роль сакральных ключей к восстановлению порядка. Эти имена не произносятся как обычная речь, а используются в структуре магико-обрядового языка. Нормативная сила произнесения «Шем га-мефораш» в Йом-Кипур, практики против «руах ра'а», а также допустимость лечебных амулетов (*камия*) показывают признание эффективности текста и Имени в восстановлении порядка [43]. К этому примыкает и экзорцистская практика «именами Божьими», зафиксированная Иосифом Флавием [44].

Дополнительным гностическим элементом в еврейском врачевании становится представление о теле как микрокосмосе. В «Сефер Йецира» карта 10 сфирот и 22 буквы задают символическую анатомию, в которой лечение мыслится как пере-

настройка корреляций «буквы – качества – направления» [46]. В позднеантичной мистике (включая элементы каббалы) тело символически делится на сферы, связанные с буквами, направлениями, свойствами. Это делает его не просто объектом лечения, но отражением устройства мира, и всякое врачевание – попыткой восстановить гармонию не только в человеке, но и во вселенной. Эта модель конкретизируется в позднеантичных и средневековых сборниках практической каббалы, где исцеление достигается комбинацией времени, материала и рядов божественных, ангельских имён – от «Сефер ха-Разим» и «Меча Моисея» до «Сефер Разиэль ха-Малах» [47, 48]. Материальные свидетельства – амулетные ламеллы и подвески с « $\text{IA}\Omega/\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ » и именами архангелов – демонстрируют Имя как активатор защиты тела и изгнания болезни [49].

Таким образом, мы видим, что гностическая онтология, в которой болезнь есть результат искажения духовной структуры, оказала значительное влияние на еврейское представление о целительстве как процессе, соединяющем текст, имя, ритуал и знание. Это влияние формировало фундамент мистических подходов к исцелению, развивавшихся в Византии и в каббалистических практиках Средневековья.

*Гностические следы в талмудических  
и агадических источниках*

Талмуд содержит множество примеров использования амулетов, имён ангелов, букв алфавита и специфических текстов для исцеления [7]. В трактате "Шаббат" обсуждается допустимость лечебных амулетов с текстами, по форме близких к гностическим сигиллам [38]. Центральным становится использование "имени" как медиума власти. Именно имя позволяет восстановить порядок и изгнать болезнь. Имя как оперативная сила в еврейском магико-медицинском своде имело большое значение (*Sefer ha-Razim*): «If you wish to heal a man who has had a stroke and half of [his body...]» – рецепт исцеления через назначенные ангельские имена – ритуал. Полный перевод на русский звучит так: «Если ты желаешь исцелить человека, у которого случился удар, и половина его тела иссохла – будь то от злого духа или от колдовства, – возьми народное масло и три меры мёда. Стань лицом к восходящему солнцу и произноси трижды каждый день в течение семи дней имя больного и имя его матери, а также имена ангелов, которые стоят на шестой ступени. Далее: высечь на серебряной ламелле имена этих ангелов с указанными знаками, сделать из неё амулет и повесить его на шею больного на (шнуре из) «асбеста» вместе с благовонным кадилом. Напиши (амулет) так в

двадцатый день месяца – и преуспеешь.» [50, с. 51-52].

Особое внимание заслуживает тот факт, что в гностической и талмудической традициях имена действуют как энергетические сущности, способные вступать в контакт с духовными структурами мира. В обоих случаях имя – это не просто знак, а живая сила, раскрывающая доступ к иному уровню реальности. Так, в иудаизме появляется концепт "Шем хамефорах" – раскрытого имени Бога, которое в ритуальной практике используется не только для молитвы, но и для изгнания болезней и духов.

Гностические параллели проявляются также в построении текстов как магических формул. В агадической литературе известны примеры "вспомогательных текстов" – своего рода вербальных конструкций, способных вызывать или подавлять духов. Эти тексты содержат аллитерации, повторения, числовые коды, и даже псевдонимы Бога – всё это имеет аналогии в гностических заговорах и мистериях. [24]. В агадической традиции «вспомогательные тексты» – ритмизованные формулы, числовые цепочки и игра с именами – работают как речевые действия, воздействующие на духовные силы и болезнь. Уже в «Шаббат» узаконивается терапевтическое слово-ритуал – допустимость *камия* и целого набора антилекарственных формул с семикратными повторами («семь от семи...», завязывания, произнесения), где числовая структура и вербальная матрица образуют лечебный механизм [51, листы 67а – 67в]. Параллельно «Авода Зара» описывает ночной риск у воды и предписывает аллитеративную редукцию имени демона (*шабрири* → *брири* → *рири* → *ири* → *ри*), демонстрируя, как «разбор» имени лишает дух силы — образцовая вербальная конструкция с повторами и звуковой игрой [52, лист 12в; 53, лист 112а - в]. Более того, ангельская иерархия в Талмуде (Михаэль, Гавриэль, Рафаэль и пр.) функционально соотносится с гностическими зонами или архонтами, охраняющими доступ к божественному свету. Врачи-мистики апеллировали к этим фигурам не как к абстрактным существам, а как к агентам в духовной системе исцеления [39]. В «Мече Моисея» исцеление привязывается к перечислению «ста священных имён» и заклинанию «именем Бога... Михаэль, Гавриэль, Рафаэль», показывая, что перечисление, произнесение Имен – это «операция» над духами болезни [54, р. 22]. Материальный слой той же логики дают амулетные ламеллы с « $\text{IA}\Omega/\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ » и именами архангелов. Имя, нанесённое на металл и активированное ритуальным ношением или произнесением, вы-

ступает агентом защиты тела и «вывода» болезни [55].

Роль букв и их графического начертания также приобретает значение. В позднеталмудической практике появляются письменные амулеты, где сочетания букв служат не для чтения, а для влияния на реальность. Такие амулеты имеют параллели с гностическими текстами на коптском и греческом языках, где символическое письмо используется как энергетическая матрица.

Таким образом, талмудическая традиция не только включает отдельные элементы гностического наследия, но и развивает их в специфически еврейском ключе – подчиняя сакральный язык монотеистической структуре. Эти формы ритуального языка легли в основу как литургических текстов, так и прикладных методов врачевания в Византии.

В византийском Евхологионе (ритуале) экзорцизмы построены как «текст-терапия». Последовательные инвокации многих божественных имён и атрибутов и императивы изгнания («запрет, выйди, рассейся»), причём описываемое «вылечивание» адресуется и душе, и телу – формулы прямо перечисляют части тела, откуда должно уйти «нечистое» (напр.: «от ума, от души, от сердца... от всех членов»). Пример экзорцизм, атрибутируемый свт. Василию Великому (Евхологион, раздел молитв перед Крещением): «Ἐξελεθε καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ πλάσματος τοῦτου...» – «выйди и отступи от этого создания...», далее: «ἀπὸ νοός, ἀπὸ ψυχῆς, ἀπὸ καρδίας... ἀπὸ πάντων τῶν μελῶν.» – «всем умом, всей душой, всем сердцем... всем телом (всем существом).» [56, р. 578-584]. Другой пример – экзорцизм, атрибутируемый свт. Иоанну Златоусту: «Κύριος ἐπιτιμᾷ σοι... ἐξελεθε, καὶ πορεύου εἰς γῆν ἄνυδρον καὶ ἄβυσσον...» – «Господь запрещает тебе... выйди и иди в землю безводную и ненаселённую...» [56, р. 578-584]. Таким образом, литургический корпус закрепляет ту же самую модель: «Имя, перечень имён + повелительная речь ⇒ изгнание или исцеление» в каноническом богослужебном контексте.

