

РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы VII научной конференции

Москва. ВГБИЛ
10 — 11 апреля 2001 года

**ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И.РУДОМИНО**



РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы VII научной конференции

**Москва. ВГБИЛ
10 — 11 апреля 2001 года**

Москва. «Рудомино». 2002

Под редакцией
Т.Б.Всехсвятской и А.Г.Петрова

ISBN 5-7380-0180-X

© Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы
им.М.И.Рудомино. 2002

ОТ РЕДАКЦИИ

Сборник материалов седьмой ежегодной научной конференции «Россия и Гнозис», состоявшейся по традиции в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы в марте 2001 года, содержит тексты выступлений участников.

Настоящий сборник отражает философские, исторические и культурологические аспекты гностицизма в контексте истории и культуры России и религиозных представлений Востока и Запада.

Мнение редакции может не совпадать с суждениями авторов сборника.

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ИСТОКИ ГНОСТИЦИЗМА

На разных стадиях развития всех мировых религий наблюдаются две тенденции, которые можно назвать центробежной и центростремительной. Даже при самом несомненном политеизме, например, в римской религии догреческого периода, где божества чрезвычайно абстрактны и существуют на любой случай жизни, видно некое стремление сосредоточить божественную субстанцию в лице верховного изначального божества. Центробежная тенденция, напротив, выражается в стремлении дробить божественную субстанцию на более мелкие категории, выстраивать иерархию небесных, а может быть, и демонских сил, в которых эта божественность в большей или меньшей степени сосредоточена. Это мы видим даже в такой строго монотеистической религии, как иудаизм, — начиная с периода Второго Храма, когда в письменных источниках наблюдается тенденция к развитию ангелологии и демонологии. В устной традиции, в низовых поверьях все это тем более существовало, что особенно видно по той литературе, которая стремится занять место, близкое по значению к Священному Писанию.

Мы видим тенденцию представить между Всевышним и человеческим миром некую систему небесных посредников, которые иной раз принимают участие даже в сотворении мира. Монотеистические тенденции лишили религию Израиля той мифологии, которую мы можем назвать первичной, обрядовой, довербальной. Но с развитием указанных тенденций в иудаизме, даже в таргумах, арамейских версиях Писания, в мидрашах, толкованиях и, разумеется, в Талмуде, происходит развитие мифологии вторичной, идущей от экзегезы, от толкования текстов. Причем на базе очень буквального толкования текста мы можем наблюдать довольно замысловатые мифологические построения. Это мы видим в Агаде, наиболее мифологичной части Талмуда.

Раннехристианские школы, которые принято называть гностическими, тоже широко развивают вторичную мифологию. В гностичес-

гих учениях (библиотека Наг-Хаммади) мы видим богатое развитие мифа, который ранние отцы Церкви называют сифианским.

Мифологемы по-разному развиваются в разных книгах. У гностиков мифологизируются и возводятся в ранг творцов небесного и земного миров интеллектуальные категории — Премудрость, Разум, Истина, Понимание, Помысел и более «мелкие» божества. Это сближает гностический миф с талмудической Агадой. Возникает ощущение, что имеет место прямая преемственность через раннехристианскую экзегезу. Гностицизм в некотором смысле и есть раннехристианское учение, один из видов раннего христианства на той стадии, когда канона еще не существовало. Расцвет гностических учений, как известно, падает на II век — до Вселенских Соборов было далеко, канон не был приведен еще в порядок. Были сильны мистические тенденции, потребность в мифологическом осмыслении и простор для разного рода умствований и построений.

Священное Писание дает не так много материала для мифологических построений. Ветхий Завет чрезвычайно скупо говорит о сотворении мира, нет систематического рассказа об ангельском и демонском мирах, есть лишь отдельные свидетельства, относящиеся к поздним книгам (например, Книга Даниила, II в.). Немного и эсхатологических мотивов: то будущее, которое представляют, скажем, пророки, большей частью не идет дальше грядущего мессианского века, который в иудаизме представляет собой завершение земной истории. О бессмертии души сказано настолько скупо, что позволило в I в. н.э. фарисеям и саддукеям иметь расхождение в таком основополагающем пункте.

Гностические учения — синкретические. Мы можем видеть в них заимствования из античной и восточных мифологий (семитской, египетской), пропущенные через эллинистический синкретизм. До сих пор сравнительно мало внимания обращалось на иудейские гностические параллели. Мы видим, что в сифианском гностицизме, начиная с первых дней творения, божество начинает делиться на эманации, таким образом, появляются сложные гностические иерархии божеств и демонов, часто они представляют собой интеллектуальные истории (старшая и младшая Премудрости). Это явление уходит корнями в канонический библейский текст, достаточно вспомнить главы 8–9 книги Притчей Соломоновых, где Премудрость не только описана, но и говорит, что она была первенцем и соучастником творения мира. Ангелы и демоны могут представлять из себя и аллегорически истолкованные библейские персонажи. В иудаизме и раннем христианстве были школы, в частности, гностические, которые

земной историей совершенно не интересовались, или интересовались только постольку, поскольку это история праведного рода, которому предстоит уцелеть и благополучно пережить конец света.

Почему еще нам следует обратиться к талмудической Агаде? Как показывают исследования, арамейское и все восточное христианство на ранней стадии было довольно тесно связано с иудаизмом. Анализ писаний ранних сирийских отцов Церкви позволяют предположить, что христиане использовали ранние таргуны, арамейские версии Священного Писания (на сирийском языке, одном из диалектов арамейского), а следовательно, они усваивали и все те толкования, которые таргуны содержат.

Кстати говоря, именно в таргумах на Книгу Бытия мы можем видеть такие тенденции, как попытка представить творение мира как действия не одного Всевышнего, но и неких посредников («Премудростью своей, или словом своим Господь сотворил мир»).

Но уже в гностицизме это начало развивается как система посредников. Кстати говоря, именно таким образом поздний античный гнозис объясняет несовершенство мира. Творение несовершенного материального мира есть или ошибка младшего божества, которое сотворило вещь, не советуясь со старшими, или это результат деятельности демонских сил «со злым умыслом».

Гностицизм не канонизирован, поэтому та или иная мифология в разных текстах может быть развита по-разному. На текстовом уровне можно видеть параллели гностических текстов и талмудических толкований. Например, гностическое Евангелие египтян говорит о том, что мир — это образ Ночи. Истоки этого представления мы видим в талмудических толкованиях на Псалмы: «К каждому это относится, входящему в этот мир, он же — образ Ночи, и каждому входящему в грядущий мир, он же — образ Утра». Это мы видим в нескольких трактатах, как Вавилонского, так и Палестинского Талмуда.

Из псалма «Твою верность утром»: «Это относится к каждому, входящему в мир грядущий, он же — образ утра». А из псалма «Твою веру ночами»: «Каждому, входящему в мир сей, он же — образ Ночи». Как видим, при сопоставлении с талмудическим текстом, гностическая фраза предстает вырванной из контекста и даже как бы оборванной, в то время как в Талмуде мы видим характерную для иудейских писаний этого периода антиномическую параллель, когда мир, или «век сей», противопоставляется миру или веку грядущему. При сопоставлении с Талмудом, это выражение, таким образом, ставится в свой контекст. Кстати говоря, подтверждает эту мысль уже само сло-

по 'олам, которое в семитских языках обозначает и вечность, и век, и мир.

Основополагающее понятие для гностической космологии — «эон» (греческое «айон», «век») — прежде всего, некая не только временная, но и пространственная сущность. Особенно хорошо мы это видим в некоторых учениях, в которых, как в манихействе, эоны олицетворены. Они представляют собой не просто пространственно-временное единство, но и олицетворение. Такое отношение к этому термину как обозначению пространственной, а с другой стороны, временной единицы, можно считать семитским наследием ('олам).

Гностические божества — это либо преобразованные умственные или моральные категории, или библейские персонажи, преображенные путем аллегорического истолкования. У Филона Александрийского мы видим аллегорическую экзегезу у представленной в полной мере, он чуть ли не все толкует иносказательно. Очевидно это было не только у Филона. Что касается гипостатизации категорий, то истоки этого явления мы видим в Талмуде, в ранних мидрашах и таргумах.

Вот интересный пассаж из Вавилонского Талмуда: «Всякий, кто толкует о четырех вещах, — жаль его, он все равно что не приходил в мир: то, что вверху, то, что внизу, то, что прежде, и то, что после». Иными словами, запрещается толковать о строении небесного мира, того, что находится выше небесных светил, об ангельской иерархии, о строении преисподней, о демонах, запрещается толковать о том, что было прежде творения и о том, что будет после конца света.

Но именно это интересует гностиков, и не только их. Талмудическая Агада очень часто касается этих вещей. В таком канонизированном учении гностического типа мы видим, что в основу творения ложатся пять пар стихий — пять стихий светлых и пять темных. Что интересно, стихия воздуха, которой в темной пентаде соответствует дым, отличается от стихии ветра, то есть воздух и ветер разделены.

В греческой философии, из которой следует выводиться это учение о стихиях, мы не видим такой основы для противопоставления ветра и воздуха, разве что противопоставление воздуха и эфира. Но мы находим его в талмудическом толковании Сотворения мира. Вот как толкуются первые стихи Бытия. Сказал Рав (рав Аббаху — талмудический автор, жил в II — III вв.): «Десять вещей сотворены в первый день, и вот они: небо и земля, тогу и богу, свет и тьма, ветер и вода, мера дня и мера ночи». Для каждого утверждения приводится соответствующая параллель в Писании: «Дух Божий носился над водами», причем Дух обозначается словом «руах», что обозначает не только «дух», но и «ветер». Именно здесь истоки представлений о том, что

ветер — отдельная стихия. Именно в библейском толковании Свет и Тьма — не только общие первоначала, но и единицы в пентаде и декаде стихий.

Манихейское представление о космогонии, о создании первых божеств соотносится с толкованием первых глав Бытия, из тех мотивов, которые можно найти в повествовании о жизни Адама и Евы. С другой стороны, у гностиков есть тенденция представлять творение как иерархию интеллектуальных и нравственных категорий. У манихеев это представлено как пентада умных категорий: Разум, Разумение, Мысль, Помысел и Суждение; любые пентады божеств и темных сил могут быть с ними отождествлены. Верхний и нижний миры делятся на некие общности по пять уровней, каждый из которых отождествляется именно с этими категориями. К этим пентадам сводится практически вся космология.

Мы видим параллели и истоки этих представлений в агадической экзегезе, в толковании на те места, где сказано, что «премудростью своею Господь создал мир», «знанием Его сотворен мир, силой и мощью». «Сказал Раб Зутра бар Товия (IV — V вв., в том же трактате Вавилонского Талмуда, который только что был процитирован — прим. авт.): десятью вещами, или словами сотворен мир, и вот они: Мудростью, Разумением, Знанием, Силой, Грозой, Мощью, Праведностью, Суждением, Верностью и Милостью». Далее цитируются места из Писания, служащие обоснованием этого речения: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом, ибо написано...» (Прит. 3), «силой и мощью, ибо написано...» (Пс. 65), «сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею и разумом Своим распростер небеса» (Иер. 51, 15), «праведностью и суждением, ибо написано: правосудие и правота — основание престола Твоего...» (Пс., 89) и т. п.

Еще одна параллель. В манихейской сотериологии присутствует элемент, именуемый Столп славы — «человек совершенный». Столп служит осью мироздания во многих религиозных и мифологических системах. Подобное представление, очень близкое манихейской космогонии, можно увидеть в Видении Ира Памфилийца в главе X «Государства» Платона. Отрывок этот, который по форме обнаруживает большое сходство с жанром откровения, не случайно попал в гностическую библиотеку Наг-Хаммади.

Почему же Столп славы именуется «человеком совершенным» и почему он играет такую важную роль в сотериологии? Спасенная душа поднимается в небесный мир, согласно манихейскому учению, по Столпу славы. В Талмуде «столпном» иногда называется библейский

патриарх, например Авраам, или просто праведник: «Мир держится на одном столпе, и праведник имя ему». Кстати говоря, определение «человек совершенный» также относится к одному из патриархов, к Иакову. Толкуя фразу «Иаков был человек смиренный и жил в шатрах» (Быт. 25,27), один из талмудических авторов переводит это определение как «человек совершенный».

Гностики много говорят о том, что высшие божества — это божества муже-женские, соединяющие в себе оба пола (или некий небесный аналог пола), не говоря о том, что у гностиков присутствует божество Адам (или Адамант) и сын его великий Сиф. Мы видим, что Талмуд и ранние мидраши постоянно приписывают первому человеку качества божества: он гигантского роста, бессмертен, обладает необыкновенной красотой и от него исходит свет («свет следов его затмевал круг солнца»). Мы видим отражение этих представлений в мифологеме божественного Адама и Сифа у гностиков. Такое божество, как Покаяние (Раскаяние), называется в нескольких местах Талмуда и Мидрашах «сотворенный в первые дни творения».

Следы особой трактовки Писания можно увидеть в ангелологии и демонологии. Среди ангелов, например, в магических текстах присутствуют не только Михаил, Гавриил и Рафаил, которые упомянуты в канонических и второканонических книгах, но и ангелологизированные патриархи: встречается «ангел Иаков», «ангелы» Авраам и Исаак. Всякий персонаж, имя которого оканчивается на «-эль», имеет тенденцию быть ангелологизированным.

Это представление исходит из той мысли, что души праведников после смерти становятся ангелами. В одной из книг Еноха мы видим ангела — вознесенную душу патриарха Еноха. В первый момент ангелы даже возмущаются: человек, зачатый от человека, поставлен выше ангелов.

В списках низших божеств у гностиков мы видим потомков Адама и демонов. В иерархии двенадцати демонов или духов, которые владеют преисподней, мы видим имена потомков Каина и самого Каина, причем интересно, что Каина «великие поколения людские зовут Солнце». Имя Авеля присутствует в разных текстах гностической библиотеки Наг-Хаммади, многие потомки Адама, за исключением Сифа, стоят в этой же додекаде. С другой стороны, верховные демоны называются Сакла и Неврод, или Небруэль.

Представление о том, что потомки Адама или Каина до Потопа были демоны, и о том, что Каин сиял, как солнце, мы видим в иудейской экзегезе. В раннем мидраше на книгу Бытия «Берешит Рабба» мы видим такое толкование. В родословной Адама, указывается:

Адам, Сиф, Энос и дальше повествование прерывается. Один из авторов говорит: «Далее шли божества...», другой говорит:

«Далее шли демоны...», а третий: «Первые потомки Адама были людьми, а остальные рождались кентаврами» (употребляется греческое заимствование «кентаурос», которое здесь, очевидно, означает просто «чудовище»).

В некоторых экзегезах Талмуда мы видим представления о мужеженских божествах. Один из них, очевидно опираясь на платоновский миф о первоначальных людях, говорит: «Когда Бог сотворил Адама, мужеженским создал Он его, ибо сказано: «Мужчину и женщину сотворил их». Из этой фразы в одном из первых стихов Бытия комментатор делает вывод, что первый человек был двуполый, а далее Господь разъединил. Имя верховного демона — Сакл — на арамейском языке означает «глупец». Это имя мы видим в таргуме, арамейском изводе книги Притч Соломоновых. Глупец предстает как некий антагонист божественной премудрости. Неврод — один из царей, о котором сказано, что он был «великийловец перед Господом», а поскольку это упоминание стоит в непосредственной близости к тем главам Бытия, где говорится о строительстве Вавилонской башни и бунте против Господа, талмудические экзегеты считают, что Неврод был первым из мятежников и их вождем.

Таким образом, имена верховных демонов гностической мифологии также можно вывести из иудейской экзегезы книги Бытия.

Священник Георгий ЧИСТЯКОВ
ВГБИЛ

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ИСТОКИ ГНОСТИЦИЗМА

(комментарий к докладу Е.Смагиной)

Что касается центростремительных и центробежных тенденций в политеизме и монотеизме, то за последние две тысячи лет мы можем наблюдать их проявления в культе святых. Имеется ввиду не богословское почитание, а народная традиция, народная гимнография, которая с течением времени становится общепринятой и для церковных структур, иерархии, а в конце концов приводит к рождению текстов, которые приближаются по многим своим характеристикам к Св. Писанию.

Если мы рассмотрим культ какого-то нового святого (например, для IV века это Григорий Кессарийский, для средневековья — Франциск на Западе или Сергей Радонежский в России, в XIX веке — Серафим Саровский, для XX-го — падре Пио в Италии или мать Матрона в России), то увидим, что такой праведник показывает определенную модель христианской жизни. Более того, это человек, который, с точки зрения народных верований и гимнографии, принимает участие в творении и на котором замыкаются эсхатологические ожидания. В народной традиции святой вырастает до Бога-сотворца: святые могут изменять реальность вопреки человеческому желанию и ситуации, что можно проследить на примере текстов, сложившихся вокруг почитания и преподобного Серафима, и падре Пио в Италии.

То же самое мы видим в «Божественной комедии» Данте, когда поэт говорит о Франциске (второй Христос), ставшим супругом Прекрасной Дамы, овдовевшей после распятия Христа, и более тысячи лет ждавшей второго супруга. Нечто подобное мы видим сегодня и в неофициальном, распространяемом в народе акафисте, где Николай Второй предстает как со-искупитель (акафист, утвержденный на Соборе, не так любим).

Некоторые святые выполняли и выполняют до сих пор роль языческих божеств, но это не пережитки язычества, как считала наука, начиная с XVIII века до первой половины XX-го, но повторение тех

моделей, о которых говорила Евгения Смагина, ... центробежных тенденций в монотеизме. Естественно, что когда есть готовая модель, на пример, языческий Велес, то на святого Власия переносятся его функции. В Подмоскovie есть место Загорново, где в церкви можно увидеть иконы великомученика Власия в старых тяжелых окладах, сохранившиеся в 1930-е годы, потому что для этой местности, где традиционно разводили свиней, он ... самый необходимый святой.