Параллельно, в практике врачевания те же формы языка материализуются на амулетах: священные имена (ΙΑΩ, Sabaoth, списки ангелов), вокасы магии, графические матрицы и числовые структуры (например, квадраты гласных) используются для снятия конкретных недугов – мигрени, глазных болезней, «женских» страданий и «всякого духа и болезни». Это документирует корпус Р. Котански: «Antaura, the Migraine Demoness» («Антаура, демоница мигрени») – пример изгнания «ветреного» духа-мигрени [57, р. 58-71]. Отдельные разделы «Sabaoth» («Саваоф») [57, р. 72] и

«IAO and Magic Names» («ИАО и магические имена») [57, р. 76] фиксируют именно ономастические формулы как носители силы. «Magic Square of Vowels» («магический квадрат гласных») [57, р. 41–43] демонстрирует графо-звуковую «решётку» как энергетическую запись. В византийском материале то же показано на христианских амулетах (в т.ч. с архангелами Михаилом, Рафаилом и формулами исцеления) – с подробными публикациями и параллелями к экзорцизмам и «соломоновской» традиции (например, разбор детоубийственной демоницы и апотропеев) [58, р. 34-36, 43-51].

Вместе эти два массива первоисточников – Евхологионы (литургические экзорцизмы с именами и императивами) и корпус амулетов (имена-знаки, заточенные под конкретные болезни) – демонстрируют один и тот же механизм и тем самым доказывают преемственность. Формы ритуального языка не только вошли в состав византийских литургических текстов, но и легли в основу прикладных методов врачевания, где имя + формула + графическая запись действуют как единый терапевтический инструмент.

*Сефер Йецира: философская  
модель тела и мироздания*

Книга "Сефер Йецира" – один из древнейших текстов еврейской мистической традиции, предположительно относящийся к III-VI векам н.э. [13]. Она предлагает своеобразную философско-онтологическую модель мира, основанную на взаимодействии букв еврейского алфавита, чисел, направлений и элементов. В этой системе буквы рассматриваются как не просто фонетические знаки, но духовные коды, через которые Творец сотворил вселенную. Эта идея перекликается с гностическим представлением о логосе – сакральной силе, структурирующей мир.

В "Сефер Йецира" описываются три основные группы букв: материнские (א, ב, ג), двойные и простые. Каждая из них ассоциируется с конкретными силами природы, направлениями, органами тела. Например, буква ש (шин) связана с огнём, а מ (мем) – с водой. Эта типология восходит к древним представлениям о гармонии противоположностей, но в книге они подчинены единому началу – Богу-Творцу, в отличие от гностического дуализма.

Принцип "один утверждает, другой отрицает, третий уравнивает" – ключевой для понимания философии Йецира. Он выражает стремление к метафизическому равновесию между силами и отражается как в структуре космоса, так и в устройстве человека. Человек рассматривается как микрокосм, проекция макрокосма, содержащая в себе те же символические элементы. Это делает



тело ареной не просто биологических процессов, а духовного порядка. Каждая болезнь может быть воспринята как нарушение внутренней алфавитной или числовой гармонии.

Алфавит в Йецире – не просто средство коммуникации, а инструмент сотворения. Как в гностических школах определённые звуки и формы содержат в себе энергетическое воздействие, так и здесь буквенные комбинации имеют сотворяющую силу. Некоторые традиции трактуют саму структуру книги как ритуал сотворения, где последовательное произнесение и созерцание букв представляет собой акт восстановления порядка в душе и теле.

Сходство с гностицизмом проявляется также в философии света. В Йецире говорится о "десяти сферот блеска", которые перекликаются с гностическими зонами, хотя и отличаются по смыслу. В еврейской трактовке сфероты – не самостоятельные божественные сущности, а аспекты единого Божественного Света, что подчёркивает антигностическую направленность текста.

Таким образом, "Сефер Йецира" предлагает универсальную модель мироздания, где язык и материя соединяются в акте творения. Это делает книгу не только философским трудом, но и методологическим руководством по восстановлению гармонии. Именно поэтому она оказала колоссальное влияние на последующую каббалистическую и врачебно-мистическую мысль, став основанием для построения как теургических ритуалов, так и терапевтических амулетов в практиках врачевания Византии.

*Межкультурные параллели:  
античность и Византия*

Во времена поздней античности и Византии еврейские мистические методы лечения проникают в более широкий религиозно-медицинский контекст. Амулеты, включающие имена ангелов, тексты Писания и числовые шифры, находят параллели в христианских и гностических рукописях, таких как "Завещание Соломона"[59, с. 292-327.]. Эта практика уходит корнями в общую магико-религиозную традицию восточного Средиземноморья, в которой еврейская мистическая мысль занимает ключевое место.

В Византии магико-медицинские практики еврейского происхождения сохраняли своё значение не только в общинах, но и на стыке с христианской традицией. Среди распространённых методов – ношение амулетов с текстами из Псалмов, зашифрованными именами ангелов и числовыми кодами, заимствованными из гематрии. Многие такие амулеты найдены археологами в Палестине, Египте и Сирии. Они представляют собой свитки,

написанные на пергаменте, содержащие имена Рафаэля, Михаэля, Самаэля – ангелов, отвечающих за исцеление и защиту [5].

Дополнительно в источниках византийского периода упоминаются случаи, когда еврейские лекари использовали особые схемы чисел и звуков для изгнания "злого глаза", горячки и паралича. Так, например, в еврейской лечебно-магической традиции, бытовавшей в византийском мире, есть прямые рецепты, где исцеление половинного паралича достигается перечислением имён ангелов по разу в заданные часы с одновременным изготовлением амулета – сочетание счёта – повторов и звуковой инвокации. Пример такого рецепта: «If you wish to heal a man who has had a stroke and half of him is dried up...» («Если ты желаешь исцелить человека, у которого случился удар, и половина его тела иссохла...»). Далее в установленные часы соответствующего небесного «чина» произнести по одному разу имена ангелов этой «ступени», называя имя больного и имя его матери; приготовить масляно-медовую основу-мазь (указаны простые ингредиенты); выгравировать на серебряной ламелле ряды ангельских имён с прилагаемыми знаками; сделать из ламеллы амулет и повесить на шею больному; читать формулы и повторять ритуал заданное число дней, ночей (цикл строго регламентирован «часами»). Цель: «исцелить человека, у которого случился удар, и половина тела иссохла (полупаралич)», т.е. восстановить нарушенный порядок через счёт-повтор имён + звуковую инвокацию + амулет [60, р. 51-52, р. 64-65; 47, р. 64-65]. Для лечения «горячки-мигреней» показателен византийский пласт рецептов против демоницы Антауры. Текстовые формулы с повелительными глаголами и повторными вокализациями («звуковая» атака) сочетаются с перечислением имён и числовой организацией действий. Эта же «языковая техника» (повтор, счёт, имя) фиксируется как часть «византийской» еврейской медицины в обзорной статье Либера о книге врачевания Асафа, вероятно связанной с византийской средой [61, р. 233-249]. Наконец, византийские литургические экзорцизмы (Евхологион) – уже христианский «официальный» слой – оформляют текстотерапию в каноническом виде: последовательные инвокации имён и атрибутов и императивы («запрещаю... выйди... отступи... рассейся...») с адресацией частям тела («от ума, от души, от сердца... от всех членов»). Это демонстрирует институциональное принятие того же механизма «имя + повтор + команда» в медицинско-ритуальных целях [56, р. 578-584].