Что касается той вторичной мифологии, которая рождается на полях текста Священного Писания в качестве маргинальных замечаний, из псаломского стиха «Праведник не узрит истления» рождается целая доктрина о нетленности мощей. В свое время А.А.Голубинский проследил с безжалостностью ученого-позитивиста за тем, как формировалось это учение и показал, что до XVII века оно было чуждо восточному христианству и довольно плохо прослеживается на Западе. Как показал Д.С.Лихачев, до XVII века было естественно, что «святой почитается в мощех». Когда Нестор пишет о Феодосии Печерском, он упоминает, что останки Димитрия Печерского «извлекли... и оказалось, что он лежит в мощех», то есть из могилы были извлечены одни лишь кости. Для грека было совершенно ясно, что мощи — это кости, и на Руси это понимали до XVII века. Схоластика XVII века, киевское влияние на Москву и Россию в целом, сыграли свою печальную роль в распространении учения о нетленности мощей (святой непременно должен был сохраниться целеньким, нетронутым тлением). С XVIII века на базе всего лишь одного стиха Псалтири развивается вторичная мифология. Когда были открыты мощи Димитрия Ростовского, умершего в XVIII веке, и оказалось, что у него часть лица истлела, — это было ударом для монахов, которые производили вскрытие.

В 1902 году будущий епископ Виссарион Нечаев открывал мощи преподобного Серафима Саровского, и для всех членов комиссии тот факт, что Серафим был извлечен из могилы в косточках, стал страшным ударом. Пламенно почитавшие святого и верившие в его святость верующие, простодушные и чистые люди, этого не ожидали. Их далекие предки XVI — XVII веков ничуть бы не были удивлены и им не пришлось бы в голову чаяние увидеть нетленное тело.

Что касается Ф.М.Достоевского и его романа «Братья Карамазовы», то писатель, как всегда очень слабо разобравшись в исторической ситуации, блестяще попал в точку в эпизоде смерти Зосимы. Обычно Достоевский начинал читать исторические материалы для того или иного романа, что ему очень быстро надоело, он их откладывал и за счет интуиции выходил на совершенно верную проблему.

Достоевский предвосхитил в «Карамазовых» те переживания, которые испытывал Виссарион Нечаев и его сотрудники, когда вскрывали мощи преподобного Серафима. Зосима ... безусловный святой, никто не сомневается в его святости, но разложение его тела такой же безусловный факт. Достоевский заранее описал в Зосиме историю с преподобным Серафимом Саровским, выведя на высокий художественный уровень эту проблему. Народное христианство, всегда склоняющееся к тесной телесности, в эпохи кризисов терпит крах и многие отшатываются от веры. Но затем кризисы оказываются преодоленными, черт победу слова Божьего над обстоятельствами жизни и истории.

И 1918—1919 годах была проведена кампания по вскрытию мощей, когда в раках были обнаружены урны для костей в виде человеческого тела, что нанесло страшный урон религиозности. Но, тем не менее, Голубинский прекрасно показывает, что до XVII века ничего подобного не было, религиозное чувство не требовало нетленности мощей святого.

Метричностью как гностическое божество и Симплицитас, Простота, выступают как олицетворенные качества, как живые фигуры в западном христианстве. В Риме есть одна церковь, где со святыми Цецилией, Антонином Падуанским и другими, стоит и Симплицитас, и так же зажигаются свечи перед нею, хотя совершенно ясно, что это не мученица, а олицетворенная добродетель. София, Вера, Надежда и Любовь — добродетели, но с другой стороны, это исторически реальные фигуры. И Поверта в «Божественной Комедии» Данте — это олицетворенная бедность, но воспринимается как живое существо, как фигура католического пантеона. И Христос выступает как живая София, живая Тора, воплощенная Полнота Божия.

И докладе Евгении Смагиной была затронута еще одна важная тема — несовершенство мира, которое понимается гностиками как ошибка младшего божества или козни демонов. Я много думал о том, почему этот вопрос не ставился до XVIII века, а был поставлен только Вольтером после землетрясения в Лиссабоне? Видимо Вольтер просто озвучил эту тему, потому что в то время появились средства массовой информации, начали выходить газеты, а Лиссабонское землетрясение произвело неизгладимое впечатление на всю Европу. Во второй день праздника Всех Святых, когда город собрался в храмах на службу, посвященную памяти всех усопших, стихия убила именно этих, 100 000 молящихся невинных людей.

Вольтер пишет на эту тему свои знаменитые стихи и ставит вопрос — каков же Бог? Если Он всемогущ, то значит не благ, а если Он не благ, то в этого Бога верить невозможно. Поэтому Вольтер, как ве-

рующийся человек, приходит к выводу, что Бог благ, но не всемогущ. Именно несовершенством мира Вольтер объясняет причину появления атеизма.

В спорах с манихеями отцы Церкви говорили о природе зла, в борьбе с дуализмом происходило утверждение философского монизма. При этом вопрос так жестко, как это было сформулировано у Вольтера, в средневековье не ставился по той простой причине, что люди не могли на свои беды взглянуть настолько всеобъемлюще. Эпидемии, главный бич того времени, носили все-таки локальный характер, люди жили достаточно обособленно, беда со стороны не могла быть осмыслена так глубоко. Любая трагедия, катастрофа осмыслились только изнутри, как это видно в «Декамероне» Боккаччо. Фукидиду, а потом Лукрецию было проще определить свое отношение к Творцу, ибо они не настаивали на том, что в мире царит всеблагость. Бог: и об этом говорит Вольтер: для эпикурейца всегда был выход.

В современную эпоху вопрос о несовершенстве мира ушел на задний план философии только потому, что после Бубера и Габриэля Марселя проблема Бога была перемещена от взаимоотношений творения с творцом на взаимоотношения «ты» и «я». В сущности, этой теме посвящена вся книга отца Сергия Булгакова «Свет невечерний», отец Сергий, который не читал Бубера и Марселя, писал об этом и примерно теми же словами.

Когда речь идет о Творце и творении, сегодняшнее богословие восходит к тем же отцам, но имеет литургический характер. Скажем, идея «литургического богословия» у отца Александра Шмемана ... из Анафоры литургии Василия Великого, где ключевое место занимают слово «ты» и глагол «быть» в форме 2 лица единственного числа (постоянно и многократно повторяющийся плеоназм «ты еси»). Для современного христианского мыслителя литургическое наследие оказывается значительно более важным богословским документом, чем Шестоднев Василия Великого, вместе с тем, и то, и другое восходит к библейскому тексту.

Таким образом, одни идут по пути Бубера, Марселя и Булгакова, другие — по пути Жерара де Нерваля или Рильке, у которых Иисус в Гефсиманском саду признается в том, что верил в того Отца, которого нет, а небо пусто. Что касается меня, я выбираю тот путь, по которому пошел отец Сергий Булгаков, но и прочтение Евангелия Жан-Полем (речь мертвого Христа), и прочтение де Нерваля и Рильке тоже имеет место, и оно тоже не менее глубоко.

Пасхальная традиция построена на понимании того, что мир — образ Ночи, а грядущий мир — образ Утра. Пасхальное утро — как Ав-

рора нового дня и пасхальная ночь, с которой начинается богослужение на Востоке, — переход от ночи жизни к утру воскресения. Рождественская ночь — ночь жизни, Христос входит в мир, как в ночь.

Пентада умных категорий наводит на мысль о философских добродетелях, которые почти канонизируются как в западной, так и в восточной традициях благодаря схоластике. Любая добродетель у Димитрия Ростовского и его современников, начитанных в западной литературе, входит в их гомилетику. Ангелогизированные персонажи — Иоанн Предтеча с крыльями на иконе и Мария, «честнейшая зеруим и славнейшая без сравнения серафим», и святые, которые дополняют ангельский хор, уменьшившийся после падения некоторых ангелов, сама идея христианской святости — идея восполнения ангельского хора.

Доклад Евгении Борисовны ставит вопрос — что такое исследование гнозиса сегодня? Это разговор о конкретном историческом явлении, о гностиках рубежа тысячелетий — греческой культуры и первого тысячелетия христианства, или это вопрос более широкий, касающийся всей нашей цивилизации, до сих пор существующей на границе античности и христианства. В любой религии, в любом мировоззрении, которое так или иначе претендует на то, чтобы владеть сущностью и душой человека, можно обнаружить и стадию гностицизма, и гностические признаки.

Совершенно ясно, что в середине XX века христианство как на Западе, так и на Востоке переживало жесточайший кризис, который окончательно был преодолен только в 1970-е годы. Что же касается богословия, то обе линии, — космологического богословия и богословия отношений между Богом и человеком — восходят к Священному Писанию и укоренены в отеческой традиции. Сегодня богословие не ставит перед собой задачи объяснения мира, а объясняет лишь наши взаимоотношения с Богом.

Вообще же интересно проследить эти три стадии становления гностицизма — 1) предыстория, источники, 2) собственно гносис, который лучше всего известен по библиотеке Наг-Хаммади, и 3) различные влияния, вплоть до XX века. Можно ведь говорить о гностицизме Вольтера, хорошо начитанного в позднеантичной и святоотеческой литературе, который апеллирует к текстам, пропитанным гностическим влиянием, о гностицизме Сартра и Антуана Сент-Экзюпери и т.д. На самом деле, всякий человек, который стремится в своей религиозности вырваться за рамки традиции, потому что ему в ней тесно, волей-неволей, совершенно естественным путем входит в гностический мир. То же самое было с Данте на рубеже XIII — XIV

веков и с отцом Павлом Флоренским в XX веке. Вырываясь за рамки традиционной русской религиозности начала XX века, и отец Павел, и отец Сергей Булгаков шли путями первых христиан, но им было легче, потому что в нашу эпоху существует большая литература.

Данте читал переведенных на латынь отцов и античных писателей (Лактанций, Арнобий, Бозций) и совершенно естественно вышел на чисто гностические темы. То же самое в XVIII веке происходит с Вольтером, человеком, безусловно, верующим и очень серьезно относившимся к Священному Писанию. У Вольтера есть замечательный текст о встрече Иисуса в царстве усопших (где пребывали и Пифагор, и Сократ). Видение оставляет у автора ощущение чистого Христова сознания, ставшего чистой совестью Вольтера, — философ становится учеником Иисуса. И этого человека католики и марксисты сделали демоном безбожия!

ИДЕЯ «ДРУГОГО» В ГНОЗИСЕ

Мы не будем сводить заявленную тему к обсуждению семантических контекстов нескольких метафор, не будем говорить о Другом, о Чужом в гностических текстах, коптских и греческих фрагментах. Хотелось бы обсудить проблему в более широком смысле. Другой — не как условие существования и самосознания человека, а — «идея Чужого в гностицизме», что подчеркивает трансцендентность темы. Слово «идея» употребляется здесь во вполне бытовом смысле: есть какого-то рода представление, которое нельзя назвать понятием, тем не менее, оно имеет могущественное значение, за ним стоит некий концепт, не исчезающий в каком бы месте и в какое бы время мы к нему не обращались.

Чтобы разобраться, что стояло у гностиков за представлением о Другом (Чужом), хорошо бы оказаться в гностических святилищах... Древние гностики, к сожалению, не дают нам такой возможности. Единственным местом, которое мы можем «посетить», являются сохранившиеся гностические тексты, относящиеся к разным эпохам.

Гностическая традиция в более или менее адекватном смысле этого слова началась еще до рождения Христа и представлена рядом позднениудейских текстов и свидетельств об этих текстах. Она продолжалась в несколько превращенном виде до эпохи зрелого средневековья (катары, богомилы). На эту группу текстов мы и будем опираться.

Существует свидетельство, зафиксированное в нескольких источниках: Симону Магу, первому историческому гностическому, в Риме была поставлена статуя с надписью «Симону, богу высочайшему». Мало того, его ученику Менаандру там же была поставлена статуя «Менаандру, богу высочайшему». Этот поразительный факт и длительная работа с гностическими текстами привели автора к следующей гипотезе: *гностическое мироощущение базируется на идее или ощущении внутреннего скрытого в человеке начала как Абсолютного.*

Отсюда вытекает, пусть парадоксальная, но схема: часть тождественна целому. Пневматическая искра, которая осталась от Света, захваченного Тьмой, тождественна всему Свету.

Итак, гностическое сознание воспринимает мир и его историю не как внешнее событие, обуславливающее человека, которому он сопротивляется или идет вслед, а как драму, где человек является не просто участником происходящего, но центральным фигурантом, главным действующим лицом. Почему от древних гностиков до нас дошло так много космогонических мифов? Не потому, что гностики были «отказники» от своих учителей, а потому, что каждый из них воспринимал себя как центрального фигуранта космической драмы. Гностическое сознание — это такого рода сознание, в котором любой носитель Пневмы обязан воспринимать себя как то самое существо, с которым произошла вся мировая драма. Это существо, совершившее ошибку Софии, ее грех, а затем раскаявшееся и таким образом обретшее душевную стихию, это существо, которое было Адамом и Евой, которое в конце концов вернется в Плерому (Полноту), подлинное чистое бытие.

Внутри гностицизма мы нащупываем многообразные пути спасения. В ересеологических, антигностически направленных христианских текстах или в антигностических сочинениях язычников (Плотин) мы находим рассказы о спорах гностиков с христианами, язычников с гностиками, платоников с платониками-гностиками, но они почти ничего не сообщают о дискуссиях внутри гностических школ.

Объяснением этому, на наш взгляд, служит тот факт, что по мнению гностиков существует множество способов или путей спасения: каждый человек спасается присущим именно ему образом.

Откуда берется это принципиальное разнообразие? Человек — трехчастная структура, упоминание о которой впервые встречается у гностика Валентина, — тело, душа и дух (пневма). Тело и душа — традиционное удвоение человека, известное еще с времен греческой философии. Третье начало — дух — существует для того, чтобы показать нечто абсолютно запредельное по отношению к телу и душе. Дух — то, что нам незнакомо до того момента, пока не приходит пророк и не сообщает: «ты — гностик, в тебе тоже есть пневма». Однако, говоря с нами, он пользуется словами этого мира, телесными, душевными. Именно потому его проповедь выступает тем, что «для иудеев — соблазн, для греков — безумие»: ведь она не совпадает ни с логическими законами этого мира, ни с этическими традициями.

Речь, «посвящающая» в пневматики, гностическая проповедь может произойти в самых различных формах. Буквальный смысл гностической мифологии имеет значение скорее для людей, которые занимаются изучением происхождения идей («это гностики взяли у египтян, это у ассирийцев, это у халдеев, это у греков, это у нулелов»). Но по внутренней цели, по своей интенции внешнее словесное выражение не столь важно, это, если угодно, зашифрованный ключ к гностической искре. Иными словами, гностическая проповедь многообразна. Раз каждая часть тождественна целому, то всякий раз это тождество должно быть «своеобразным» (выражение неоплатоников).

Читатель гностических текстов видит, что на самом деле человеческое «я» там описывается через постоянную систему рефлексий принципиально чуждых друг другу моментов. Прежде всего, это «я» эмпирическое, «я» современной психологии, создаваемое из внешнего описания, и то начало, которое даже словом «Я» как-то не очень удобно назвать, которое есть подлинное, чужое маленькому «я» начало. В нашем существе присутствует два чужака: один — тот, с которым мы привыкли себя отождествлять, а Другой иногда приходит «как гость» и хватает нас, и мы не знаем, что с этим делать и как это вырвать.

Второй момент чуждости: привычное «я» связано с душевной и телесной субстанциями. Но для гностиков мир вообще состоит из душевной и телесной субстанций: тело есть не что иное, как овеществленная ошибка, грех Софии, а душа — сама София, которая страдает и раскаивается, следовательно пребывает в претерпевании. Следовательно, тело и душа являются продолжением этого мира, а пневматическая частица — мира, принципиально чуждого миру этому.

Но простая на первый взгляд оппозиция на самом деле гораздо сложнее. Гностик Василид, если верить ересеологу Ипполиту, написал замечательную фразу, которая вводит всех, ее читающих, в священный трепет, особенно тех, кто увлечен буддизмом: «непознаваемый и не-сущий Отец из небытия создал не-существующий мир». Почти буддийский принцип — «пустота есть форма, форма есть пустота».

Если внимательнее в текст Василида, то становится понятно, что любая схема, которая строится на тождестве Пневматической частицы и Абсолютного начала, условна. Ведь отождествить друг с другом можно лишь те вещи, что существуют, пусть даже как фантазия, вымысел. Здесь же принципиально другая ситуация. Можно ли говорить об Аб-

солютном начале как тождественном Пневматическому эго или о разнице между тем и другим? Различаются вещи, по-разному описываемые, но каким-то образом сосуществующие, о каком со-существовании можно говорить в этом случае?

Здесь возникает еще одна оппозиция: Абсолютное, если оно становится спрятанным в человеке Пневматическим началом, перестанет быть Абсолютным. Когда пневматик слагает с себя одежды плоти, он поднимается по архонтовым сферам, отдает негативные качества разным планетам (сребролюбие, гордыню и т.д.), освобождается от душевной плоти и наконец Пневматическая частица воссоединяется с Плеромой. Но в таком случае она — всего лишь частица! И история о том, как Бог, отпадая сам от себя, познает добро и зло, а затем возвращается обратно к себе — это скорее психоаналитический вариант гностицизма, очень созвучный современному умонастроению, но упрощающий внутреннюю интенцию гнозиса.