Византийские христианские врачи-целители нередко заимствовали эти методы, хотя офици-

альная церковь относилась к ним с подозрением. В текстах Аэций Амидийского и Александра Тралльского встречаются описания амулетов, чья структура – по мнению исследователей – во многом основана на еврейской системе числового и буквенного кодирования [65].

Отдельное направление исследований касается коптских и сирийских амулетов, на которых имена еврейского Бога (ЙХВХ), а также каббалистические числовые ряды и псевдоарамейские символы сочетаются с христианскими крестами и формулами экзорцизма [63, 5]. Это говорит о глубокой синкретичности традиции, где талмудическая символика активно функционирует в многоконфессиональной среде.

В рамках позднеантичного средиземноморского пространства также возникают тексты двойной традиции, такие как апокрифические Климентины, в которых философские идеи гностического толка сочетаются с упоминаниями о силе еврейского Писания, и его магических возможностях. Эти тексты способствовали формированию общего культурного поля, где иудаизм, христианство и гностицизм не просто взаимодействовали, но и развивали общие техники врачевания и мистического очищения [64]. В ряде апокрифов, таких как Псевдоклиментины («Гомилии» и «Рекогниции»), обнаруживаются элементы гностического учения (дуализм, сокровенное знание), при этом автор апеллирует к силе Моисеева Закона, именам пророков и цитатам из Писания как к способам изгнания зла и очищения.

Например: в Гомилии III, говорится, что «имя Моисея и имена Ангелов могут защищать тело и душу от недуга и нападений духа» [65, р. 233-469.]. В Рекогнициях приводится обряд очищения с использованием воды, имени Господня и слов формулы, напоминающей ритуал миквы, но с добавлением элементов гностического происхождения (духовная искра, исходящая из света) [66, р. 107-375].

Интерес представляет и тот факт, что иерархия ангелов в византийской и латинской традиции (например, Михаил, Рафаэль, Уриил) во многом заимствована из иудейских источников. В христианских молитвах об исцелении эти имена исполняют ту же функцию, что и в еврейских амулетах: они – проводники света и силы, способные победить зло и восстановить здоровье. Эта иерархия получила систематическое изложение в христианской мысли благодаря труду Псевдо-Дионисия Ареопагита, особенно в трактате "О небесной иерархии" [67]. В ней ангелы делятся на три триады:

Первая триада (ближайшие к Богу): Серафимы,

Херувимы, Престолы;

Вторая триада (исполнители Божьей воли): Господства, Силы, Власти;

Третья триада (взаимодействующие с людьми): Начала, Архангелы, Ангелы.

Каждая из этих категорий наделяется определённой функцией. В контексте болезни и исцеления особенно важна третья триада, к которой принадлежат Архангел Михаил, Рафаэль и Гавриил. Михаил считается защитником от демонических сил, Гавриил – вестником исцеления и знаний, а Рафаэль – напрямую связан с врачеванием (в Книге Товита он исцеляет слепоту и изгоняет демона) [68, с. 7-38]. Во многих византийских амулетах и молитвенных текстах встречаются обращения к этим ангелам с просьбой об избавлении от болезней, дурного глаза, горячки, бессонницы и даже параличей. Пример, вышесказанный амулет с перечислением имен и с просьбой о защите: «One God conquering evil, Iao, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, protect...» («Един Бог, побеждающий зло. Иао, Саваоф, Михаил, Гавриил, Уриил, защити...»). Формула «One God conquering evil, Iao, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, protect...» – это типичная византийская апотропея, где действие амулета выстраивается цепочкой власти. Сначала утверждается монотеистический источник силы («Един Бог, побеждающий зло»), затем следуют ключевые божественные имена еврейского происхождения в греческой передаче – ΙΑΟ (вариант тетраграмматона) и Sabaoth («Господь Воинств») – как «энергетические» словесные коды, после чего перечисляются архангелы Михаил, Гавриил и Уриил как небесные исполнители божественной воли. Завершается всё императивом «защити», переводящим именование в действующее повеление о защите носителя (обычно от сглаза, лихорадки, бессонницы, параличей и прочих «вредов»). Подпись Соломона на таких предметах отсылает к соломоновской экзорцистской традиции (перстень, печать и власть над духами), придавая формуле дополнительную легитимацию. Стилистически это короткая паратактическая строка без союзов, где ритм перечисления, звуковая экспрессия имен и финальная команда образуют «текст-терапию»: вербальная матрица, которая по замыслу не просто описывает, но производит охранное действие [69]. Другой пример литургическая «текст-терапия» (официальная среда): императивы изгнания от души и тела – прямая параллель амулетам (хотя имена архангелов не всегда перечисляются поимённо, механизм – «имя + повеление» – тот же). Короткая цитата: «...Ἐξέλθε καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ πλάσματος τοῦτου... ἀπὸ νοός, ἀπὸ ψυχῆς, ἀπὸ καρδίας... ἀπὸ πάντων τῶν μελῶν» («Выйди и от-

ступи от этого создания... от ума, от души, от сердца... от всех членов (частей тела).» [56, р. 578-584]. Цитата «...Ἐξέλθε καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ πλάσματος τούτου... ἀπὸ νοός, ἀπὸ ψυχῆς, ἀπὸ καρδίας... ἀπὸ πάντων τῶν μελῶν» из византийского Евхологион показывает, как официальная литургическая практика оформляет изгнание как «текст-терапию». Экзорцист говорит в императиве («выйди», «отступи»), а затем «адресует» приказ каждой сфере человека – уму, душе, сердцу, всем частям тела. Повторяющийся предлог ἀπὸ («от, прочь от») создает ритм постепенного «отслаивания» нечистой силы от субъекта, а перечисление органов и способностей служит ритуальной картой тела, по которой «проходит» действие слова. Хотя имена архангелов в этом формуляре не перечисляются поименно, структура остаётся той же, что на амулетах: авторитетное Имя (в прологах молитвы и доксологии) + повеление, переводящее богословскую декларацию в оперативную команду изгнания. Такой синтаксис (параллелизмы, анафора, градация адресатов) делает текст не только описанием, но действием – словесным «очищением» тела и психики, предназначенным восстановить порядок и здоровье в рамках церковного обряда перед Крещением или в иных контекстах экзорцизма. Эта иерархия стала моделью духовного воздействия, где каждая ангельская фигура выполняет роль проводника энергии, связанной с определённой функцией организма или духовного состояния человека. В христианских молитвах об исцелении эти имена исполняют ту же функцию, что и в еврейских амулетах: они проводники света и силы, способные победить зло и восстановить здоровье.

Кроме еврейской традиции, византийская медицинская практика демонстрирует многочисленные примеры синтеза ритуала и лечения у авторов-энциклопедистов. Так, у Аэция Амидского (VI век) в его трактате «Tetrabiblos» упоминаются случаи лечения при помощи заговоров и нанесения священных знаков. Так, он прописывал ритуализированный способ избавления от инородных тел или проглоченных рыбных костей: «*Станьте лицом к лицу против больного, прикажите ему смотреть на вас и говорите: выйди кость, если ты кость, или соломенка, или чтобы ты ни было, подобно тому, как Иисус Христос заставил Лазаря встать из гроба или Иона выйти из кита*». Придерживая больного за горло, сказать следующие слова: «*Блазий, мученик и служитель Христа, говорит: выходи наверх или спустись вниз*». В отношении этого недуга у Аэция было и рациональное решение. Он рекомендует проглотить кусок мяса, привязанный на нить, которую затем надо

вытянуть. При приготовлении мазей из пластырей, во время рекомендуемых операций, он советовал непрерывно громко приговаривать: «*Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова да дарует силу этому средству*» [62, с.43]. Эти имена восходят к иудейско-арамейской магической традиции и используются как защитные формулы против злых духов. В контекст описываемых религиозных ритуалов вписывается и мистическая суть рекомендаций этого врача – использование яшмового амулета из Египта царя Нехевса.

В III веке по Р.Х. практиковал в Риме врач Квинус Сепус Самоникус. Наряду с лечебными лекарственными средствами при некоторых болезнях (при подагре мед с морской водою, ванная при подагре) в его рецептуре практик врачевания попадают нелепые, порой мистические рекомендации: мышиный помет в дождевой воде при мастите; козья моча внутрь при каменной болезни. Мистическое уважение к числам 3, 7 и 9 и ношение амулетов при лихорадке с магическими словами в форме треугольника, составленного из слов *Abra-cadabra* [62, с.15]. Это один из первых зафиксированных примеров использования «абракадабры» как лечебной формулы, сопоставимой с каббалистическими квадратами.

Марцелл Эмпирик (IV век) в сочинении «*De medicamentis*» приводит обширный список рецептов, сочетающих лекарственные травы с заклинаниями и ритмическими формулами, восходящими к античным магическим традициям. В его практиках врачевания магическая медицина достигла максимального предела в аспекте подражания восточному и христианскому экзорцизму. При устранении ячменя на правом глазе он рекомендует мистический ритуал, связанный с прикосновением до него тремя пальцами левой руки, сплевывания, произнесением слов заклинания: «*Мул не родит, камень не производит шерсти, точно также да не вырастет голова на этой болезни, или если вырастет, да высохнет*». При кровотечениях из матки он использовал следующий заговор: «*Stupidus in monte ibat, stupidus stupuit. Adiuro te, matrix, ne hoc iracundia suscihias*» - в переводе это означает: «Глупец шёл на гору, глупец онемел (остолбенел). Заклинаю тебя, матрица, не принимай это с гневом» [62, с. 20].

Павел Эгинский также не оставил без внимания мистические способы лечения некоторых болезней. При подагре и ишиазе он рекомендует «купание в масле, в котором вываривались мертвыми или брошенными туда живыми лисица и гиена» [62, с. 124]. При болезнях глаз использует рецептуру мистического характера: при помутнении

роговицы использовать помет крокодила, кровь клопа или лягушки.

Александр Тральский (VI век), врач из семьи христианских медиков, приводит подробные рекомендации по изготовлению амулетов, где соединяются знаки зодиака, имена ангелов и священные числа, нередко в контексте лечения эпилепсии и параличей. Он, как и его современники, находился под сильным влиянием восточной (в том числе еврейской) магико-медицинской культуры. Александр Тральский в практиках своего врачевания рекомендовал амулеты и заговоры при разных формах лихорадки. В ритуале лечения односторонней лихорадки использовался амулет «орлиный камень», который вешался на шею больного. В другом случае методика состояла из написания «на масляном листе черной краской (слово-сочетание на греческом языке из нескольких букв) и до восхода солнца повесить его на шею больному». Он также рекомендовал амулет в качестве навозного жука, завернутого в красный платок и обернутый вокруг шеи; волосы, снятые с подбородка козла и повешанные на шею больного. В качестве действующих элементов мистических ритуалов, входивших в рецептуру рекомендуемого средства, Тральский использовал: смолы, деготь, золу лягушек, козьи копыта, горький миндаль, ладон с мышинным пометом в уксусе. Эпилепсию лечил пережженным и растолченным пометом [62, с. 76-77].

Обрядовая мистическая лексика вошла в традиционный формат врачебных практик как непосредственный атрибут процедурного медицинского действия. Многие рецепты отражают заимствование иудейской ангелологии в практическую медицину.

### Выводы

Гностические элементы, проникшие в Талмуд и каббалистическую литературу, повлияли на формирование мистических врачебных практик, которые сочетали текст, ритуал и структуру языка. Эти представления, сформировавшиеся в еврейской среде, стали важной частью духовной медицины поздней античности и Византии. Через символику, имена и концептуальные схемы еврейская традиция предложила универсальный ответ на проблему боли и исцеления, сохранив при этом верность единобожию и библейскому мировоззрению.

Изучение взаимодействия гностической и иудейской традиций открывает перспективы не

только для религиоведческого анализа, но и для понимания генезиса медицинских представлений в религиозном контексте. Гностицизм повлиял на символическую карту тела, восприятие этиологии заболеваний и формы врачевания, в том числе в христианской культуре. Через Талмуд и Сефер Йецира гностические импульсы были трансформированы в систему, где исцеление понималось как восстановление связи с порядком Творения.

Особое внимание заслуживает структура еврейской амулетной традиции, где знание букв, чисел и священных имён превращается в мощный инструмент воздействия на болезнь. Гностическая идея, что слово несёт в себе космическую силу, находит аналог в талмудическом понимании молитвы, псалма или имени как средств изгнания болезней. Такие перекрёстные влияния не только обогащают религиозную практику, но и создают основу для взаимопонимания между различными культурами поздней античности.