Абсолютное начало и человек — и одно, и иное друг другу. Опыт богоединства вынужденно рассказан такого рода языком, который к самому этому опыту имеет очень мало отношения. (Перед нами еще одна оппозиция чуждости — опыта и языка). Бог — не просто трансцендентный средневековый Отец, но Чужак. Лишь проникнувшись подобным мирозерцанием можно понять, что тождество, о котором речь шла выше — всего лишь условное обозначение ситуации, когда Абсолют и человек-пневматик как воссоединяются друг с другом, так и остаются разделены. Проблема заключается в том, что ситуация изначально неопишима: о ней говорят то как о единстве и единении, то как о разрыве, в лучшем случае вырастающем до диалога. В этом и заключается драматизм религиозной жизни, ведь гностиков нельзя понимать как людей, считающих мир декорацией к пьесе, ибо в этом случае мировоззрение, соответствующее такому посылу, не несет ничего религиозного, в нем присутствует лишь вторичная мифология.

Тогда мы возвращаемся к первоначальному вопросу: почему же Симона Мага называли Богом высочайшим, почему Менандра называли Богом высочайшим, почему Симон Маг говорит, что он и есть сам Бог? Я предлагаю понять это не в абсолютном, а в традиционном (для античного мира) смысле данного слова. Таких статуй около римского пантеона стояло множество. Это античная традиция — возвеличивать людей, совершивших что-то значительное, указавших путь спасения. Они божественны настолько же, насколько был божественен Будда, проповедовавший дхарму.

Идея Чужого есть сущность гностического мировосприятия: «я чужд миру, мир чужд мне», «я чужд Абсолюту, Абсолют чужд мне». Это именно такого рода чуждость, которая на самом деле связывает воедино все перечисленные стороны оппозиций. Человек должен не просто убежать от мира, но преобразовывать и себя, и этот мир. Идея чуждости — признак драматического переживания своей судьбы и судьбы мира.

ГНОСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В НОВЫХ РЕЛИГИЯХ

Когда рассматриваешь гностическую тематику на современном материале, волей-неволей приходится что-то обобщать и упрощать. Часто приходится иметь дело с представлениями, подчас искажающими реальную картину мира.

В современной культуре понятия «гностицизм», «гностик», «гносис» приобрели несколько смыслов, и подчас невозможно определить, какая реальность за ними стоит. Мы, например, смело можем называть гностиком Борхеса, имея ввиду его интерес к историческому гностицизму, который повлиял на мировоззрение писателя. Может быть здесь разгадка таинственных лабиринтов его рассказов?

Набоков, как известно, проблемами гностицизма не интересовался. Тем не менее, «Приглашение на казнь» может быть смело истолковано в гностическом ключе. «Непрозрачный» пневматик Цинциннат возвращается на свою историческую родину, когда рушатся декорации обветшавшего мира, явно сотворенного злым демиургом. С другой стороны, Пятигорский прочел Набокова в антигностическом ключе. Он истолковал Ультима Тулле как иллюстрацию вхождения таинственного знания в несчастного Пилгрема извне, противопоставив этот путь внутреннему, «восточному», гностическому постижению. Примеры сознательного и бессознательного использования гностических мифологем можно множить.

Велико число тех, для кого «гностик» — бранное слово. Я имею ввиду даже не фундаменталистов всех мастей, для кого это слово — синоним сатанизма, но даже в серьезных академических студиях негативное отношение к гностицизму — нередкость. Например, известный политолог немец Эрик Мэгилен в многотомном труде «Порядок и история» пытался доказать, что все самые большие несчастья истории (фашизм, марксизм) восходят к гностицизму, поскольку они «имманентизируют» эсхатон, проще говоря, пытаются построить Царство небесное на земле. То, что гностики ни в грош не ставили этот мир и проповедывали бегство от материи, Мэгилен в расчет не берет.

Очевидно, мы имеем дело с неким гностическим мифом или мифами, отношение к которым варьируется от экзальтированного приятия до столь же эмоционального неприятия. Такой интерес к гностицизму в наше время не случаен: гностическая идея резонирует с важными для современного сознания вещами.

Основатели новых религий нередко обращаются к гностическому наследию, понимая его очень вольно. Как бы мы ни относились к религиозным экспериментаторам, нужно признать, что дух времени ими чувствуется остро. Новые религии — своеобразная лаборатория, в которой производятся разные мифы: неоязыческие, неовосточные, неомифологические, и гностическая струя в них очень ощутима.

В «Индия без покровов» Елена Блаватская говорит о некой тайной мудрости, которой владеют таинственные адепты. Эта мудрость распространяется среди избранных, которые для ее получения входят в состояние транса. Знанием этим владели некоторые тайные сообщества, в том числе и гностики. Стало быть, и мудрость эту можно именовать «гносисом». По мере ориентализации теософии адепты были переименованы в махатм, но понятие «гносис» употреблялось весьма активно внутри теософского сообщества. С тех пор синонимическая пара «тайная мудрость» и «гносис» прочно вошла в лексикон новых религий, восходящих к теософии, антропософии и другим учениям оккультного происхождения.

Сейчас ученые задаются вопросом: кто же были эти адепты и махатмы? Есть две крайние точки зрения. Первая — это видения, которые являлись Блаватской, вешали через нее, водили ее пером; оригиналы писем махатм, хранящихся в Лондоне, признаются многими как образцы «автоматического письма». Вторая, более любопытная версия, — это реальные исторические лица, которых Блаватская мифологизировала. Об этом писал Пол Джонсон на материалах английской разведки, которая следила за Блаватской. В этой книжке высказывается мысль, что махатмы — это индийские инсургенты из сикхской и раджапурской среды. Я придерживаюсь того мнения, что у Блаватской были видения, которые она проецировала на реальных людей, с другой стороны, реальные персонажи трансформировались в видения, с которыми Блаватская общалась в трансовых состояниях. Так сформировался пантеон адептов-махатм, в который на равных входили древние гностики и раджапутские князья, так как астральные тела в теософской трактовке имеют как мертвые люди, так и живые. Таким образом, древняя гностическая идея о духовной элите, обладающей сверхъестественным знанием и особых экстатических состояниях, трансформировалась в заговор неких духовных существей, спасающих мир.

В современных новых религиях эта мифологема имеет хождение в двух вариантах, в «психологическом» и «космическом». Первый сложился под безусловным влиянием Карла Г. Юнга. Будучи визионером, Юнг, как утверждает его биограф, имел видения гностического учителя Филимона, и будучи психологом, Юнг этот опыт психологизирует. Согласно юнгианской теории, махатмы Блаватской — это архетипы, населяющие бездонные кладовые нашего бессознательного. Заговор по спасению человечества осуществляем мы сами, реализуя в себе свою самость. Это открытый заговор эпохи Водолея, о котором любят рассуждать последователи Нью-Эйдж, во всех его проявлениях и ипостасях.

Космический вариант популярен в уфологических культах и среди контактеров. Махатмы Блаватской трансформировались здесь в обитателей других миров, которые являются из бесконечного космоса, как некие видения и голоса, либо в своей материальной оболочке, воспринимаемые через контактеров-уфологов.

Другая гностическая тема — образ злого демиурга — задействован у Георгия Гурджиева: некий хозяин создал космический механизм, в котором действует человек-винтик. Энергия человека выкачивается Луной и по цепочке планет достигает хозяина. Удрать от этого энергетического вампира человечество не может, но можно спастись малой группой. Недаром на протяжении веков небольшие тайные общества поддерживали факел тайного знания о том, как следует спастись.

Гурджиев и предполагал создание такой группы под своим полным и безоговорочным руководством. Группа, по его мнению, могла бы спастись путем разбалансировки человеческих машин и превращения людей-автоматов в самостоятельных свободных существ. При этом совсем не обязательно удаляться в пустынь (модель совершенного мира), можно спастись только на энергетическом уровне, а не менять что-то во внешней стороне своего существования, даже лучше не менять.

Гурджиев породил тип религиозного наставника-плута, ибо зло настолько всеисильно, что победить его можно только путем обмана. Причем обманывать следует не только внешнего врага, но и подопечных, adeptов, так как зло угнездилось в них в качестве врага внутреннего и они не отдают себе в этом отчета. Наставники тебуют безоговорочного подчинения и утверждают, что знают о своих подопечных такое, чего они и сами не подозревают, а учителя выводят их на Путь самыми удивительными способами.

Идея всеисилия зла, сатанизм Антона Лявеля, имеют объяснение, лежащее в сфере психологической: на самом деле нет ни зла, ни доб-

но, вернее, они иллюзорны. Вся беда в том, что люди слишком все-таки относятся к иллюзорному добру и иллюзорному злу, поэтому бежать надо не от мира, а от своего ложного о нем представления. Сделать это можно, потакавая своим инстинктам, безудержный гедонизм позволяет человеку реализовать свое естество и избавиться от иллюзий.

Мне кажется, что оргиастичность гностиков имела противоположную мотивацию. Она, вероятно, служила для избавления от плена материи: чем беспощаднее человек крушил свою материальную оболочку, шатадая в различные крайности, тем быстрее он освобождал свою духовную сущность.

Любопытна судьба еще одной гностической идеи — дуализм духа и материи. В конце XIX века, когда господство материализма и позитивизма достигло апогея, рассуждение о всеилии духа в устах Блаватской звучит вполне революционно, но речь шла не о том, что дух и материя не имеют ничего общего, а материя трактовалась как грубая форма духа. Отсюда делался вывод о том, что духовное может превращаться в материальное, и наоборот. Этим, по мнению Блаватской, и должна заниматься «научная магия». Спириты, из рядов которых она вышла, и которые, как она утверждала, «не знают истинной теософии», время от времени материализовали феномены и получали «эксплазмус».

В этом ключе трактовалась восточная идея иллюзорности мира — из грубой материальностью знающий прозревал духовную основу. Поэтому от материи не следовало бежать, ее нужно было трансформировать во что-то более благопристойное.

Однако многие из нынешних наследников Елены Петровны склоняются к идее бегства, тем самым приближаясь к гностическому решению проблемы. Особенно это заметно в уфологических культах, где Земля все чаще рассматривается как провалившийся эксперимент некой галактической цивилизации, а зло — результат неудачи творческого акта несовершенного демиурга. Но демиург в то же время строит планы спасения, эвакуации наиболее продвинутых землян, причем отъезд в материальной оболочке представляется маловероятным. Самые нетерпеливые стараются заранее избавиться от бремени плоти. Один из печальных примеров — члены группы «Небесные врата» в Калифорнии, совершившие коллективное самоубийство. Эти люди рассчитывали улететь на инопланетном космическом корабле, который прятался в хвосте кометы, находившейся в то время поблизости от Земли.

Этот понятийный сдвиг — от мечты о преобразении материи к пренебрежению по отношению к той же материи, возможно, связан с пересмотром составляющих мира, произошедшем в связи с развитием новых виртуальных технологий. Мы видим, как выстраивается альтернативный виртуальный мир (интернет), существующий вне материальных носителей и ограничений. В этом мире человек, как некий набор информации, не нуждается в воплощении, которое стесняет его безграничную свободу. В конечном счете, все зависит от отношения человека к этому миру, способности делать или нет эти технологии самоцелью.

Еще один пример современной интерпретации дуализма духа и материи — сайентология. Сайентологический миф также имеет гностическую основу: духовные существа были пленены материей, временем и пространством, забыли о своей истинной сущности и превратились в рабов. Цель сайентологии — вернуть память этим существам, помочь освободиться из плена. Но это освобождение не означает, что материей следует пренебрегать, наоборот, материю следует подчинить своей воле как нечто низшее по отношению к истинной человеческой сущности.

Все сайентологические программы имеют под собой подоплеку овладения собой и миром. Здесь и освобождение от наркологической зависимости, создание совершенных бизнес-планов. Бежать из мира ни к чему, но если как следует потрудиться и освободиться от череды реинкарнаций, перед сайентологом открываются иные, более совершенные миры, где тоже можно потрудиться во славу духа (очевидно, беспокойный протестантский дух Хаббарда перевесил восточную мечту о вечном покое как высшей форме духовной реализации).

Мы рассмотрели три гностические темы, претерпевшие значительные изменения в новых религиях, — гносис как тайная мудрость, достижимая экстатическим путем; мир как дело неудачного, злого творца; дуализм духа и материи. Очевидно, все они в новых религиях.

Гнозис стал основой для революционного преобразования сознания, совершаемого либо с помощью сверхсуществ неземного происхождения, либо с помощью тайных сил человеческой психики. Он ведет не столько к индивидуальному, сколько к коллективному спасению, которое достигается с помощью разных психотехник. Тема беспросветно темного мира, из которого следует бежать, тоже трансформировалась по двум направлениям: либо человек надует злого хозяина с помощью разных хитрых трюков (вариант Гурджиева), либо заключает с ним договор — перестает считать творца злым, а мир тюрьмой, но принимает мир как место, где можно плодотворно про-

вести время. Дуализм духа и материи перестал рассматриваться с точки зрения попытки освободиться от материи и стал пониматься как попытка подчинить ее себе, хотя в некоторых течениях остался вариант бегства в виртуальный мир.

То, что гностические настроения вышли на поверхность культуры, свидетельствует об очень сильных сдвигах в самом ее христианском фундаменте. Ослабление веры в христианского творца ведет к попыткам получить спасительное знание мощным усилием снизу.

Торжество материалистической цивилизации подталкивает к мечтам о бегстве в царство чистого духа. Однако то, в каком направлении гностические темы трансформировались, свидетельствует о том, что христианская закваска продолжает действовать и сегодня, в так называемую «постхристианскую эпоху». Тайное знание, полученное индивидуальным путем, рассматривается не как способ личного спасения, а как основа для эволюции сознания и наступления эры Возрождения.

ЗМЕЯ КАК СИМВОЛ В МИФОЛОГИЯХ И РЕЛИГИЯХ МИРА

Прежде всего, нужно отметить, что символическое значение змеи столь велико, что автору поначалу было трудно выделить тот стержневой поток информации, который мог бы объяснить невероятный по распространению и древности змеиный образ.

Если свести воедино разные семантические аспекты, то можно получить перечень практически универсальных ассоциаций, связываемых со змеями у разных народов и культур.

Представителем так называемых мировых змей (творцов мира) является гностический Уроборос, изображаемый кусающим свой хвост и разделенным на две части — черную и белую. Мировые змеи включают в себя оба аспекта творения, созидание и разрушение, символизируют единство и борьбу противоположностей (идею, возникшую задолго до материалистической диалектики), а так же их взаимный переход, лежащий в основании бытия. Они также включают в себя как мужское (активное), так и женское (пассивное) начало, что служит причиной тому, что змеи нередко ассоциируются как с божествами-гермафродитами (кадуцей Меркурия украшен как раз змеями, символизирующими противоположные стихии или энергии), так и с мужской и женской половой энергией (на чем остановимся ниже) и, соответственно, с репродуктивными органами соответствующего типа. При этом змеи являются воплощениями или культовыми представителями мужских и женских богов. Эта двойственность (бинарность) архетипа привела к связи змеиных божеств с близнецами вообще и с близнецовыми культами. Например, Кецалькоатль, типичный змеиный образ, называется у индейцев «божественным близнецом» (5,6).

Наиболее универсальным символом, обозначающим воду (или реку), является зигзаг (или двойной зигзаг). Эта графема, известная по меньшей мере уже 45—50 тыс. лет назад, практически везде обозначает как воду, так и змею, она связана с одним из древнейших архетипических представлений, отождествляющих текущую реку с ее извилами, с плывущей, ползущей или извивающейся змеей и мировым океаном (са-

но слово «океан» у древних греков обозначало мировую реку, где обитала мировой змей или даже сам он отождествлялся с живым существом). Этот же архетип объединял змею-реку-океан с мировым деревом и деревом вообще (при этом речные истоки могли «приписываться» к корням, отсюда многочисленные священные источники у корней, где обитает страж-змей, а крона связывалась с устьем). Змеи могли фигурировать на любом уровне мирового дерева, а также ассоциироваться с другими мифическими существами — его обитателями. Подобно другим персонажам, связанным с мировым деревом и, соответственно, источником жизни и бессмертия, змеи считаются обладающими свойством бессмертия и целительской силы, а также пророческим даром (3).

Абсолютно повсеместно существует связь между образом змеи и потусторонним миром, царством мертвых. Змея представляет собой классический пример существ-посредников, принадлежащих как материальному, так и нематериальному миру и поэтому нередко «стоит на пороге» или является стражем в мире мертвых (Книга мертвых у египтян пестрит описаниями змей-стражей). Нередко обителью мертвых считалась пещера, пора — традиционное обиталище мифических змей, — даже само царство, ими населенное, помещается, как в Индии, в подземную область. Ассоциирование змей с горами породило и мифологический образ огнедышащего змея или дракона, персонифицирующего вулканы. Таков, например, змееногий и драконоголовый Тифон, обитающий под Этной, извержения которой связывали с изрыганием им пламени.

В тех же местах, где существует осмысление царства мертвых, как расположенного на дне океана или в западной части морского горизонта, там, куда садится солнце (Полинезия, Индонезия, вообще многие народы Океании), и появляется связанный с этим представлением миф о «корабле мертвых», гигантской лодке, перевозящей покойных в потусторонний мир; змея может отождествляться также и с кораблем (лодкой). Как отголоски этих представлений, в некоторых морских традициях существует предрассудок испытывать страх перед именами кораблей, связанных с рептилиями, особенно со змеями: такое название («Удав», «Кобра» и т.п.) семантически превращает обычное транспортное средство в мифологический «корабль мертвых» с занососторонней доставкой на тот свет.