Византийские источники подтверждают, что целители, как еврейского, так и христианского происхождения, применяли амулеты, заговоры, и ритуальные практики, которые восходят к единым схемам: закодированные имена, повторяющиеся звуковые формулы, ангельская иерархия как модель вмешательства в человеческое здоровье. Врачевание становится частью сакрального знания – это путь восстановления божественной гармонии в теле и душе.

Ключевым результатом взаимодействия гностических и еврейских подходов стало формирование универсальной модели врачевания: болезнь – как нарушение духовного равновесия, а лечение – как восстановление связи между человеком и божественным порядком. Эта модель не исчезла с падением античного мира, но продолжила существовать в каббале, в христианской мистике, и даже в арабо-мусульманских медицинских системах.

Таким образом, влияние гностических элементов в Талмуде на врачевательные практики – это не вторичное заимствование, а сложный диалог, в котором иудаизм не только усвоил, но и переосмыслил мистическую модель мира. Это позволило создать уникальный синтез теологии, метафизики и практики, актуальный как в древности, так и для современных исследований религиозной медицины. Он остаётся ценным наследием, которое продолжает вдохновлять на переосмысление роли веры, слова и символа в лечении человека.

Список источников

1. Шолем Г. Основные течения еврейской мистики: пер. с нем. М. Кагана. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. 432 с.
2. Шеффер П. Гностицизм и ранняя каббала: вопросы влияния: пер. с англ. Р. Мейерсона. Тель-Авив: Мишор, 2011. 216 с.
3. Дан Д. Еврейская мистика и магия. Jewish Mysticism and Magic. Принстон: Princeton University Press, 2004. 302 р.
4. Bohak G. Ancient Jewish Magic: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 494 p.
5. Бохар Г. Магия и исцеление в византийской Палестине: пер. с англ. С. Давыдова. СПб.: Евразия, 2008. 288 с.
6. Schäfer P. The Origins of Jewish Mysticism. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 417 p.
7. Ассман Я. Религия и культурная память: пер. с нем. Н.В. Самсонова. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 368 с.
8. Dan J. Jewish Mysticism and Jewish Ethics. Seattle: University of Washington Press, 1986. 126 p.
9. Dan J. Jewish Mysticism: Late Antiquity. Vol. 1. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998. 336 p.
10. Assmann J. Religion and Cultural Memory: Ten Studies. Stanford: Stanford University Press, 2006. 281 p.
11. Harari Y.N. Jewish Magic before the Rise of Kabbalah. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 464 p. (Texts and Studies in Ancient Judaism; Vol. 170).
12. Dan J. Jewish Mysticism and Magic. Princeton: Princeton University Press, 2004. 302 p.
13. Каплан А. Сефер Йецира: Книга Создания. Теория и практика. Нью-Йорк: Samuel Weiser, 1990. 398 с. (Kaplan A. Sefer Yetzirah: The Book of Creation In Theory and Practice. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 1997. 474 p. ISBN 978-0-87728-855-8. URL: <https://redwheelweiser.com/book/sefer-yetzirah-9780877288558/> (дата обращения: 12.06.2025))
14. Каплан А. Еврейская медитация: Практическое руководство. Нью-Йорк: Schocken Books, 1985. 176 с.
15. Каплан А. Медитация и Каббала. Нью-Йорк: Samuel Weiser, 1982. 352 с.
16. Baumgarten J. Introduction à la littérature yiddish ancienne. Париж: Albin Michel, 2000. 384 с.
17. Baumgarten J. Yiddish ethical texts and the diffusion of the Kabbalah in the 17th century // Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem. 2007. № 18. С. 223 – 238.
18. Baumgarten J. Jewish Mysticism in the 17<sup>th</sup> – 18th century Ashkenazi Society: Translating the Zohar in Old Yiddish. Оксфорд: Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 2024. 12 с.
19. Waldstein M., Wisse F. The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995. 244 p. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; 33).
20. Wisse F. The Apocryphon of John // The Nag Hammadi Library in English. 3rd ed. / ed. J.M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 104 – 123.
21. Guillaumont A., Puech H.-Ch., Quispel G., Till W., 'Abd al-Masīh Y. The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Translated. Leiden: E. J. Brill, 1959. (переизд.: Leiden: Brill, 2001).
22. Koester H., Lambdin T.O. The Gospel of Thomas (II,2) // The Nag Hammadi Library in English. 3rd ed. / ed. J. M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 124 – 138.
23. Пейджелс Э. Гностические Евангелия. М.: Эксмо, 2005. 320 с.; Дэвис С. Иисус-целитель: одержимость, транс и истоки христианства. СПб.: Амфора, 2007. 272 с.
24. Малахия Т. Гностическое исцеление: раскрытие скрытой силы Бога. М.: София, 2010. 240 с.
25. Крипал Д.Дж. Дар змеи: гностические размышления о религиоведении. СПб.: Азбука, 2012. 288 с.
26. Ямаучи Э.М. Гностическая этика и происхождение мандеев. М.: Библейско-богословский институт, 2008. 256 с.
27. Grypeou E. Pistis Sophia and Demons of the Afterlife // Доклад на конференции Society of Biblical Literature. 2019. 15 с.
28. Evans E. The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity: Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable. Лейден: Brill, 2015. 240 с.
29. Linjamaa P. The Reception of Pistis Sophia and Gnosticism: Uncovering the Link Between Esoteric Milieus and Contemporary Academia // Aries – Journal for the Study of Western Esotericism. 2022. Vol. 23. № 2. P. 262 – 300.
30. Goar J. Euchologion sive Rituale Graecorum: complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum...: interpretatione latina. Venetiis: Ex typographia Bartholomei Javarina, 1730. 735 p. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319065728> (дата обращения: 12.06.2025)