Змея также охраняет и сокровища, как материальные (золото, драгоценности, клады вообще), так и метафизические, связанные с сверхъестественными тайнами Вселенной. Отсюда ее способность «превращать» одно и другое или превращаться самой, быть обратным. Египетская богиня Меритсегер («любящая тишину»), олицетворяла Фиванский некрополь и изображалась в виде кобры.

Практически везде в Африке змеи считаются перевоплощением родовых предков и эта идея встречается от Китая (где змеи представляют первопредков) до Америки. Огромный мифологический комплекс ассоциирует змей с домом, с домашним очагом, отчего, по народным поверьям, убийство змеи может привести к разрушению дома и гибели рода или семьи. Очень много «змеевидных» божеств покровительствует урожаю и плодородию. В том же Египте богиня урожая Рененутет представлялась в облике кобры или женщины со змеиной головой и именовалась «владычицей плодородия». Эта функция тесно связана со змеями — подателями небесных вод, божествами дождя и грома. В этом случае, змеи могут мифологически отождествляться с облаками, молнией и радугой. Так как вторым источником влаги в засушливых местностях были колодцы, заполняемые во время сезона дождей, то змеиные божества дождя нередко обитают на дне священных колодцев. Заметим, что среди всех «метеорологических» ассоциаций образ змеи-радуги является одним из самых распространенных.

Необходимо упомянуть невероятное количество мифологических химер, образованных змеями с представителями других видов живых существ, включая и человека. Мифология насыщена образами змееногих, змееруких, змееволосых существ, отчасти напоминающих людей или даже родственников им по крови. Собственно сама греческая Химера имела хвост в виде змеи с открытой пастью (или дракона, развитой версии змеи). Кстати, она охраняла вход в царство мертвых. Совершенно неслучайно, греческая Ехидна родила одно из самых известных древних чудовищ, девятиглавую змею Гидру возле источника Лерн, куда приходили за очищением убийцы. Одноименная змея из средневековых бестиарий жила в водах Нила в вечной вражде с крокодилом. По бестиариям крокодил олицетворял смерть и ад, а гидра — Христа, сходящего в ад, чтобы вывести оттуда грешников (2)!

Как же могли возникнуть и развиваться, получив столь широкое распространение, такие разнородные ассоциации и что могло придать змеям, не самым выдающимся представителям фауны, столь глобальное значение?

При любых попытках найти решение в области биологических свойств змей или их хозяйственного значения, исследователи либо попадали в тупик, либо прибегали к значительным натяжкам, которые все равно не могли разрешить весь комплекс вопросов. Такого рода подходы, несомненно, имеют большое вспомогательное значение, но все же главный источник семантики змеи, скорее всего, лежит в другой области.

Автор попытался пойти в другом направлении, представив себе, как бы смоделировав, социокультурный архаический тип сознания, который мог быть, в значительной степени, универсальным и развиваться одновременно у многих народов. В этом случае может быть получен подход, объясняющий как значительное распространение символа змеи, так и его мифологические и семантические особенности.

Если сравнивать змеиный архетип в различных мифологемах, то в наиболее архаичном и, видимо, близком к первоначальному, виде он сохранился у ряда народов австронезийского региона и Океании. Конечно, невозможно считать религию и мифологию современных австронезийцев прямой предковой формой для всех других мифологий мира (как это полагали некоторые исследователи в XX веке). По некоторой зоологической аналогии, точно так же невозможно считать современных кистеперых рыб прямыми предками нынешних же наземных животных, но в своем строении они сохранили неизменными те особенности, которые были присущи общим предкам в доисторическую эпоху. Культура ряда племен этого региона имеет особенности, которые, по-видимому, были характерны для других областей в очень далекие времена. Например, если строительство мегалитов везде, где они ныне известны (Европа, Америка, Индия и т.д.) было прекращено, по крайней мере, уже несколько тысяч лет назад, то на островах Океании оно продолжалось вплоть до прошлого века. Если весь комплекс верований, связанных с мегалитами, как одной из древнейших форм культовых построек, был в Европе либо утерян, либо изменен и перешел в более развитые мировоззренческие системы, то, например, на острове Ява народность бадуй поклоняется огромному терассированному мегалитическому памятнику Арча Домас, состоящему из 800 менгироподобных изваяний. Если бумеранг, как актуальное охотничье оружие, европейцы использовали около 25 тыс. лет назад, то австралийцы успешно метают его по сию пору. Верования народов этого региона дают очень детальные представления о том, как могли появиться у змей их фантастические мифологические свойства.

Существует несколько архаичных базовых комплексов представлений, один из которых — культ первопредка.

Прежде всего, надо вспомнить, как понимается «творение» в ранних формах культуры. Это не столько создание мира и человека «из ничего», как, например, переделка изначального, природного «хаоса» под прагматические и семантические нужды человеческого социума. То есть предсуществующая природа считается «несуществующей», пока ее объекты не названы человеческими словами или не вошли, как элемент, в предметную деятельность людей (отсюда же представ-

ления, сохранившиеся по сей день, о том, что неназываемое не существует). Другой аспект подобного понимания творения — социогенетический. В эпоху, когда индивидуальное сознание не отделялось, как правило, от сознания общества, каждый индивид считался связанным не только биологически, но и духовно, с единым существом, представлявшим его группу как единое целое. Это существо могло иметь как зооморфный, териоморфный, так и человеческий облик, но в любом случае представляло прародителя племени, его патрона и главного представителя в потустороннем мире. Именно от него зависело процветание, включая размножение людей, животных, растений, ему посвящались все ритуалы, связанные с социализацией и половой зрелостью, именно к нему удалялись, после смерти все члены племени, в том случае, если в течение жизни они соблюдали предписанные этим сверхъестественным существом правила и обряды.

На территории современной Австралии и Океании в качестве такого существа-первопредка фигурирует образ Радужного Змея, причем следы этого культа прослеживаются буквально на всех других континентах и во всех мировых религиях, правда в уже сильно видоизмененном состоянии. В своем труде «Религии Австралии» Мирча Элиаде (10) делает такой вывод: «Творение, дождь, плодородие и сверхъестественные силы шаманов восходят к одному и тому же источнику: первобытному сверхъестественному существу космической структуры, ведь Унгунд принадлежит одновременно подземным водам, земле и небу. Змея-Радуга появляется *ab initio* (в самом начале мира). Вондына завершили созидание, но их силы исходят от Змеи-Радуги, точно так же, как силы знахарей».

Заметим, кстати, что связь лекаря-знахаря с Унгундом представляется столь тесной, что его называют не иначе, как Доктор Унгунд. Практически во всех шаманских инициациях Австралии Радужный Змей сначала символически «убивает» неофита (вариант — топит в священном водоеме, где он обитает), а затем «воскрешает», наполнив волшебной силой и «магическим виденьем».

Змея-Радуга представлялась как в мужском, так и женском облике, причем ритуальные предметы культа, с ней связанного, могли имитировать как мужские, так и женские детородные органы (например, у племени маунг на острове Гоулберн убар (ритуальное покое бревно в церемониях, связанных с радужным Змеем, место, куда он «спрятался») представляет утробу Матери, но, одновременно, половой орган Радужного змея). Идея бисексуальности змеино-го прародителя, видимо, присутствует в самом начале (до сих пор в Южной Индии, например, есть поверье, что тот, кто увидит «свадьбу» змей станет гомосексуалом).

Но и племенном сознании «взрослая» жизнь индивида начинается с социального признания его биологического пола и ритуалов, фиксирующих его половой статус. Пубертатные инициации Австралии и Океании включают в себя обрезание и подрезание (продольный разрез) соответствующей части тела, посвященные мужскому и женскому аспектам Радужного Змея. Полученная таким образом кровь используется при инициации, к ней же добавляется и кровь уже посвященных, взрослых мужчин-охотников, которые для этой цели надрезают вены и дают пить подросткам, что символически делает их родственниками. Кстати, именно к этим изначальным племенным инициациям восходит и представление о том, что змеи пьют кровь (вопреки всякой биологической очевидности, весь ротовой аппарат змей устроен для заглатывания, а не сосания крови). В частности, старшая дочь Асклепия (8), греческого бога-врачевателя, представлявшегося в виде змеи или, позже, именного жезл, увитый змеем (архаичный символ посвящения в тайны Мирового древа или Древа жизни), носила на руке отцовскую змею и кормила ее своей кровью. Вспомним, кстати, что основателями Афин и первыми царями были полулюди-полузмеи Кекропс и Эрехтоний. Даже Дионис имел ипостась в виде рогатого змея (вообще, привычка отождествлять вино и кровь пошла, в частности, от использования вина и других галлюциогенных и возбуждающих напитков в змеиных ритуалах). При дальнейшем развитии образа Змея-Первопредка произошло несколько важных событий. Выделились в самостоятельные фигуры его функциональные проявления, значимые для племенной мифологии. В частности, появился мужской образ «отца всех» и патрона инициации, такой персонаж есть, например у племени унгариньин, где он именуется Валангала. Он основатель всех социальных и культурных институтов и, главное, ритуалов инициации. Пребывая на небесах, он посылает духов-детей и следит за исполнением правил. Если нет — Валангала наслет потоп. Причем, когда по окончании времени творения он поднялся на небо (где и пребывает ныне), то изменил облик с человеческого на вид Радужного Змея. Вондына, духи-первопредки, живущие нередко в водоемах, так же воспринимались одновременно как в антропоморфном, так и в змеином обличье, причем это даже не считалось противоречием. Именно эти водоемы (вместилища священной дождевой влаги) — несомненный прообраз всех священных змеиных колодцев, где обитают змеи — божества грома, молнии и дождя. Унгунд так же воспринимается одновременно как и единственном, так и множественном числе: в виде неопределенного числа духов — Вондына. Это тоже не считается противоречием, так как он символизирует как племя в виде единого целого, так и каждого

члена племени по отдельности. Есть также несомненные свидетельства того, что культ пещер и мегалитическая традиция связаны именно с этими змееными предками, Вондына, которые «легли» в незапамятные времена на скалы, сделавшись изображениями. Именно они построили себе огромные «каменные дома» и способны «жить в пещерах» так же, как в водоемах. Именно в этих мифологемах кроется источник представлений о том, что священные змеи могут обитать в пещерах, замках или храмах и любых специальных водоемах (в том числе, и при храмах).

Связь бога-творца и покровителя племени со змеем так устойчива, что даже в поздних монотеистических религиях, где отношение к змею сильно изменилось, можно встретить много рудиментов ранних племенных культов. Например, Яхве — явно поздний вариант этого персонажа, хотя он и патрон возрастных инициаций (обрезание), но его посланцы, наделенные магической силой (Моисей, например) не только имеют посох, увитый змеей, но даже велют сделать медный идол в виде змеи для «исцеления людей».

Вместе с тем, в развитых мифологиях наблюдается устойчивый мотив «змееборчества» и победы небесного божества над его земноводной ипостасью (кстати, в Австралии и Океании он почти отсутствует). Радужного Змея не побеждают, он сам удаляется на небо или под землю. Но есть интересный миф у фиджийцев, согласно которому Нденгеи (местный змей-творец-первопредок) (7), обиделся на своих внуков-близнецов за убийство своей священной птицы, черного голубя Туру-кава, который каждое утро будил его, когда дух-змея спал в пещере на священной горе. Стремясь покарать нашкодивших родственников, Нденгеи учинил потоп, который, однако, сами преступники пережили (в отличие от остальных людей). Здесь важны два момента — связь змеиного культа с солнечной птицей (даже Асклепию приносился за лечение в жертву петух) и мотив «вражды поколений», спровоцированной нарушением табу (убийством культового персонажа, в данном случае).

Обычно, при генезисе змееборческих мотивов исследователи обращают большее внимание на «женский» аспект этой темы. В самом деле, можно проследить, как социомифологически змееборчество идет параллельно с социальным подавлением женщин в патриархальных сообществах и закрепляется «идеологически» как победа новых мужских богов над женскими, более архаичными (Мардука над Тиамат, например). В таком случае, женщина лишается прямого доступа к племенному богу и ей запрещено не только отправление культовых обрядов, но и доступ к храмам, посвященным божеству (ислам вполне демонстрирует нам такого рода запреты, а змееборческие мотивы там присутствуют вполне выражено).

Вместе с тем, хочется обратить внимание и на другой источник мифологических идей. А именно — на первоначальную связь змеиных культов с календарными представлениями и связанными с ними мифологическими комплексами у разных народов.

Для социокультурного сознания характерно выделение двух основных природных циклов: суточного и годового. Оба они связаны с появлением и исчезновением небесных светил, Солнца и Луны, и практически у всех народов Земли существуют мифологические конструкции, объясняющие визуальную динамику этих небесных тел. Уже у австралийских аборигенов появление Солнца и Луны связывают с Радужным Змеем. Эта связь двойственна и отражает идею социального космоса, где светила являются антропоморфными или зооморфными персонажами, способными существовать по законам, аналогичным законам жизни человеческого сообщества. По представлениям аборигенов Австралии, Солнце и Луна жили до Первого Времени под землей и были извлечены оттуда творческим актом Радужного Змея (или его человекоподобной формы). По всему астронезийскому региону существует идея, что Солнце ежедневно появляется из вод мирового океана, а на ночь поглощается им (и попадает в царство мертвых, расположенное, по полинезийским, например, мифам, на дне океана). Эта мифологема впоследствии привела к образу Солнца, поглощаемого хозяином нижнего, водного мира и спасающегося утром не без драматического поединка. Именно такую картину мы наблюдаем у египтян, где бог Солнца Ра каждый день попадает в царство мертвых и должен выдерживать целую битву с демонами, многие из которых представляются в виде змей, и пройти через гигантскую змею, чтобы снова утром оказаться на небе. Причем здесь же мы имеем рудименты представлений о том, что Солнце так же связано со змеем и может иметь его облик: сам Ра иногда выглядит огнедышащей змеей, а бог вечернего Солнца Атум (он же творец мира по одной из древнеегипетских версий и хозяин мировых вод) представляется гигантским змеем. В этих же мифах очень отчетливо прослеживается и связь мирового змея-творца с солнечной птицей. Так, сокологоловый Гор (утреннее или восходящее солнце наряду с Хепри) иконографически изображается с солнечным диском на голове, на котором возлежит змея. Сама картина суточного ритма изображается змеей, кусающей свой хвост (постоянное утреннее возрождение мира) и разделенной на темную (ночную, со звездами, лунную) и светлую (дневную, солнечную) половины.

Совершенно аналогичную картину можно наблюдать и в описании календарных годовых небесных событий. Здесь змеоборческая тематика во множестве причудливо переплетается с змеопоклонством.

У современных потомков майя, хорти (1), самой главной церемонией года считается праздник змеи, отмечаемый перед началом сезона дождей. Он проводится у священного родника, отождествляемого с центром Вселенной и опускающегося до «подземного царства». Возле него возводится ритуальный крест (архаический символ четырех сторон света) и привязывают нескольких птиц, в том числе, петуха и курицу, которых, затем принесут в жертву «великой змее» Но Чи Хан. Ритуал призван обеспечить «новое питье, новую пищу и здоровье всему племени» на текущий годовой цикл. Связь мирового древа (символизируемого крестом или другими мандальными фигурами и отображающего стороны света) с годовым циклом — календарным змеем — является одной из самых распространенных мифологических идей. У тех же майя в древности смена сезона представлялась небесным поединком двух богов, результат которого определял урожайность года и обилие или недостаток дождя. Совершенно аналогичная символика (единоборство двух богов, один из которых представляет собой змею, реку и дождь) встречается у истоков практически всех календарных культов. Именно необходимость заставить повелителя вод «отпустить» или, напротив, остановить, небесную реку, дождь, и является мотивацией космогонических поединков божеств как у индоевропейцев, так и у палеоазиатов и палеоамериканцев.

Совершенно аналогичную тему включают и мифологические представления праславян и других российских народов. Так Б.А.Рыбаков (9) отмечает, что у праславян существовало поклонение хозяину подземно-подводного мира в виде Ящера, которому приносили в жертву петуха и курицу, в том числе, «потоплением в воде». Эти ритуалы носили ярко выраженный календарный характер и призваны были обеспечить плодородие и своевременный дождь. В космологических композициях угорских или самодийских шаманских бляшек нижний мир в виде ящера с волчьим ухом глотает вечернее заходящее солнце.

С точки зрения социопсихологической, змееборчество (в том числе и драконоборчество) имеет еще один важный аспект. Для иллюстрации приведем легенду африканского материка о гибели империи Ганы. Согласно преданию, империя была обязана своим процветанием семиглавому змею, обитающему в колодце. Каждый год все семейные кланы государства по очереди приносили змею в жертву девушку. Когда дело дошло до некоей Сиа, ее жених Амаду Сефедокоте спрятался возле колодца и последовательно отрубил змею семь его голов. Умирая, чудовище прокляло его страну, после чего «семь лет, семь месяцев и семь дней на Гану не упало ни капли дождя, ни крупницы золота». Так пришел конец одной из самых великих африканских империй.

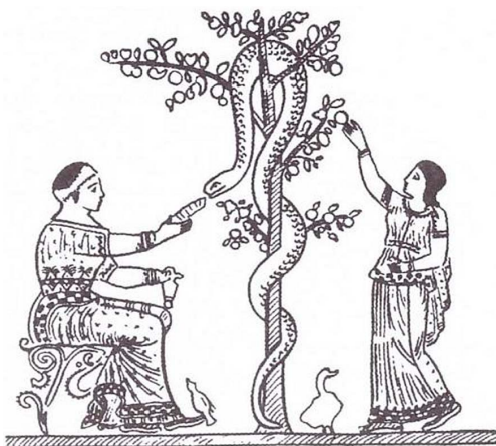
Приводя этот эпизод мифа, В.Б.Иорданский (4) совершенно справедливо отмечает, что он свидетельствует о смене ценностей, о крушении архаичного стереотипа, ведь герой пошел на уничтожение государства предков ради спасения своей возлюбленной.

В символическом смысле это предание отражает противоборство и антагонизм между личным «эго» и коллективным «суперэго». Если в архаике индивид без остатка, включая его собственную жизнь, принадлежал племенному сообществу и поэтому все жертвоприношения, включая человеческие, казались совершенно законными и оправданными, то впоследствии индивидуальные ценности, включая и человеческую жизнь, и человеческую личность, стали обретать самостоятельный смысл. В этом случае Змей или Дракон представляет собой архаичное коллективное подсознание, которое должна преодолеть человеческая личность, чтобы осознать свою неповторимую индивидуальность.

Итак, суммируя сказанное, можно сделать вывод, что вся сложность и неоднозначность, а также универсальность символа змеи происходит, в основном, не от биологических или хозяйственных характеристик этого вида живых существ, а от мифологического отождествления змеи с культом божеств-первопредков и творцов племенного социума, а так же воды, как первоначальной стихии. В таком случае, свойства, приписываемые первопредку или воде как таковой, автоматически переносятся на змей и становятся их собственными мифологическими особенностями.

ЛИТЕРАТУРА

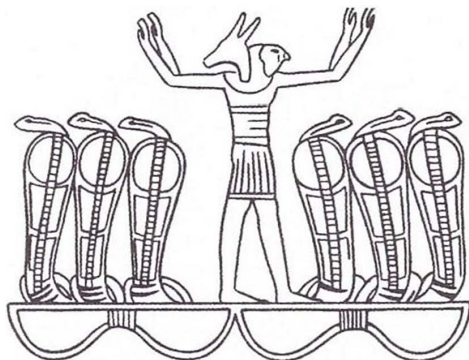
- Бауэр В. и др. Энциклопедия символов. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. — 512 с.
- Беляев Ю.А. 100 чудовищ древнего мира. М.: Раритет. Центркнига, 1997. 144 с.
- Голан А. Миф и символ. — М.: Руссолит, 1993. — 375 с.
- Иорданский В.Б. Звери, люди, боги. — М.: Наука, 1991. — 319 с.
- Керлорт Х.Э. Словарь символов. — М.: REFL-book, 1994. — 608 с.
- Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1—2./ С.А.Токарева. — М.: Советская энциклопедия, 1991.
- Полинская М.С. Мифы, предания и сказки фиджийцев. М.: Наука, 1989. 427 с.
- Похлебкин В.В. Словарь международной символики и эмблематики. — М.: Международные отношения, 1994. — 560 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. — М.: Наука, 1988. — 782 с.
- Элиаде М. Религии Австралии. — Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. — 318 с.



*«Дракон и Геспериды». Фрагмент росписи на вазе работы Астеаса
Пестум. Третья четверть IV века до н.э.
Национальный музей, Неаполь*



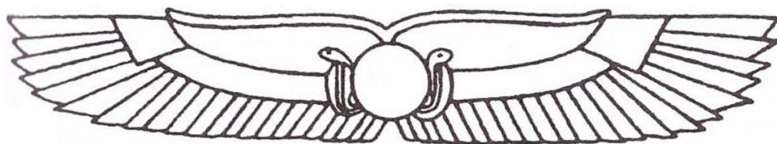
*«Зевс и Тифон». Фрагмент халкидской вазы. Греция и Рим
Вторая половина VI века до н.э.
Глиптотека и Музей античного искусства малых форм. Мюнхен*



«Два его лика в мистериях». Фрагмент росписи из гробницы Рамзеса VI Фивы. Египет, XX династия, 1200—1085 гг. до н.э.



*«Появление египетского бога рождения Сокариса в его «яйце»»
Фрагмент диаграммы, основанной на версии «Книги о том, что находится
в подземном царстве» Тутмоса III
Египет. XVIII династия, 1567—1320 гг. до н.э.*



Крылатый солнечный диск с двумя уреями

К ВОПРОСУ О ПОЛЯРНОЙ СИМВОЛИКЕ В ЛАТИНСКОЙ АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Алхимия на нашей конференции еще не была предметом специального рассмотрения, поэтому сначала вкратце остановимся на природе алхимической символики как таковой, и на ее отношении к тому, что называют Гнозисом в широком смысле слова.

Безусловно, алхимическая традиция гностична: в трактатах алхимиков речь идет о знании, причем знании инициатическом, доступном лишь посвященным; одно из наиболее известных алхимических изречений гласит: «Наше Золото — это не золото толпы» (*Aurum postum non est aurum vulgi*). Символы инициатической смерти и последующего воскрешения присутствуют практически во всех алхимических трактатах.

Восприятие алхимических символов сейчас затруднено по целому ряду причин, как объективных, так и субъективных. К числу объективных следует отнести принципиальную фрагментарность любых алхимических формулировок и изначальную многозначность символов, которые могут быть относительно адекватно истолкованы лишь при учете максимально большого числа родственных образов (подчас содержащихся в трактатах различных авторов). Причем это родство выстраивается отнюдь не по законам формальной логики, а по своеобразному «принципу дополнительности»; различные описания одного и того же понятия подчас антиномичны (в один смысловой ряд попадают, скажем, мифологические персонажи как мужского, так и женского пола: это может просто указывать на активную или пассивную функцию в том или ином контексте).

Субъективные причины непонимания алхимии имеют давнюю историю. Ставший стереотипом образ алхимика — нескладного чудака и шарлатана — это продукт позитивистских умонастроений последних трех веков. С развитием эмпирической химии алхимия стала рассматриваться лишь как ее предыстория, и с этой точки зрения сложнейшая алхимическая символика вполне естественно была истолкована как малопонятные излишества.

Из книг (на русском языке), где алхимия включена в историю современной химии, выделяются работы Н.А.Фигуровского и В.Л.Рабиновича¹ не всегда оцениваемые по достоинству современными исследователями-гуманитариями. Н.А.Фигуровский дает прежде всего исчерпывающую источниковедческую базу для исследований по истории алхимии. В.Л.Рабинович, будучи не только историком, но и писателем, в яркой, выразительной форме «научного эссе» соотносит алхимическую образность с категориями средневековой эстетики и психологии (уделяя большое внимание, в частности, символике цвета) и к тому же публикует, еще в 1983 году, комментированный перевод с латинского «Малого алхимического свода» Альберта Великого (XIII в.), контрастирующий с обычными для научно-популярной литературы XX века небрежными, почти шаржированными переводами критич. отрывков из алхимических трактатов (обычно эти отрывки в отечественных изданиях брались из весьма конспективной книги И.Морозова «В поисках Философского Камня», изданной в 1909 г.) .

Совершенно иное отношение к алхимии мы находим в работах современных философов-традиционалистов, (Р.Генон, Ю.Эвола и др.). Для них алхимия — это одна из древних «священных наук», сохранившая в своей символике наследие Изначальной Традиции, связанной с «Золотым Веком» человечества и легендарным Полярным материком (Арктогея, Гиперборея). Однако в своих книгах Рене Генон все же, как правило, рассматривает алхимические символы в компаративистском ракурсе, в сравнении с иными, родственными им образами, а не в контексте самой алхимической традиции.

Еще более подчиненную роль образы алхимии играют в работах К.Г.Юнга, где эти образы, в, сущности, служат иллюстрациями (хотя и весьма убедительными) к психоаналитическим построениям. Вместе с тем, некоторые книги К.Г.Юнга представляют собой ценное «пособие» для изучающего алхимию, поскольку содержат пространные цитаты (в оригинале) из труднодоступных алхимических источников. Кроме того, Юнг убедительно показал, что в процессе алхимического Делания происходила своеобразная «проекция» душевного мира алхимика на те вещества, с которыми он работал (и на их преобразования), а значит, и в алхимической символике неразрывно связаны материальное и духовное начала.

В XX веке изданы и работы нескольких авторов, которые называют себя (и вероятно, так это и есть) преемниками живых традиций «Великого Искусства» алхимии, науки духовной трансформации. Это, в частности, работы Фулканелли, Э.Канселье, некоторые книги Марка Трофета и Элизабет Клэр Профет, а также авторов теософской и

антропософской направленности. Однако описания духовного совершенствования у этих авторов отражают скорее символику различных, возникших в XIX—XX веках духовных школ и организаций, нежели символику реальных средневековых трактатов, посвященных Великому Деланию. К тому же, собственно исследование традиционной алхимической образности не входило в круг задач этих авторов.

Особо следует сказать о проблеме подобия алхимического и христианского символизма. Некоторые образы Библии имеют вполне духовно-алхимический характер. Бог говорит пророку Иезекиилю: «Дом Израилев сделался у Меня изгарью; все они — олово, медь и железо и свинец в горниле, сделались, как изгарь серебра» (Иез. 22, 18); «Как в горнило кладут вместе серебро, и медь, и железо, и свинец, и олово, чтобы раздуть на них огонь и расплавить; так Я во гневе Моём и в ярости Моей соберу, и положу, и расплавлю вас» (Иез. 22, 20). Олово, медь, железо и свинец — это четыре «несовершенных» металла («тетрасомия») алхимиков... Или такая цитата: «Но Он знает путь мой; пусть испытает меня, — выйду, как золото» (Иов 23, 10). Переписчиками алхимических трактатов нередко были христианские монахи, и это вряд ли свидетельствует о ереси: библейско-христианские, «авраамические» образы и термины занимают очень важное место в алхимической символике.

Время от времени звучащие в адрес алхимиков обвинения в том, что они в своем Делании пародировали христианские обряды и дерзали уподобиться Богу, не выдерживают критики при обращении к первоисточникам. Авторы алхимических трактатов постоянно повторяют, что совершают Делание не по собственному произволу, но лишь «Божиим соизволением» («Deo concedente»), в радостном изумлении перед тайнами Божьего мира». Что же касается уподобления духовной практики преображения несовершенного человека, с одной стороны, и деяний Бога-Творца, с другой, то уместно привести здесь две цитаты — из алхимического трактата и из работы православного подвижника.

Алхимик середины XVII века Ириней Филалет в трактате «Отворенный вход в замкнутый Чертог Царя» (*Introitus Apertus ad Occlusum Regis Palatium*) пишет: «Пусть сын Философов услышит о том, что все Мудрецы единодушно заключают: это Делание подобно Сотворению Вселенной. В начале же сотворил БОГ Небо и Землю, и была Земля безвидна и пуста, и носился Дух БОГА над ликом Вод, и сказал БОГ: Да будет Свет, и был Свет. Слов этих довольно будет сыну Искусства. Ибо следует Небу сочетаться с Землею под защитой дружбы...» (гл. V).

Далее (в гл. VI) говорится о том, что «эту иссохшую Землю» нужно «оросить своего рода водой»: «Ты (же эти) потоки доведешь до блистания самой Луны, дабы Тьма, которая была над лицом бездны, рассеялась благодаря Духу, движущемуся в водах. Так по велению Божию явится Свет. Отдели Свет от Тьмы семикратно, и будет завершено это сотворение Меркурия Мудрых, и будет тебе сельмой День Субботой покоя; от этого времени вплоть до обращения года вспять можешь ожидать рождения Сына сверхприродного Солнца, который придет в мир при конце веков, дабы освободить, братьев своих от всяческой погибели»².

А вот что говорил в «Записках на Книгу Бытия» святитель Филарет, митрополит Московский: «Каждый человек имеет свое небо и землю, дух и плоть, внутреннее и внешнее, остаток первобытного совершенства и хаос греховного растления, из которого действием благодати устрояется новая тварь» (2 Кор. 1, 17; Гал. 6, 15). «Возникая из нравственного ничтожества, он находит себя землею неустроенною и пустою, и тьма закрывает глубину его сердца от него самого. Но на слезные воды покаяния нисходит Дух Божий, и слово Божие производит в нем вышний свет, который, чем выше сияет, тем более отделяется, и становится ощутительнее собственная тьма человека.

За днем покаяния следует день очищения и отрады, в который Бог устрояет твердь в духе и сердце, отделяя вышние воды от нижних, — кроткие и чистые слезы благодати от чувственных слез горести и сокрушения.

По заключении вод сокрушения в некоторых пределах, человек открывает в самопознании новую страну сухую, (...) не орошенную никакими утешениями благодати. Но после сего испытательного томления, силою воссозидающего слова, из мертвой сухости начинают произрастать благие чувствования и добродетели...

Если человек постоянно продолжает внимать глаголющему о нем слову Господа, — свет веры в вышних силах души его становится Солнцем, которое освещает сокровеннейшие глубины ее... Из самых под скорбей внутренних и внешних возникают живые и животворные дела любви... Благодать и на мертвой прежде земле ветхого, чувственного, внешнего человека (...) полагает напечатление истинной жизни внутренней... Таким образом, весь человек воссозидается во образ Сына Божия...»³.

Право же, такое впечатление, что святитель Филарет истолковывает для своего читателя более лапидарный и «энигматический» текст Иринея Филалета... Однако в таком случае возникает вопрос: если алхимическая традиция (по крайней мере, в ее духовном аспекте) — это

лишь зашифрованная, по тем или иным причинам, молитвенная практика христианства, то обладает ли «наука Великого делания» самостоятельной спецификой и значимостью? Первоисточники дают однозначный ответ: конечно обладает; то, что можно назвать алхимической мифологией, выходит за пределы библейско-христианской традиции, обнаруживая при этом черты глубочайшей архаики.

Предлагаемое исследование предназначено «вычлениить» один из таких мифологических сюжетов, который, по-видимому, восходит не только к гностицизму и герметизму поздне-эллинистической эпохи (такого рода корни алхимической традиции достаточно очевидны), но и к тому, что называют дохристианским Гнозисом. Обоснованием такой постановки вопроса можно считать известную схожесть алхимической образности и символики древних культур (в том числе доклассовых обществ). Причем эта схожесть вряд ли может быть объяснена только психоаналитической «архетипичностью». В этом смысле очень существенным представляется мнение М.Элиаде, который говорил о том, что глубокий архаизм алхимической символики восходит к древнейшей, возможно даже палеолитической религии Матери-Земли.⁴

Главная трудность выявления алхимического мифа заключается в указанной выше фрагментарности описания алхимических символов, их изначальной многозначности и подчиненности своего рода «принципу дополнительности». Однако именно «мифологический» подход в ряде случаев помогает структурировать и более адекватно «прочитать» эти последовательности зашифрованных образов. Одна из таких структурных линий связана с полярным символизмом.

Темы полярных алхимических символов касается в своей недавней изданной книге Н.С.Широкова⁵. Она отслеживает параллели «нордических» образно-мифологических рядов в кельтской духовной культуре. Думается, правомерно искать такие параллели и в других культурах, в частности, в русской традиции, также сохранившей весьма архаичные образы, восходящие к древним евразийским мифам инициатического характера, которые нашли отражение и в алхимическом эзотеризме.

В данном исследовании используется материал тех алхимических первоисточников, которые были обозначены выше. Из них можно считать базовым уже цитированный трактат Ириней Филалета «Отворенный вход в замкнутый Чертог Царя»⁶, впервые опубликованный в 1667 году. В истории алхимии этот трактат достаточно известен, однако специальный анализ его символики не проводился.

Полярные символы, обозначенные Филалетом, встречаются и в алхимических трудах некоторых других авторов того времени, конца XVI—XVII веков. Сама эта эпоха во многом примечательна: именно тогда достоянием гласности становятся идеи розенкрейцеров, во многом исходившие из традиций духовной алхимии; предпринимается грандиозная попытка одухотворить весь ход естественно-научных исследований, в том числе в области химии и вообще любых «испытаний природы». Даже философы-традиционалисты, в целом скептически относившиеся к поздним (XIX—XX вв.) розенкрейцерским организациям и считавшие их «контр-инициатическими», признавали глубокую традиционность ранних розенкрейцеров, до того, как они «ушли в Азию», т.е. в сокрытие, оставив Европе лишь формальные схемы эзотерических знаний. Все это заставляет с особым вниманием отнестись к текстам указанного времени.

Так о чем же говорит в своем трактате таинственный Филалет — человек, биографические сведения о котором практически отсутствуют?

Собственно «полярные» фрагменты его трактата невелики по объему, хотя почти каждое слово в них вызывает широчайшие ассоциации. Это очень краткие III и IV главы, в которых Филалет вводит понятия Стали и Магнита (разумеется, не «простых», а «философических»). Эти понятия свойственны большинству алхимических трактатов и, казалось бы, не связаны напрямую со схемой алхимического делания в ее наиболее общем виде. Эта схема такова: из очищенной «первоматерии», благодаря мистическому браку, «Химической Свадьбы» мужского и женского начал (Солнца и Луны, Сульфура и Меркурия, т.е. «философических» Серы и Ртути), при посредстве третьего начала (Соли) рождается Философский Камень, *Lapis Philosophorum*, который превращает несовершенные металлы в «Герметическое Золото» или дарует бессмертие. Схема проста и логична, она присутствует и в архаичных мифологиях, и в различных религиозных системах, а в известном смысле даже в диалектической философии Нового Времени.

Вот только какую роль здесь играют Сталь и Магнит? Мы сейчас знаем, что химически это, в сущности, железо. Однако значение Стали и Магнита в алхимическом мифе несравненно выше, нежели у обычных «несовершенных» металлов: Сталь и Магнит символически не равнозначны железу.

Но прежде чем делать какие-либо выводы, послушаем самого Филалета.