31. *Euchologion sive Rituale Graecorum* / Jacobus Goar (репринт неизм. изд. Венеция, 1730). Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960. 735 p. URL: <https://archive.org/details/euchologionsiver0000orth> (дата обращения: 12.06.2025)
32. McCown C.C. *The Testament of Solomon: edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1922. 160 p. URL: <https://archive.org/download/cu31924028957400/cu31924028957400.pdf> (дата обращения: 12.06.2025)
33. Vikan G. Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium // *Dumbarton Oaks Papers*. 1984. Vol. 38. P. 65 – 86. URL: <https://www.jstor.org/stable/i255259> (дата обращения: 12.06.2025)
34. Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1993. Vol. 56. P. 25 – 62. DOI: 10.2307/751363. URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/751363> (дата обращения: 12.06.2025)
35. Kotansky R. *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia XXII/1)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. 415 p. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (дата обращения: 12.06.2025)
36. Boustan R.A., Sanzo J.E. Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity // *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110. № 2. P. 217 – 240. URL: <https://rboustan.scholar.princeton.edu/document/176> (дата обращения: 12.06.2025)
37. Zellmann-Rohrer M. Hippocratic Diagnosis, Solomonian Therapy, Roman Amulets: Epilepsy, Exorcism, and the Diffusion of a Jewish Tradition in the Roman World // *Journal for the Study of Judaism*. 2021. Vol. 53. № 1. P. 69 – 98.
38. Талмуд Бавли. Трактат Шаббат: пер. с иврита И.Д. Амусин. СПб.: Еврейское изд-во, 2002. Т. 3. 832 с.
39. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии: пер. с греч. И. Мейендорф; вступ. ст. и коммент. И. Евлампиева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 192 с. (Серия: «Патристика»).
40. Wisse F. The Apocryphon of John // *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. / ed. J. M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 104 – 123. URL: <https://www.gnosis.org/naghamm/apocjn.html> (дата обращения: 12.06.2025).
41. Meyer M. The Gospel of Philip // *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. / ed. J. M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 139 – 160. URL: <https://www.gnosis.org/naghamm/gop.html> (дата обращения: 12.06.2025)
42. Irenaeus. *Against Heresies (Adversus Haereses)*. In: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1885. Bk. I, ch. 13-21 (о Маркоце). URL: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.iren1.html> (дата обращения: 12.06.2025)
43. Мишна. Йома 6:2 [Электронный ресурс] // Sefaria: библиотека еврейских текстов. Режим доступа: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Yoma.6.2?lang=he-en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.6.2?lang=he-en) (дата обращения: 12.06.2025)
44. Талмуд Вавилонский. Кидушин 71а (о передаче раскрытого Имени) [Электронный ресурс] // Sefaria: библиотека еврейских текстов. Режим доступа: <https://www.sefaria.org/Kiddushin.71a?lang=he-en> (дата обращения: 12.06.2025)
45. Иосиф Флавий. Иудейские древности, VIII 45–49 (об экзорцисте Элеазаре) [Электронный ресурс] // Perseus Digital Library (Loeb). Режим доступа: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+8.45> (дата обращения: 12.06.2025)
46. Hayman A.P. *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 104). URL: <https://www.mohrsiebeck.com/en/book/sefer-yesira-9783161587955> (дата обращения: 12.06.2025)
47. Morgan M.A. *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*. Chico, CA: Scholars Press, 1983. 108 p. (Society of Biblical Literature. Texts and Translations; 25. Pseudepigrapha Series; 11). URL: <https://archive.org/details/septherharazimboo0000unse> (дата обращения: 12.06.2025)
48. Savedow S. (ed., trans.). *Sepher Rezial Hemelach: The Book of the Angel Rezial*. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2000. 302 p. ISBN 978-1-57863-168-1. URL: <https://redwheelweiser.com/book/septher-rezial-hemelach-9781578631681/> (дата обращения: 12.06.2025)
49. Kotansky R. *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia, XXII/1)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. 415 p. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (дата обращения: 12.06.2025)

50. Morgan M.A. *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*. Chico, CA: Scholars Press, 1983. 108 p. (Society of Biblical Literature: Texts and Translations; 25 / Pseudepigrapha Series; URL: <https://archive.org/download/sepher-ha-razim-the-book-of-the-mysteries-1966-1983/SepherHa-Razim-TheBookoftheMysteries281966-1983.pdf> (дата обращения: 12.10.2025))
51. Талмуд Вавилонский. Шаббат 67а [Электронный ресурс] // Sefaria. Режим доступа: <https://www.sefaria.org/Shabbat.67a?lang=he-en> (дата обращения: 12.06.2025)
52. Талмуд Вавилонский. Авода Зара 12b [Электронный ресурс] // Sefaria. Режим доступа: [https://www.sefaria.org/Avodah\\_Zarah.12b.5?lang=he-en](https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah.12b.5?lang=he-en) (дата обращения: 12.06.2025). См. также англ. разбор текста: <https://www.chabad.org/.../12b> (дата обращения: 12.06.2025)
53. Талмуд Вавилонский. Псахим 112а [Электронный ресурс] // Sefaria. Режим доступа: <https://www.sefaria.org/Pesachim.112a?lang=he-en> (дата обращения: 12.06.2025); Псахим 112b [Электронный ресурс] // Sefaria. Режим доступа: <https://www.sefaria.org/Pesachim.112b?lang=he-en> (дата обращения: 12.06.2025)
54. Gaster M. "The Sword of Moses...", JRAS, 1896; DOI: 10.1017/S0035869X00023455; доступ: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/2F8F9BE999E3BE76AC92766D188AE3BA>
55. Kotansky R. *Greek Magical Amulets...* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4; PDF: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf>
56. Goar J. *Euchologion sive Rituale Graecorum: complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum...*; interpretatione latina. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730. 735 p. Exorcismi (attrib. Ioanni Chrysostomo et Basilii Magno). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319065728> (дата обращения: 12.06.2025)
57. Kotansky R. *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia 22)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. PDF (toc preview): <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (дата обращения: 12.06.2025)
58. Spier J. *Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1993. DOI: 10.2307/751363. PDF: [https://ia802307.us.archive.org/4/items/spier-1993-byz-medieval-amulets/Spier\\_1993\\_Byz\\_Medieval\\_Amulets.pdf](https://ia802307.us.archive.org/4/items/spier-1993-byz-medieval-amulets/Spier_1993_Byz_Medieval_Amulets.pdf) (дата обращения: 12.06.2025)
59. Завещание Соломона // Апокрифы древних христиан. Т. 2: Апокрифы Ветхого Завета / сост., пер. и комм. А.В. Сафронова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. 428 с.
60. Michael A. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*, Scholars Press, 1983. 382 p.
61. Lieber E. Asaf's "Book of Medicines": A Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model // *Dumbarton Oaks Papers*. 1984. Vol. 38. P. 233 – 249. URL: [https://archive.org/download/DOP38\\_21\\_Lieber/DOP38\\_21\\_Lieber.pdf](https://archive.org/download/DOP38_21_Lieber/DOP38_21_Lieber.pdf) (дата обращения: 12.06.2025)
62. Ковнер С. История средневековой медицины. Киев. Вып.1. 1893. 635 с.
63. Харэри Ю.Н. Еврейская магия до возникновения каббалы: пер. с англ. И. Гершковича. М.: Институт Ближнего Востока, 2017. 464 с. (Серия: Тексты и исследования по древнему иудаизму. Т. 170).
64. Климентины (Псевдоклиментины): Апокрифическая литература II века: пер. с лат., греч. яз.; сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Соловьёв. М.: Ладомир, 1998. 448 с.
65. *The Clementine Homilies* // *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 8. Ed. by A. Roberts and J. Donaldson. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994 (репринт). P. 233 – 469.
66. Pseudo-Clement (Clement of Rome). *The Recognitions of Clement* / transl. Thomas Smith // *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 8: The Twelve Patriarchs; Excerpts and Epistles; The Clementina; Apocrypha; Decretals; Memoirs of Edessa and Syriac Documents; Remains of the First Ages / ed. Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886. 428 p. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08.html> (дата обращения: 12.06.2025)
67. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии: пер. с греч. И. Мейендорф; вступ. ст. и коммент. И. Евлампиева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 192 с. (Серия: «Патристика»).
68. Книга Товита // Ветхий Завет. Второканонические книги. М.: Российское Библейское общество, 2001. 382 с. (Библия; т. 2).
69. British Museum. Pendant; amulet (Early Byzantine; 6th c.). Museum no.: OA.1374. London: The Trustees of the British Museum. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/H\\_OA-1374](https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_OA-1374) (дата обращения: 12.06.2025)

### References

1. Scholem, G. (1989). *Main Currents of Jewish Mysticism*. Translated from German by M. Kagan. Jerusalem: Biblioteka-Aliya, 1989. 432 p.
2. Schaeffer, P. (1989). *Gnosticism and Early Kabbalah: Questions of Influence*. Translated from English by R. Meyerson. Tel Aviv: Mishor, 2011. 216 p.
3. Dan, D. (1989). *Jewish Mysticism and Magic*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 302 p.
4. Bohak, G. (1989). *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 494 p.
5. Bohar, G. (1989). *Magic and Healing in Byzantine Palestine*. Translated from English by S. Davydov. St. Petersburg: Eurasia, 2008. 288 p.
6. Schäfer P. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 417 p.
7. Assmann J. *Religion and Cultural Memory*: Translated from German by N.V. Samsonova. Moscow: Novoye Literaturnoye Obozrenie, 2004. 368 p.
8. Dan J. *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle: University of Washington Press, 1986. 126 p.
9. Dan J. *Jewish Mysticism: Late Antiquity*. Vol. 1. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998. 336 p.
10. Assmann J. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006. 281 p.
11. Harari Y.N. *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. 464 p. (Texts and Studies in Ancient Judaism; Vol. 170).
12. Dan J. *Jewish Mysticism and Magic*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 302 p.
13. Kaplan A. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation. Theory and Practice*. New York: Samuel Weiser, 1990. 398 p. (Kaplan A. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 1997. 474 p. ISBN 978-0-87728-855-8. URL: <https://redwheelweiser.com/book/sefer-yetzirah-9780877288558/> (date of access: 12.06.2025))
14. Kaplan A. *Jewish Meditation: A Practical Guide*. New York: Schocken Books, 1985. 176 p.
15. Kaplan A. *Meditation and Kabbalah*. New York: Samuel Weiser, 1982. 352 p.
16. Baumgarten J. *Introduction to Yiddish Ancienne Litterature*. Paris: Albin Michel, 2000. 384 p.
17. Baumgarten J. *Yiddish ethical texts and the diffusion of the Kabbalah in the 17th century*. Bulletin du Center de recherche français à Jérusalem. 2007. No. 18. P. 223 – 238.
18. Baumgarten J. *Jewish Mysticism in the 17<sup>th</sup> – 18th century Ashkenazi Society: Translating the Zohar in Old Yiddish*. Oxford: Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies, 2024. 12 p.
19. Waldstein M., Wisse F. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995. 244 p. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; 33).
20. Wisse F. *The Apocryphon of John. The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. ed. J. M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 104 – 123.
21. Guillaumont A., Puech H.-Ch., Quispel G., Till W., 'Abd al-Masīh Y. *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Translated*. Leiden: E. J. Brill, 1959. (reprint: Leiden: Brill, 2001).
22. Koester H., Lambdin T.O. *The Gospel of Thomas (II,2). The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. /ed. J. M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 124 – 138.
23. Pagels E. *The Gnostic Gospels*. Moscow: Eksmo, 2005. 320 p.; Davis, S. *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity*. St. Petersburg: Amphora, 2007. 272 p.
24. Malachi T. *Gnostic Healing: Unlocking God's Hidden Power*. Moscow: Sofia, 2010. 240 p.
25. Kripal D.J. *The Gift of the Serpent: Gnostic Reflections on Religious Studies*. St. Petersburg: Azbuka, 2012. 288 p.
26. Yamauchi E.M. *Gnostic Ethics and the Origin of the Mandaeanes*. Moscow: Biblical-Theological Institute, 2008. 256 p.
27. Grypeou E. *Pistis Sophia and Demons of the Afterlife*. Report at the conference of the Society of Biblical Literature. 2019. 15 p.
28. Evans E. *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity: Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable*. Leiden: Brill, 2015. 240 p.
29. Linjamaa P. *The Reception of Pistis Sophia and Gnosticism: Uncovering the Link Between Esoteric Milieus and Contemporary Academia*. Aries – Journal for the Study of Western Esotericism. 2022. Vol. 23. No. 2. P. 262 – 300.
30. Goar J. *Euchologion sive Rituale Graecorum: complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum...: interpretatione latina*. Venetiis: Ex typographia Bartholomei Javarina, 1730. 735 p. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319065728> (date of access: 06.12/2025)



31. *Euchologion sive Rituale Graecorum*. Jacobus Goar (reprint of the unchanged edition. Venice, 1730). Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960. 735 p. URL: <https://archive.org/details/euchologionsiver0000orth> (date of access: 12.06.2025)
32. McCown C.C. *The Testament of Solomon*: edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1922. 160 p. URL: <https://archive.org/download/cu31924028957400/cu31924028957400.pdf> (access date: 06/12/2025)
33. Vikan G. Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*. 1984. Vol. 38. P. 65 – 86. URL: <https://www.jstor.org/stable/i255259> (date of access: 06.12.2025)
34. Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1993. Vol. 56. P. 25 – 62. DOI: 10.2307/751363. URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/751363> (access date: 06/12/2025)
35. Kotansky R. Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (*Papyrologica Coloniensia* XXII/1). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. 415 p. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (date of access: 06.12.2025)
36. Boustani R.A., Sanzo J.E. Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity. *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110. No. 2. P. 217 – 240. URL: <https://rboustani.scholar.princeton.edu/document/176> (accessed: 12.06.2025)
37. Zellmann-Rohrer M. Hippocratic Diagnosis, Solomonian Therapy, Roman Amulets: Epilepsy, Exorcism, and the Diffusion of a Jewish Tradition in the Roman World. *Journal for the Study of Judaism*. 2021. Vol. 53. No. 1. P. 69 – 98.
38. Talmud Bavli. Tractate Shabbat: translated from Hebrew by I.D. Amusin. St. Petersburg: Jewish Publishing House, 2002. Vol. 3. 832 p.
39. Pseudo-Dionysius the Areopagite. *On the Celestial Hierarchy*: Translated from Greek by I. Meyendorff; Introduction and Commentary by I. Evlampiev. Moscow: Sretensky Monastery Publishing House, 2007. 192 p. (Series: "Patriotics").
40. Wisse F. The Apocryphon of John. *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. ed. J.M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 104 – 123. URL: <https://www.gnosis.org/naghamm/apocjn.html> (accessed: 12.06.2025).
41. Meyer M. The Gospel of Philip. *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. ed. J.M. Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 139 – 160. URL: <https://www.gnosis.org/naghamm/gop.html> (accessed: 12.06.2025)
42. Irenaeus. *Against Heresies (Adversus Haereses)*. In: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1885. Bk. I, ch. 13-21 (about Markos). URL: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.iren1.html> (accessed: 12.06.2025)
43. Mishnah. Yoma 6:2 [Electronic resource]. Sefaria: library of Jewish texts. Access mode: [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Yoma.6.2?lang=he-en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.6.2?lang=he-en) (date of access: 12.06.2025)
44. Talmud Babylonian. Kiddushin 71a (on the transmission of the revealed Name) [Electronic resource]. Sefaria: library of Jewish texts. Access mode: <https://www.sefaria.org/Kiddushin.71a?lang=he-en> (date accessed: 12.06.2025)
45. Josephus. *Antiquities of the Jews*, VIII 45–49 (on the exorcist Eleazar) [Electronic resource]. Perseus Digital Library (Loeb). Access mode: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+8.45> (date of access: 12.06.2025)
46. Hayman A.P. *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 104). URL: <https://www.mohrsiebeck.com/en/book/sefer-yesira-9783161587955> (date of access: 12.06.2025)
47. Morgan M.A. *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*. Chico, CA: Scholars Press, 1983. 108 p. (Society of Biblical Literature. Texts and Translations; 25. Pseudepigrapha Series; 11). URL: <https://archive.org/details/sepherharazimboo0000unse> (date of access: 06.12.2025)
48. Savedow S. (ed., trans.). *Sepher Rezial Hemelach: The Book of the Angel Rezial*. San Francisco: Red Wheel/Weiser, 2000. 302 p. ISBN 978-1-57863-168-1. URL: <https://redwheelweiser.com/book/sepher-rezial-hemelach-9781578631681/> (date of access: 06.12.2025)