Глава III О СТАЛИ МУДРЕЦОВ

Мудрые Маги о своей Стали многое передали потомкам, но не выделили ясно ее смысл, а потому в толпе Алхимиков идет нелегкий спор о том, что же понимать под именем Стали. Разные (люди) давали ей различное толкование. Искренне, но темно написал об этом автор «Нового Света». Я же, дабы недоброжелательно не сокрыть от Искателей ничего из Искусства, чистосердечно напишу (об этом).

Наша Сталь — это оля нашего Делания истинный Ключ, без коего огонь светильника невозможно возжечь никаким искусством: это Руда Золота; дух, чрезвычайно чистый в сравнении со всем; это inferнальный огонь; тайна, в своем роде в высшей степени мимолетная; чудо мира; система превосходных качеств высшего в нижнем, — и потому замечательным знаком отметил ее Всемогущий, чье рождение философически возвещается Восходом на Горизонте Его Небосвода. Увидели (это) на Востоке Мудрые Маги и изумились, и тотчас узнали, что в мире родился чистейший Царь. Ты же, когда заметишь Звезды Его, следуй до самой колыбели; там увидишь прекрасного Младенца; отдалив (все) нечистое, воздай почитание царственному Дитяти, отвори сокровищницу, дабы принести в дар золото, (и) так в конце концов, после смерти, даст Он тебе плоть и кровь, высочайшее лекарство в трех (Царствах) Земли.

Глава IV О МАГНИТЕ МУДРЕЦОВ

Точно так же, как Сталь притягивается к Магниту, а Магнит сам собой обращается к Стали, так и Магнит Мудрецов притягивает их Сталь. Поэтому как Сталь провозглашается Рудой золота, равным образом и наш Магнит — это истинная Руда нашей Стали.

Заметь далее, что наш Магнит обладает сокровенным центром, изобилующим Солью, каковая Соль есть менструации в Сфере Луны, (и эта Соль), как признано, кальцинирует Золото. Центр этот обращается, по изначальной склонности, к Полюсу, на котором достоинство Стали пребывает в высочайшей степени. На Полюсе — Сердце Меркурия, который есть истинный Огонь, в котором покой Господа его. Тот, кто плывет через это великое море, дабы достичь обеих Индий, направляет путь, взирая на Северную Звезду, которую пусть сделает явной для тебя Магнит наш.

*Мудрый возрадуется, но глупый придаст этому мало значения и не познает мудрость, хотя бы он и увидел вонне центральный Полюс, который Всемогущий отметил замечательным знаком...**

Попробуем разобраться в этих непривычных для современного человека образах. Введенные Филалетом в схему Делания образы Стали и Магнита, как видим, ставятся в соответствие с символикой Полюса: на Полюсе «достоинство Стали пребывает в высочайшей степени». В то же время «на Полюсе — Сердце Меркурия». «Меркурий Философов» — это многозначное алхимическое понятие в данном случае, очевидно, означает Первоматерию делания.

Меркурий Философов как *Materia Prima* алхимического Делания изображается, в частности, в виде алхимического «гермафродита»: это так называемый *Rebis* — «Двойная вещь», обладающая «двойным тайным свойством». Ребис символизирует Серу (Сульфур) и Меркурия, приготовленных для Делания.

Формально тут наблюдается некоторая путаница: Меркурий Философов (как *Materia Prima*) объединяет в себе Сульфур (Серу) и опять же Меркурия (уже как символ женского начала). Однако с точки зрения алхимической мифологии противоречия нет, поскольку «старший» Меркурий — это тоже женственный образ, как бы мать Сульфура и Меркурия «младшего». Сам И.Филалет говорит об этом так: «Всекий Меркурий толпы — это мужчина⁹, то есть он телесный, внешний и мертвый; наш же духовен — (это) женщина, живая и животворящая».

Женственная суть Меркурия как Первоматерии достаточно хорошо известна в алхимической традиции. О Меркурии говорится, например, что «он — Дух Господа, который наполняет весь мир, а вначале плавал по водам»¹⁰. Это указание и на очень древний мифологический образ космогонической птицы, и на библейский образ Святого Духа: как известно, в древнееврейском оригинале *Ruah*, «Дух» — это слово женского рода. Меркурий истолковывается и как Душа Мира: «Наднебесный Дух, который со светом обвенчан и по праву может называться Душою Мира».

В качестве *Anima Mundi*, Души Мира, Меркурий, по словам К.Г.Юнга, можно сравнить и с гностической *Παρθενος του Φωτος* (Девой Света), и с христианской Девой Марией. Вот фрагмент алхимического трактата неизвестного латинского автора: «Дева осталась неизменной и неоскверненной (при Рождестве Христовом), поэтому не без достаточного основания Меркурий приравнивается самой преславной и богочитаемой Деве Марии, ибо Меркурий девственен,

потому что он никогда не размножал в недрах земли никаких металлических предметов, и еще он породил для нас Камень по велению небес»¹¹.

Что же нового вносит Филалет в истолкование женственного Меркурия Философов? Чтобы понять это, обратимся к другим алхимическим образам, которые родственны Меркурию по «принципу дополнительности».

«На Полюсе — Сердце Меркурия» (Филалет), и это теперь понятно: если Меркурий есть Душа Мира, которая представляется некой мистической сферой, то ее наивысшее проявление — именно на Полюсе. Однако и Сталь, введенная Филалетом в свой трактат, как мы помним, тоже на полюсе являет высочайшую степень своего достоинства.

Значит Сталь символически уподобляется Меркурию, Душе Мира, Первоматерии?

Действительно, перечень определений Стали у Филалета не противоречит этому предположению («чудо мира»; «чистейший дух»; «инфернальный огонь»: по мнению Юнга, последнее означает просто *Deus absconditus*, «сокровенный Бог», пребывающий на Северном Полюсе). К тому же Сталь у Филалета — это «Руда Золота», которое в данном контексте символизирует Философский Камень; т.е. Сталь действительно выступает в функции Первоматерии Делания. Сюда можно добавить и определение Стали в трактате «Новый Химический Свет»: «Есть один металл, который имеет силу расточать другие (металлы); он едва ли не вода их и почти (их) мать»¹².

Но зачем все-таки понадобилось вводить образ Стали, если это просто еще один аналог Меркурия Философов? Думается, не только для того, чтобы затемнить смысл. Этот образ становится понятнее именно в контексте полярного символизма — в связи с символом Магнита Мудрецов.

У Филалета Магнит назван «Рудой» для Стали, т.е. он обладает определенным сродством с нею — с Философическим Меркурием, чье «Сердце» находится на Полюсе. А ведь на Полюс и указывает Магнит.

В анонимном трактате одного французского алхимика XVII века говорится, что магнитной силой обладает рыба-прилипало (*Echeneis*), живущая в центре «великого моря Океана»; ее ловят для «Философического Делания», притягивая с помощью «Магнита Мудрых». Юнг истолковывает это так: от пойманной рыбки таинственная сила притяжения переходит к Магниту, «коим наделен человек, идущий по пути Делания» (наверное, уместно вспомнить тут и о символике рыбной

люди, а также Рыболова в новозаветной традиции и в преданиях о Граале).

Магнит, обретенный Адептом, теперь позволяет ему отправиться в peregrinatio, мистическое паломничество, ориентируясь на Полюс. Этот мотив у Филалета формулируется как странствие «к обоим Индиям». По Юнгу, это надо понимать как паломничество во все четыре стороны света, которые образуют крест, «характеризующий природу Полюса»¹³. Причем трактат Филалета дает возможность конкретизировать конечную цель этого паломничества. Но прежде чем говорить об этом, рассмотрим еще один (помимо Стали) очень важный символ полярной Души Мира.

В латинской алхимии есть довольно туманный термин — Lato; собственно, «Латон» (в косвенных падежах появляется -н-). Парадигма склонения этого слова в алхимических текстах указывает на его мужской род. Латон нередко имеет золотистый цвет (иногда черный или красный).

На «вещественном» уровне это аналог современной латуни. Она была известна еще арабскому алхимику ар-Рази (836 — 925 гг.). Многочисленные варианты названия этого сплава есть в европейских языках. Это, например, англ. Latten — желтый металлический сплав, похожий на современную латунь. Слово происходит от среднеангл. latoun (laton), в свою очередь, произошедшего от старофранцузского laton (leiton). В провансальском языке это название звучит, как lato (latin); в каталанском — llauto (ср. испанск. (a) laton, португ. latao, итал. Ottone). По мнению историков химии, это слово — неизвестного происхождения¹⁴.

В латинской алхимии Lato иногда представляет собой аналог грешника: нечистое тело. Поэтому производится «убеление» или омоложение Lato посредством «вечной воды» (aqua permanens). Иногда Lato очищается не водой, а «Азотом и огнем» и как бы проходит через крещение огнем: «Азот и огонь очищают Lato и устраняют его черноту».

В плане полярного символизма, применительно к «убелению» Lato, представляет интерес одна гравюра из трактата А.Либавия (начало XVII в.), изображающая последовательность стадий алхимического процесса. Из черной воды, уподобленной изначальному Хаосу, поднимается гора, черная в нижней части и белая сверху; с ее вершины стекает серебряный поток. Из облаков на вершину падает серебряный дождь. Это истолковывается как очищение и питание Lato Азотом.

Наверное, можно сопоставить образ этой горы со «Скалой черной и высочайшей» (Rupes nigra et altissima) на Северном Полюсе, на

известной карте Гипербореи Г. Меркатора (XVI в.). ведь он изобразил там именно «черную» гору, а не, допустим, сияющую золотом гору Мери индуизма.

«Dealbate Latonem» — «Убелите Lato»: этот часто повторяемый призыв встречается и в трактате Мориена («Sermo de transmutatione metallorum»), как считается, переведенном с арабского Робертом Шартрским в XII веке. Мориен приписывает мотив «убеления Lato» малоизвестному автору, которого называли (в латинской традиции) Эльбон Интерфектор. По мнению Юнга, этот мотив должен иметь «весьма раннее происхождение, но вряд ли старше VIII века».

Наверное, не будет слишком дерзким предположение, что образ Lato мог, через арабскую алхимию, восходить и к каким-то александрийским, греческим источникам. И тогда довольно правдоподобно выглядит сближение Lato с богиней Латоной.

Действительно, имя этой богини пишется по-латыни как Latona, по-гречески — Λητώ (дорический вариант Λατώ). Она, как известно, родила Аполлона и Артемиду, которые традиционно соотносятся с Солнцем и Луной. И вот у Иоганна Милиуса, алхимика начала XVII века, читаем: «Lato — это несовершенное желтое тело, состоящее из Солнца и Луны: когда вы отбелили Lato... Тогда вы прошли через дверь и оказались в начале Искусства»¹⁵.

Образ Lato есть и в цитировавшемся выше удивительно «ёмком» трактате Филалета. В главе I он говорит, что в алхимическом Делании мы добиваемся, в частности, получения Lato; «зрелый, незыблемый, золотистый Латон, чье Сердце или центр есть чистый огонь, (...) в нашем Делании выполняет задачи мужчины». Этого достаточно, чтобы поставить Lato в соответствие с Философическим Меркурием (чье «Сердце» есть огонь), с Душой Мира и с богиней Латоной. А слова «выполняет задачи мужчины», возможно, просто указывают на активную роль Lato, применительно к данной стадии Делания.

Если следовать логике античного мифа, Латона-Меркурий должна родить Солнце и Луну, Аполлона и Диану (Артемиду). Однако в алхимическом мифе у нее рождается Lapis, Камень; или Filius Regis, Царский Сын, Filius Philosophorum, Сын философов, Райский человек (в терминологии Дж. Пордеджа). То есть рождается «духовный человек» в преображенной душе Адепта. Причем у Филалета Делание — это не просто юнгианская «проекция» внутреннего мира Адепта на изменения веществ в ходе химических реакций, но еще и мистическое паломничество, во время которого ориентиром становится Полярная Звезда. Филалет соотносит ее с Вифлеемской Звездой, то есть рождение «духовного человека» есть как бы подражание Христу (в терми-

пологии западного христианства) или устремление к «обожению» (на языке христианского Востока). Кстати, соотнесение Полюса неба со звездой Рождества находит зримые аналогии в известных рождественских преданиях: когда Звезда, ведшая волхвов, останавливается, она в это время уподобляется — просто по законам астрономии — именно неподвижной Полярной Звезде и как бы указывает, в данный момент, на духовный Полюс Мира.¹⁶

Каким же образом происходит рождение алхимического «Сына»? Прежде всего, это непорочное рождение. У Меркурия-Латоны, понимаемой как Душа Мира, нет супруга; он есть лишь у «другого Меркурия» — Дианы-Луны, которая пребывает в брачном союзе с Сульфуром-Солнцем-Аполлоном (кстати, этот неслиянно-нераздельный союз в лоне Латоны не нарушает и девственность Дианы, на что неоднократно указывает Филалет).

Концепция непорочного рождения вполне укладывается в рамки архаичнейшего богомудрия религии Великой Богини — религии, гораздо более древней, нежели античные культы (у греков Латона рождает детей от «патриархального» Зевса). Само имя Латоны (Лато, Лето), по мнению, А.Ф.Лосева, восходит к догреческим корням, к индийскому *lada* — «жена, мать». А значит, и алхимический «миф Латоны» может восходить к тому догреческому, «пеласгийскому» или аркадийскому герметизму, о котором писал Ф.Зелинский¹⁷, — разумеется, через позднеэллинистическую редакцию.

Наверное, можно рискнуть и дополнить алхимический миф Латоны некоторыми еще более древними по происхождению родственными образами и лингвистическими параллелями (конечно, они нуждаются в специальной проработке).

Античная Латона рождает детей на острове Делос. Этот остров, кстати, еще в теософии XIX века ставился в соответствие с легендарным полярным материком Гипербореей¹⁸; в свете рассматриваемого здесь полярного алхимического символизма это сопоставление получает дополнительное обоснование (разумеется, в сфере сакральной, а не эмпирической географии). К гипотетическому языковому (и мифологическому) субстрату предположительно можно возвести и название «крайней» северной земли Туле (Θουλη) античных мифов.

Если этот субстрат соотносится с культурной общностью более древней, нежели индоевропейская (скажем, с ностратической эпохой — поздним палеолитом), то идеальная с точки зрения полярного символизма параллель нашему алхимическому мифу обнаруживается в космологии енисейских кетов. Полярный Центр мира (и земного, и небесного) они обозначали словом «тыль». Более того: в мировоспри-

ятии кетов абсолютно любое порождение Земли-матери имеет свой «тыль» (букв. «пупок»), благодаря чему все они, как пуповиной, связаны с «Пупом земли», Центром мира, которому в вертикальной схеме мироздания соответствует «Пуп неба» — Полярная Звезда.

Но ведь и в полярном алхимическом мифе у Адепта есть «индивидуальный магнит», обязанный своими магнетическими свойствами «центру, изобилующему Солью» (Филалет); именно благодаря этому центру Адепт оказывается в состоянии сориентироваться на Полярную Звезду и начать мистическое паломничество, дабы стяжать «Герметическое золото» из «Соли мира».

Согласно одной из работ известного алхимика Кунрата (1597 г.), Соль тождественна «убеленному Lato»; получается, что «убеление» Латоны в душе Адепта нужно для того, чтобы его Магнит, исполнившись «Философической Соли», указал ему Полярную Звезду. Этой духовной практике посвящен трактат Христиана Бальдевайна (конец XVII в.) «Герметическое Золото Высшее и Низшее»; из этого трактата следует, что в огне сердца вырабатывается «Дух Соли», который представляет собою тайную обитель «Небесного Духа» или Мировой души (ср. «Сталь» Филалета). «Очищение Небесного» тем же огнем («убеление» Латоны? Закалка «Стали»?) позволяет увидеть образ Бога (ср. Звезда Рождества, Полярная Звезда мистического паломничества у Филалета).

При всей терминологической сложности алхимического мифа, его концептуальное сходство с простым по форме енисейским мифом — поистине удивительное, ведь любое прямое заимствование тут практически исключено. Скорее, перед нами действительно некая субстратная мифологема, к которой, по-видимому, восходит и тот момент в духовно-алхимической практике даосов Древнего Китая, когда Адепт сосредоточивал внутреннее зрение на Полярной Звезде, чтобы установилась связь между ее божеством и его аналогом в микрокосме Адепта.¹⁹

Итак, название Полярного центра, применительно к субстрату, приобретает вид *TL или *DL (если опустить «подвижные» гласные). Помимо приведенных примеров, наверное, правомерно будет упомянуть здесь диалектное русское слово «тула» — «скрытое, недоступное место», — не противоречащее смыслу мифологемы сакрального Полюса.

Но ведь и теоним Lato, Латона нетрудно соотнести с этим же субстратным корнем — с учетом перестановки согласных, вполне вероятной даже в синхроническом «срезе» (ср., например, в русском: «ладонь» и «долонь, длань»). В связи с этим можно указать, в дополнение

и вышеупомянутой параллели с малоазийским словом *lada* — «жена, мать», что существует целый пласт славянской лексики, устойчиво связанной с идеей брачного союза (даже если отвлечься от дискуссии о реальном бытовании теонима «Лада» у того или иного славянского народа).

Естественно, в субстратную связь с «полярно-алхимической» Латоной можно поставить и кавказскую Дали — образ, несомненно, восходящей к архаичнейшим евразийским культам Великой Богини и, по-видимому, свойственный в прошлом не только картвельским, но и северокавказским народам. В принципе, это обстоятельство может отодвигать предполагаемый субстрат даже в эпоху более раннюю, нежели ностратическая.

Вот только можно ли использовать подобные выкладки для датировки праисточков полярного мифа алхимической традиции? Контраргументы тут очевидны. Когда люди начали пользоваться магнитом, вокруг которого (пусть в качестве символа) строится исследуемый миф?

В любом случае, это должна быть эпоха металла, железный век. Но тогда о каком палеолитическом субстрате может идти речь?

Впрочем, полярный «миф Латоны» изначально мог и не быть связан со «Сталью» и «Магнитом». Хотя магнетит и метеоритное железо были известны людям очень давно. М.Элиаде в своей работе «Вавилонская космология и алхимия» пишет, что «первобытный человек узнал и использовал метеоритное железо раньше ископаемых металлов. Эскимосы и в наши дни употребляют метеоритное железо, которое обрабатывают каменными орудиями»²⁰. Думается, эту ситуацию можно экстраполировать и на более древние эпохи.

¹ Фигуровский Н.А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. М., 1969.

Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; а также работы указанных авторов в кн.:

Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М., 1983.

² *Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum*. Graz, 1970.

³ Цит. По: Размышления и исповедь кающегося грешника / Афон. Русс. Пантелеймонов монастырь. М., 1909, с. 3—4, 6.

⁴ Элиаде М. *Arcaea Artis*. В кн.: Великое Делание: Теория и символы алхимии. Киев, 1995, с. 186—187.

⁷ Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности СПб. 2000.

⁸ Фрагменты трактата опубликованы и на русском языке (помимо алхимических трудов Юнга, в кн.: Садуль Ж. Сокровище алхимиков. М., 2000; Вальсильи Валентин. Двенадцать ключей мудрости. М., 1999. — Однако это, как правило, результат двойного перевода, с франц. изд.

⁹ Его иногда ошибочно отождествляют с Евгением Филалетом (настоящее имя — Томас Воган, 1621—1665), а также с Джоном Уинтропом (1606—1676).

¹⁰ *Musaeum hermeticum*. P.654—655.

¹¹ По-латыни *Mercurius* — мужского рода.

¹² «*Aquarium Sapientum*». Цит. По: Юнг К.Г. Дух Меркурий. С. 31.

¹³ Цит. по: Юнг К.Г. Психология и алхимия. С. 418.

¹⁴ *Musaeum hermeticum*. P.571.

¹⁵ Юнг К.Г. *AION*. С.152.

¹⁶ Дианова Г.А. Язык алхимии: Становление языка англ. химич. лит. XV—XVIII вв. М., 1995, с. 287.

¹⁷ Цит. по: Юнг К.Г. Психология и алхимия. С. 297.

¹⁸ Уместно напомнить здесь и один из главных образов исламского мистицизма: слово «кутб», «полюс», обозначает святого праведника, главу духовных иерархий.

¹⁹ Зелинский Ф. Соперники христианства: Ст. по истории антич. Религий. СПб, 1907.

²⁰ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 4, М., 1997, с. 429—430.

²¹ Торчинов Е.А. Комментарии к: Гэ Хун. Баопу-цзы. СПб, 1999, с. 339.

²² Элиаде М. Азиатская алхимия. М., с. 103.

ОБ ОДНОМ ИЗ ВАРИАНТОВ ИКОНОГРАФИИ НОВОЗАВЕТНОЙ ТРОИЦЫ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ И ЕВРОПЕ

Тема настоящей статьи возникла у автора неожиданно для него самого и вне связи с основными научными интересами. Вернее сказать, она возникала периодически, каждый раз принося с собой новые вопросы и не подсказывая ответов. Автор и сейчас сознает, что не обладает достаточными познаниями для того, чтобы не то что решить, но хотя бы достаточно четко обрисовать проблему. Однако сама по себе она представляется очень интересной, причем с нескольких точек зрения. И именно в таком качестве — первичной презентации — мы решаемся представить собранный нами материал читателю, который, возможно, сумеет использовать его более успешно, или во всяком случае, им заинтересуется.

В изображении Троицы в Католической церкви сложилось несколько вариантов уже в самый ранний период существования этого извода. В частности, в романском искусстве бытуют многочисленные изображения Троицы в виде трех идентичных фигур, иногда восседающих на одном троне, имеющих внешность Иисуса. Особенно интересны образцы подобных алтарных картин, возникшие в XV веке, они сохранились достаточно хорошо. К лучшим образцам такого извода относятся миниатюра из «Часослова Этьена Шевалье» Ж.Фуке, лист из серии гравюр «Семь радостей Марии» А.Дюрера, миниатюра из миссала августинцев, хранящаяся в Тулузе, и прекрасная шпалера XV века брюссельского производства — «Сотворение мира», деталью которой является «Троица» в образе трех царственных фигур с ликами Христа, в богатейших одеждах, в высоких коронах. Фигуры как бы находятся в состоянии спокойного собеседования (Археологический музей в Нарбоне).

Несмотря на то, что запрет на изображение Св.Духа в образе человека появился очень рано — Хейнц-Мор указывает II век — трехфигурные Троицы продержались в искусстве Запада достаточно долго. Даже когда человеческое изображение Св.Духа уже прочно и

постоянно заменил знак голубя, что стало особенно актуальным в период религиозных споров и конфликтов XV века, художники всячески стремились подчеркнуть сходство лиц Саваофа и Иисуса. Это видно в созданиях XV века, когда в годы ересей, нестроения и религиозных шатаний Католическая церковь постаралась всемерно укрепить догмат о «филиокве» — одновременном истечении Св.Духа от Отца и Сына. Он был утвержден еще в 860 г. Папой Николаем I, (а предложен еще раньше, при Карле Великом и при его непосредственном участии, на соборах в Эксе и во Франкфурте. В Испании такое дополнение к символу веры появилось еще раньше, и прозвучало уже в 589 г. на Толедском соборе).

К самым замечательным произведениям, пропагандирующим этот догмат, относится «Коронование Марии» Энгеррана Картона (1454 г., Муниципальный музей в Вильнев-лез-Авиньон). Здесь огромный голубь своими распростертыми крыльями зрительно объединяет полностью идентичных по внешнему виду Отца и Сына в нерасторжимую группу, создавая высокий художественный образ Троиственного единства и дословно воплощает слова католического Символа веры — «От Отца и Сына исходящего».

Даже в период после Тридентского собора (1545—1563), когда строго соблюдалась установленная в ходе его заседаний иконография, художники по-прежнему старались сохранить идентичность ликов Саваофа и Христа в новых изводах Троицы, уже непременно изображавших Св.Духа в виде голубя. Здесь можно назвать немало имен и произведений, от Рубенса или Карела Шкреты — мастеров эпохи барокко — до скромных ремесленников из монастырей в Цветтле, в Брейзахе (Австрия), в церкви замка Кршивоклад (1490 г., Чехия) и др.

В Латинской же Америке образ Троицы в виде трех полностью идентичных фигур приобрел особое, можно сказать, преимущественное распространение.

О Троицах латиноамериканского типа хорошее представление дает, например, образ «Коронование Марии» боливийского живописца Гаспара Мигеля Беррио (1706—1771). Картина находится в художественном музее Лапаса и относится к первой половине XVIII века. Пресвятая Дева представлена в богатых одеждах, густо затканых золотом. Ее венчают короной три Персоны Св.Троицы, идентичные во всех деталях лиц и одежды, столь же роскошной. Вся божественная группа обладает чертами сходства, у Девы Марии тот же тип лица, такие же разделенные прямым пробором, падающие на плечи волосы, так что и композиционно, и семантически все лица легко объединяются в священную Четверицу.

Поистине беспрецедентное распространение получил описанный тип Троицы в Нью-Мехико, который является сейчас штатом США. Его северо-западная часть была заселена еще в период конкисы испанскими завоевателями, впоследствии оказавшимися в значительной изоляции от католического окружения, но сохранившими верность своему исповеданию и соответствующим формам культуры и искусства. Местное испаноязычное католическое общество оказалось как бы резервацией давно завезенных из Испании, но уже полностью ассимилировавшихся объектов культуры, и сохранило их тогда, когда они практически исчезли на своей прародине. Каноны держались здесь незыблемо, искусство же создавалось почти исключительно руками местных ремесленников, бывших плотью от плоти своих заказчиков, многочисленных «сантерос» — мастеров святых изображений в живописи и скульптуре. Оно было исследовано Ларри Франком, прекрасная книга которого «Новое королевство святых» (Санта-Фе, 1992), ввела в научный оборот пласт явлений местного примитива, заслуживающих самого пристального внимания¹.

Искусство было здесь до XIX века почти полностью религиозным, как впрочем и в большинстве стран Латинской Америки. Нам кажется, что большинство здешних картин, изначально предназначенных для частного пользования, а не для церковных интерьеров, можно было бы условно назвать словом «икона». Это личный моленный образ, изображающий обычно фигуру святого, без каких-либо деталей пейзажа или иного фона. Живопись выполнена масляными красками по доске, или написана на специально выделанной буйволовой шкуре. Размер обычно колеблется между 50—60 см, но может быть и несколько больше. Холст появляется в редких случаях, как и бумага, по которой пишут уже акварелью. Подобные «иконы» обычно сопровождали своего хозяина во всех путешествиях, будучи помещены в кожаную сумку, вроде наших переметных сум. Это был образ личного поклонения, и его старательно хранили. Среди «икон» из Нью-Мехико многие насчитывают по нескольку веков, хотя их техника, не отличавшаяся сложностью технологии настоящей иконописи, не сулила долгой жизни.

Мы обратились к этой, столь же маргинальной, сколь и оригинальной школе живописи потому, что тема трехфигурной Троицы занимает здесь совершенно исключительное место. (См. илл. 1—3). Три фигуры Св. Троицы обычно восседают на стилизованном троне, иногда ноги их скрыты в «облаках», и Троица представлена как бы вознесенной над землей. Композиция круговая, замкнутая, и упорно напоминающая «Троицу» Рублева, как ни кощунственным для историка

искусства выглядит такое сопоставление, разумеется, чисто внешнее. Однако как ни примитивны и ремесленно-неловки эти образы, им присущ скромный лиризм и большая серьезность. Все три фигуры имеют на груди опознавательный знак, указывающий, кого именно они представляют. У Саваофа это «Всевидящее око» или солнце, у Иисуса — агнец, у фигуры, представляющей Св.Духа, — традиционный голубь. Головы обведены единым треугольным нимбом, иногда охватывающим три круглых. Такие работы возникали в Нью-Мехико в XVII, в XVIII, даже в XIX веке, существуют они и сейчас.

В Нью-Мехико создавались и скульптуры, где образ Единосущной Троицы воплощался еще более наглядно: три фигуры как бы вырастали из целого деревянного бруска, который разветвлялся на три части, подобно трем ветвям единого ствола, сохраняя общую основу. «Троические композиции» Нью-Мехико помогают нам лучше представить себе «дотридентскую ситуацию» и «иконографический объем» самого западноевропейского искусства в более полном виде и расширить представление о способах функционирования католического искусства в XVI — XIX вв.

Обратимся теперь ко второму, более редкому типу Новозаветной Троицы, который существовал в Новом Свете. Известный отечественный исследователь пишет о нем: «Курьезный иконографический извод, неизвестный в Европе... Метафизика христианской религии была настолько чужда конкретному мышлению школы Куско (локальной живописной школы в Перу, к которой относится образ трехликого Христа — Л.Т.), что они рискнули совершить еретический шаг. Они полностью пренебрегли каноном — преступление, грозившее жестокими карами, вплоть до суда инквизиции»². Действительно, описанный извод кажется неприемлемым для европейской религиозной живописи, особенно после Тридентского собора, и такие изображения было принято считать детищем неразвитого религиозного мышления только что обращенных в христианскую веру индейцев. Мы же попытались определить их европейские корни. Забегая вперед, скажем, что корни эти оказались гораздо более разветвленными и прочными, чем представлялось вначале, а «латиноамериканская специфика», как выяснилось, была не менее специфичной для совсем других стран и регионов.

Исследование этого непривычного извода — изображения Троицы в образе фигуры, имеющей три главы, или одну главу с тремя лицами Христа, либо трех полуфигур, сросшихся вместе, или, наконец, полуфигуры с тремя лицами, соединенную с некой геометрической конструкцией — доставляет большие трудности. Запрещение его пап-

ским престолом в 1628 и 1745 годах (непосредственный толчок для запрета дали язвительные писания протестантов, мастеров полемики, которые называли подобные изображения «католическими Церберами») подтверждает широкое распространение этого варианта и одновременно объясняет, почему подобные работы столь редки: после осуждений в ереси их уничтожали, и тот факт, что к запретам пришлось прибегать несколько раз, как и то, что хотя бы небольшое число триглавов сохранилось до наших дней, показывает прочную укорененность этих странных изображений в религиозной ментальности христиан той эпохи. Впрочем, надо было бы сказать «тех эпох», так как границы их распространения достаточно широки и во времени и в пространстве, ибо они, конечно, родились никак не в Латинской Америке, а в Европе, впитав в себя множество разнообразных импульсов и прямых влияний, далеко не все из которых мы сможем сейчас назвать.

Нам не удалось встретить сколько-нибудь подробную работу об этих триглавах, кроме нескольких статей, кстати, касающихся восточно-христианского искусства. Здесь эти фантастические изображения, с их жутковатой «сюрреалистичностью» возникают уже в XII — XIV веках. (Это фреска в нартексе церкви св. Климента в Охриде (1295), представляющая «Сон Навуходносора», где появляется ангел, имеющий одно тело, две руки и три главы, осененные единым нимбом, «Троица» из сцены «Успения» в церкви в Новом Саде (1379) — полуфигура трехликого Христа с крыльями). Две сходные композиции описаны Л.М.Евсеевой¹. Наконец, два английских исследователя — Джей Гарнет и Джервейс Ростер — опубликовали чрезвычайно важную для нашей темы работу «О культе одного чудотворного образа в пост-средневековой Италии», где речь идет о чудотворной иконе из Монте-Аллегро (известна с 1576 г.), также включающей фигуру Христа о трех головах, происходившую из греческих колоний или Далмации, при этом пользовавшейся огромным уважением в католической Италии⁴.

В фондах Исторического музея в Москве хранится икона Троицы, также в виде трехликого Христа, относящаяся, видимо, к XVII — началу XVIII века. Кроме самого изображения икона содержит две надписи: одна из них — на латыни, вторая же подновлялась, она неразборчива и требует специального изучения. Но тот факт, что икона была адресована как бы обоим конфессиям, опять напоминает случай Монте-Аллегро, доказывавший, сколь, по сути, сходными в разных конфессиях были и тип религиозности, и способ почитания чудотворного образа.

Чрезвычайно интересные факты, касающиеся нашей проблемы, были приведены доктором искусствоведения Н.И.Исаевой, исследователем искусства Сибири, в ее диссертации. «Не могу не упомянуть здесь одну картину, которая изображает Св.Троицу, которая висела в доме, где мы жили. На картине на одной шее изображены три головы с четырьмя глазами, тремя носами, тремя бородами и двумя ушами»⁵. Побывавший в городе Красноярске зимой 1733—1734 гг. путешественник и исследователь Сибири И.Г.Гмелин был, по-видимому, поражен уже известным нам триглавом, если так подробно описал его в своих «Записках». С ним перекликается свидетельство о подобном изображении, находившемся в Тюмени, которое принадлежит одному из членов Русского Археологического общества, А.И.Савельеву. Он высказал его на заседании общества в Петербурге: «Образ Троицы о трех головах находится в доме мещанина И.Копылова в Тюмени. Образ принадлежит Тюменскому Троицкому монастырю. Образ круглый, в диаметре около аршина, и относится как по рисунку, так и по колориту, ко времени тобольского митрополита Филофея Лешинского, который жил на покое в Тюменском монастыре. Образ находился в соборном храме, над Царскими вратами, был снят и вынесен из храма по приказу архиепископа Афанасия при архимандрите Владимире. На его место поставлен образ Всех Святых. Копылов, видя, что образ Св.Троицы в пренебрежении, выпросил его себе у архимандрита». На это сообщение члены Комиссии отметили, что подобное изображение Св.Троицы встречается нередко на иконах, и, между прочим, была указана икона, находящаяся в старообрядческой Старо-Русской часовне.⁶»

«Тюменский Троицкий монастырь, — сообщает Исаева, — согласно завещанию Филофея-Феодора (имя, которое носил митрополит после принятия схимы — Л.Т.), имел особый штат, киевское пенне и «архиерейский призор», это была обитель архиерейского дома... Пять иконостасов этого храма выполнялись с участием мастеров Киево-Печерской Лавры и были вчерне закончены к 1710 г.»⁷. Филофей Лешинский долго стоял во главе сибирского монастыря, сыгравшего огромную роль в деле христианизации вчерашних язычников. И освященные его авторитетом иконографические изводы не вызывали сомнений у занимавшихся в разные годы ревизией тобольских архиереев И.Максимовича, А.Стаховского, А.Нарожницкого. Все эти имена указывают на украинское происхождение высшего клира, в руках которого было духовное попечительство над населением огромного края. Для этих священнослужителей — а христианизацию Сибири начали и долго вели именно они — естественным было обращение к

привычным формам. Украинское же искусство того времени находилось в открытом контакте с западно-европейской художественной традицией, в первую очередь это касалось польского католического круга.

Мы не пытаемся затрагивать проблему возникновения триморфов в Восточной Церкви. Возможно, они восходят к «Видению св. Петра Александрийского», как считает, в частности, Н. Исаева. во всяком случае, образ Троицы в этом специфическом изводе имел несколько вариантов, и один из них — «тюменский» — скорее всего пришел с украинскими мастерами.