49. Kotansky R. Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia, XXII/1). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. 415 p. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (date of access: 12.06.2025)
50. Morgan M.A. Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries. Chico, CA: Scholars Press, 1983. 108 p. (Society of Biblical Literature: Texts and Translations; 25. Pseudepigrapha Series; URL: <https://archive.org/download/sepher-ha-razim-the-book-of-the-mysteries-1966-1983/SepherHa-Razim-TheBookoftheMysteries281966-1983.pdf> (date of access: 12.10.2025)
51. Talmud Babylonian. Shabbat 67a [Electronic resource]. Sefaria. Access mode: <https://www.sefaria.org/Shabbat.67a?lang=he-en> (date of access: 12.06.2025)
52. Talmud Babylonian. Avoda Zarah 12b [Electronic resource]. Sefaria. Access mode: [https://www.sefaria.org/Avodah\\_Zarah.12b.5?lang=he-en](https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah.12b.5?lang=he-en) (date of access: 12.06.2025). See also the English text analysis: <https://www.chabad.org/.../12b> (date of access: 12.06.2025)
53. Talmud Babylonian. Pesachim 112a [Electronic resource]. Sefaria. Access mode: <https://www.sefaria.org/Pesachim.112a?lang=he-en> (accessed on 12.06.2025); Pesachim 112b [Electronic resource] // Sefaria. Access mode: <https://www.sefaria.org/Pesachim.112b?lang=he-en> (date of access: 12.06.2025)
54. Gaster M. "The Sword of Moses...", JRAS, 1896; DOI: 10.1017/S0035869X00023455; access: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/2F8F9BE999E3BE76AC92766D188AE3BA>
55. Kotansky R. Greek Magical Amulets... Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4; PDF: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf>
56. Goar J. Euchologion sive Ritale Graecorum: complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officio-rum, sacramentorum...; interpretatione latina. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730. 735 p. Exorcismi (attrib. Ioanni Chrysostomo et Basilii Magno). [Electronic resource]. Access mode: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5319065728> (date of access: 06.12.2025)
57. Kotansky R. Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia 22). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. DOI: 10.1007/978-3-663-20312-4. PDF (toc preview): <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-663-20312-4.pdf> (date of access: 12.06.2025)
58. Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1993. DOI: 10.2307/751363. PDF: [https://ia802307.us.archive.org/4/items/spier-1993-byz-medieval-amulets/Spier\\_1993\\_Byz\\_Medieval\\_Amulets.pdf](https://ia802307.us.archive.org/4/items/spier-1993-byz-medieval-amulets/Spier_1993_Byz_Medieval_Amulets.pdf) (date of access: 12.06.2025)
59. Testament of Solomon. Apocrypha of the Ancient Christians. Vol. 2: Apocrypha of the Old Testament. compiled, translated, and commented by A.V. Safronov. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2011. 428 p.
60. Michael A. Morgan, Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries, Scholars Press, 1983. 382 p.
61. Lieber E. Asaf's "Book of Medicines": A Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model. Dumbarton Oaks Papers. 1984. Vol. 38. pp. 233–249. URL: [https://archive.org/download/DOP38\\_21\\_Lieber/DOP38\\_21\\_Lieber.pdf](https://archive.org/download/DOP38_21_Lieber/DOP38_21_Lieber.pdf) (date of access: 12.06.2025)
62. Kovner S. History of Medieval Medicine. Kyiv. Issue 1. 1893. 635 p.
63. Hareri Yu.N. Jewish Magic before the Emergence of Kabbalah: Translated from English by I. Gershtovich. Moscow: Institute of the Middle East, 2017. 464 p. (Series: Texts and Studies on Ancient Judaism. Vol. 170).
64. Clementines (Pseudo-Clementines): Apocryphal Literature of the 2nd Century: Translated from Latin and Greek; compiled, introduced, and commented by A.V. Solovyov. Moscow: Ladomir, 1998. 448 p.
65. The Clementine Homilies. Ante-Nicene Fathers. Vol. 8. Ed. by A. Roberts and J. Donaldson. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994 (reprint). P. 233 – 469.
66. Pseudo-Clement (Clement of Rome). The Recognitions of Clement. transl. Thomas Smith. Ante-Nicene Fathers. Vol. 8: The Twelve Patriarchs; Excerpts and Epistles; The Clementina; Apocrypha; Decretals; Memoirs of Edessa and Syriac Documents; Remains of the First Ages. ed. Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886. 428 r. [Electronic resource]. Access mode: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08.html> (access date: 06/12/2025)
67. Pseudo-Dionysius the Areopagite. On the Celestial Hierarchy: trans. from the Greek by I. Meyendorff; introduction and commentary by I. Evlampiev. Moscow: Sretensky Monastery Publishing House, 2007. 192 p. (Series: "Patriotics").

68. The Book of Tobit. Old Testament. Deuterocanonical books. Moscow: Russian Bible Society, 2001. 382 p. (Bible; vol. 2).

69. British Museum. Pendant; amulet (Early Byzantine; 6th c.). Museum no.: OA.1374. London: The Trustees of the British Museum. [Electronic resource]. Access mode: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/H\\_OA-1374](https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_OA-1374) (date of access: 06.12. 2025)

#### **Информация об авторе**

Ожирельев Н.В., аспирант, Тюменский государственный университет; ассистент, Тюменский государственный медицинский университет, [754979@gmail.com](mailto:754979@gmail.com)

© Ожирельев Н.В., 2025