Что касается Украины, то и там, в частности, в Галиции, имелись подобные образы. Один из них находится в фондах замка-музея Олеско (филиал Государственной Львовской картинной галереи). Картина относится к XVIII веку и приписывается местному анонимному художнику. Здесь мы встречаемся с несколько иным изводом, идентичным тому, который использован в картине, находящейся в Перу, в собрании А. Солера (с той разницей, что там фигура представлена в рост, а в Олеско — это полуфигурное изображение). Причем в обоих случаях фигуры соединены с геометрической конструкцией, весьма странной формы. (См. илл. 4—5). Это наиболее «католическое» и наиболее необычное изображение в ряду рассмотренных нами. Причем, символично-пластическая структура образа остается той же самой и не зависит ни от места, ни от времени возникновения. Различны лишь детали одежды. Львовский «Христос» облачен в нарядную, с типичным местным пышным орнаментом, одежду, перуанский же имеет плащ, подобный монашескому, поверх длинной туники.

В своей книге, посвященной «Описанию старинных мистерий» английский историк и литератор XIX века, Виллиам Хоне, приводит еще одну Троицу того же типа, находившуюся в Ипсвиче (английское аббатство, XVI век)*. По облику изображение ближе к средневековью, и триглавый Христос на нем напоминает фигуру щитоносца с гербовой эмблемой (как пишет В. Хоне, он был серебристый на лазурном фоне и действительно служил как бы гербовым знаком аббатства. Датировку же автор устанавливает на основании сходства указанной Троицы с идентичной ей во всех частях, по его словам, миниатюрой из миссала в Солсбери. Но, как мы видели, канонические черты этого извода наличествуют у Троицы из Олеско XVIII века). Зато ничуть не меняется геометрическая конструкция, придающая этим образам подчеркнуто знаковый характер и требующая расшифровки.

Как уже говорилось, здесь человеческое изображение — что особенно органично в случае погрудных — слито с геометрической фи-

гурой. Она состоит из двух треугольников, имеющих различную высоту, и одно общее основание. Треугольники повернуты вершинами вниз, вершины же заканчиваются большими кругами — «шарами»: таких шаров четыре, один находится в центре композиции. На нем надпись «Бог». Остальные шары содержат надписи «Отец», «Сын», «Св.Дух». Надписи, повторяющиеся на внешних сторонах треугольников, соединяющие шары: «не есть» (не является), а на отрезках внутренних каналов, соединяющих центр с внешними шарами — «есть» (является). Таким образом, Отец не есть Сын, Сын не есть Св.Дух, Св.Дух не есть Отец. При этом каждая ипостась равновелика с другими, и воплощает их единовременное и слитное бытие. И каждая сама в себе абсолютна и божественна. Зримое же, пластически-наглядное доказательство этой богословской конструкции, этого, можно сказать, живописного теологического трактата — три одинаковых лика Христа, венчающих всю композицию. Здесь все названо, все объяснено, все плотно, замкнуто и едино, символизируя полную завершенность и самодостаточность Божества.

Нам кажется, что в появлении такого образа сыграло роль то, что «геометрический» извод более всех других близок к герметике, эзотерическим тенденциям, чрезвычайно характерным для XV — XVI вв. Корни его — совсем иные, чем у сибирских или, условно говоря, далматинских триглавов.

Действительно, в XV — XVI веках постренессансная натурфилософия, впитавшая в себя сильную струю герметизма, увлечения кабалистикой, тайно-знанием, среди которых особую роль играла алхимия, как бы разделяется на два потока. Один ведет в сторону опытной науки современного типа. Другой пытается не утратить связь с многовековой традицией тайнознания и постепенно словно уходит под землю, не прерывая, однако, своего течения и время от времени давая о себе знать. Последнее главным образом происходит через деятельность тайных обществ, эволюция которых восходит к старинным традициям катаров и тамплиеров, если говорить о наиболее известных, ведет к Ордену Золотого Розенкрейца, и далее — к франкмасонству. Нас же интересует тот сравнительно недолгий период, который с точки зрения Френсис Эйтс, вероятно, наиболее глубоко изучившей материал эпохи под углом названных проблем, назван «Розенкрейцерским Просвещением»⁹.

Образ мира в представлении многих натурфилософов (Дж. Ди, Г.Кунрат и др.) был сложен и многомерен. Это особый космос идей, вымысла, научной практики и метафизических мечтаний. Не случайно Иоганн Кеплер, дитя этой эпохи и этого круга, так сказать, по всем

своим параметрам, считал, что именно озарение, сродни религиозному экстазу, открыло ему в молодости тайну строения Вселенной, описанную им в «Космографической тайне» (1598). Впоследствии, скорректировав многие из своих ранних научно-мистических идей, он, однако, признавался, что все лучшее, что он создал за свою жизнь, заложено было в «Тайне».

Нам представляется, что образы Троицы «с геометрией» тоже предлагают разгадку — можно сказать «космографическую» — божественного участия в строении мира, понятую через структуру Троицы в ее оккультном преломлении. Ибо геометрическая фигура, неизменно присутствующая в этом типе иконных образов, будь они из Галиции или из Ипсвича, неизбежно приводит на ум символично-каббалистические построения, столь распространенные в то время в просвещенных кругах Европы.

Каббала и ее история в Европе — отдельная тема, без которой трудно себе представить тогдашнюю научную и теологическую мысль. Последние десятилетия XVI и первые — XVII века были по-своему уникальной эпохой, ставшей свидетельницей новой волны увлечения этой древней священной наукой.

Собственную традицию имела в этом смысле Франция. Еще в XII веке в Лангедоке и Провансе каббалистика пережила удивительный подъем, будучи в большой мере делом ученых из еврейской диаспоры, чрезвычайно большой и деятельной, сложившейся еще в VIII — IX веках. Ее главными центрами были Люнель, Каркассон, Нарбон. Некоторые исследователи склонны считать, что каббалистика Европы родилась в Нарбоне. И, что очень важно отметить, попытка истолковать смысл христианского вероучения через символизм Каббалы, создать как бы синтез — христианскую Каббалу, предпринималась уже в те далекие столетия. В романский период существовали изображения (например, витраж в Сен-Дени), где Христос, помещенный между Церковью и Синагогой, венчает первую короной и снимает вуаль с лица второй, открывая ее истинные черты, словно слова св. Августина: «Старый Завет — ничто иное, как Новый, скрытый под покрывалом, а Новый — ничто иное, как Старый, со снятым покрывалом».

Именно «христианская Каббала» была особенно актуальна в интересующей нас Европе эпохи постренессанса. Так, Иоганн Писторий издал в 1587 году в Базеле свой труд «Искусство каббалистики», который считался «Библией христианской Каббалы». На Пистория опирались все последующие европейские каббалисты, в том числе, священники-иезуиты. Уже в следующем столетии иезуит Афанасий

Кирхер стал ведущей фигурой в столь «опасной» области знаний. Она, однако, по всей видимости, не считалась таковой, несмотря на еще свежие установки и строгости Тридентского собора, тем более, что Кирхер работал в Риме, непосредственно под оком генерала Ордена Павла Оливы, а свой фундаментальный труд «Обелиск Памфилия» (1616), в котором проявил себя как один из первых европейских египтологов, посвятил Папе Александру VIII. Ф.Ейтс пишет, что «потрясающим памятником герметической и оккультной философии является объемистое сочинение Афанасия Кирхера о герметизме, опубликованное в 1653 г.»¹⁰ («Эдип Египетский» — Л.Т.). В частности, ученый воспроизводит в нем Древо Сефирот, которое восприняли у него последующие каббалисты. Нам придется обратиться к нему, так как представляется, что именно эта символическая фигура послужила основой для изображения «геометрической» Троицы.

Впервые в Европе узнали о Древе Сефирот (или сфирот) в 1449 году из сочинений П.Риччи. Нам придется кратко охарактеризовать эту символическую фигуру, и мы прибегнем к книге современного ученого А.Штейнзальца «Роза о тринадцати лепестках». Ученый пишет: «Мир постоянно воссоздается заново и поддерживается проявлением Божественной силы в ее первичной сущности. Проявление это выражается в форме десяти сфирот, по которым струится божественный свет... Они служат инструментом или средством выражения, модусом творения другого измерения бытия. [...] Все десять сфирот представляют собой единое, органическое целое, и каждая из них выполняет свою уникальную функцию, дополняя все другие сфирот и являясь при этом необходимой для выполнения всем целым своей задачи»¹¹.

Четыре дерева сфирот, составляющих в совокупности модель Вселенной, были объединены поздними герметиками в единое древо, составляющее тело архетипического Адама. (См. илл. 6). Именно такое древо и поместил Афанасий Кирхер в своем «Эдипе Египетском», и нижнюю его часть (четыре шара, соединенные семью каналами) мы и встречаем в «геометрических» — а теперь рискнем сказать, «каббалистических» Троицах. В сущности, изменены лишь наименования шаров: левый — Год, стал Отцом, правый, Нисах — Сыном, нижний, очень важный в структуре Древа, Малхуд, одно из значений которого — «врата смерти», но через который устанавливается связь с высшей сферой, Кетер — Св.Дух.

Мы не станем описывать все бесконечно сложные и многоаспектные символические значения и толкования сфирот в их взаимосочетаниях: это целая наука. Отметим только, что согласно Мэнли

Холлу, каббалисты «Сефер-Ха-Зогар» называли триады сфирот «тремя головами с тремя лицами», что уже прямо ведет к нашим изображениям. Представляется, что в каббалистических Троицах «обрублен» ведущий вверх канал, и трехликое изображение Христа как бы замещает собой все шары и эманации. Оно есть Высочайшая корона, первый сфирот, эманация которого — Горизонт вечности. Заметим, что пятый шар, помещающийся обычно над шаром Есод (который и заместило триглавое изображение Христа) — «Тиферед» олицетворяет гармонию, милосердие и красоту. «Синтезируя силы притяжения (Хесед) и отталкивания (Гвура), сфира Тиферед обеспечивает моральное и этическое равновесие в мире», — пишет А.Штейнзалц. Именно с этой сфирой средневековые, и еще больше постренессансные, каббалисты мистически отождествляли Христа как носителя милосердия, красоты и гармонии. Здесь и заключен, по нашему мнению, исток этой загадочной Троицы.

А.Штейнзалц замечает в своем описании Тиферед, что она является собой «сущность правды, добра и красоты, которая не может быть отражена в виде конкретного эстетического образа»¹². Создатели христианской каббалы нашли такое воплощение в образе Христа, а через него — Единосущной и Нераздельной Троицы. Дополнительным доказательством непосредственного происхождения каббалистической Троицы от Тиферед является и контур фигуры Христа — линии его рук полностью совпадают с линиями каналов, соединяющих Тиферед с другими шарами. Они как бы демонстрируют идею истечения духовной силы.

Было бы логично попытаться связать широту распространения каббалистической Троицы, во всяком случае в описываемый период XVI — начала XVII века с деятельностью ордена иезуитов, с его твердой программой религиозного просвещения, укорененностью в сфере широко понимаемых духовных исканий эпохи, и большой смелостью в применении средств воздействия на свою паству, достаточно в те времена невежественную. Иезуиты обладали исключительной способностью ставить на службу своей цели — укреплению Католической церкви — буквально все, чем располагали тогдашняя наука и искусство. В частности: «известно, что иезуиты широко использовали герметические идеи и образы, когда обращались в своих проповедях к протестантам и приверженцам многих других религий, с которыми сталкивались в своей миссионерской деятельности», — пишет Ф.Ейтс¹³. И если было бы слишком безответственно впрямую связывать Орден с возникновением каббалистической Троицы (тем более, что существует ряд предположений о гораздо более раннем ее возник-

новении), то можно предположить, что он приложил руку к широте ее распространения, ибо и Галиция, и Перу входили в XVII — XVIII вв. в сферу оживленной деятельности иезуитского ордена.

Свой обзор мы хотели бы, однако, завершить еще одним примером каббалистического изображения, может быть, наибольшим образом подтверждающим его связи с герметизмом. Его приводит в своей «Энциклопедии эзотеризма» французский ученый Жак д'Аре, как образец необычной Троицы, восходящей, как он считает, к старинному варианту, существовавшему до раздела церквей, сохранившемуся в Восточной церкви и потесненному «филиокле» в Западной (См. илл. 5).

К сожалению, это изображение Троицы ученый приводит в зарисовке, по которой почти невозможно определить не то что качество, но и время создания этой композиции, хотя автор называет ее «очень старой». Все же представляется, что ее следует отнести все к тому же XVI веку, хотя бы исходя из трактовки таких второстепенных деталей, как символы апостолов, помещенные в четырех углах картины (кстати, это обязательная деталь рассматриваемого извода). Фигура Христа дана в рост и полностью совпадает с обычными для таких изображений параметрами, за исключением одного обстоятельства — она облачена поверх туники, длинной, скрывающей ноги, в мантию, отороченную каймой, и чрезвычайно напоминающую церемониальные орденские облачения. Вдобавок мантия скреплена на груди пряжкой со знаком раскрытой розы. Во всех иных случаях одежда имела у ворота знак креста. (Правда, вполне возможно, что крест существовал и здесь, но не был отмечен художником, делавшим зарисовку). Во всяком случае, роза очерчена очень ясно и занимает в композиции важное положение как значащий символ.

Укрепленная церковь в местечке Лю-Сан-Совёр — в сущности, крепость, где хранится этот образ, находится в Пиренеях, почти на границе с Испанией, в самом сердце «еретических» провинций, Лангедока и Руссильона. Здесь происходили альбигойские кровавые войны, а до этого цвела провансальская культура средневековья, с ее трубадурами, двором герцогов Тулузских, виконтов де Транкавель. А также — ересью катаров и ранней каббалистикой. Церковь в Сан-Совёр строилась в XII веке тамплиерами, но расширялась и достраивалась в XVI-м. Есть сведения, что при тамплиерах эта церковь-крепость считалась одним из центров алхимической науки. Однако никаких окончательных выводов, на которые провоцирует «Троица с розой», мы делать не решаемся, так как здесь нужны дополнительные исследования.

Попытаемся подвести некоторые итоги. Мы видели, что изображения Св.Троицы как в виде трех идентичных фигур, так и в виде трехли-

ких изображений Христа никогда не являлись сугубо латиноамериканскими по своему происхождению. Убедились в исключительной широте распространения обоих изводов, так как встретили их, в различных вариациях, в церквах Латинской Америки, Сибири, Галиции, в Пиренеях и Англии. Учитывая папские запреты и уничтожение этих, признанных еретическими, образов, а также борьбу русской ортодоксии со «своемудренноизобретательными фантазиями злокозненных иконников», в первую очередь, зараженных «латинским духом», мы можем предположить, что подобных изображений было очень много, что дает возможность несколько расширить представление о составе сакрального искусства, особенно в дотридентский период, а частично и позже. Рожденная же в кругу герметической учености, аристократической, замкнутой, часто тайной, трехликая — теперь мы рискнули бы сказать, каббалистическая — Троица нашла путь в низовые слои культуры, расцвела в ряде маргинальных регионов, став областью почти народного творчества: в «Энциклопедии символов» Г. Бидермана приведен пример такой «Троицы», написанной на крестьянском столе в Тироле, на рубеже все тех же XVI — XVII веков)¹⁴. Таким образом, этот тип изображения оставался востребованным в самых различных кругах общества, от аббатства в Ипсвиче XVI века и замка алхимиков до крестьянского бытохота, несмотря на все репрессии и запреты. Исследователь все время ощущает как бы некий подводный материк, скрытый от глаз и мало представленный в официальных музейных собраниях и историях искусства, но постоянно существующий в недрах культуры, как высокой, так и фольклорной. Он присутствует, но живет как бы сам по себе, противореча представлению о хронологически-последовательном поступательном развитии искусства от одного исторического стиля к другому и рождает ощущение бесконечной многомерности культурно-художественного пространства.

¹ Frank L. New kingdom of the saints. Religious Art of New-Mexico. (1780 — 1907). Santa-Fe, New-Mexico, 1992.

² Кириченко Е.И. Три века искусства Латинской Америки. М., 1972, с. 103.

³ Евсеева Л.М. Две символические композиции в росписях XIV века монастыря Зарзма. // Византийский временник. 19__.

⁴ Гарнет Д., Ростер Д. О культе одного чудотворного образа в пост-средневековой Италии. // Реликвии в искусстве и культуре Восточно-христианского мира: Сб. тр. конф. М., 2000, с. 98 — 103.

⁵ Из записок о пребывании в Красноярске исследователя Сибири И.Г.Гмелина зимой 1733 — 1734 г. // Город у Красного Яра. Красноярск, 1981, с. 144, док. 49.

⁶ Известия русского археологического общества. Т. 8. Вып. 5. Сообщение действительного члена Общества А.И.Савельева. Стб. 585 — 586.

⁷ Исаева Н.И. Письмо к автору статьи от 21 мая 1998 г.

⁸ Воспроизведен в кн. : Hone W. Ancien mysteries described, especially the English miracle plays. London, 1823, p. 96. Оттуда это изображение переснято Мэнли П.Холлом и находится в его книге «Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской философии». Здесь читаем: «Чтобы создать наиболее адекватную фигуру или схему христианской Троицы, необходимо изобрести образ, в котором три личности — Отец, Сын и Св.Дух — раздельны и в то же время едины». Но как именно возникла такая «схема», Холл не указывает.

⁹ Ейтс Ф. Розенкрейцеровское Просвещение. М. 2000.

¹⁰ Ейтс Ф. Указ. соч. С. 441.

¹¹ Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим. Москва. Рига, 1990, с. 52 — 53.

¹² Там же, с. 78.

¹³ Ейтс Ф. Указ. соч., с. 402.

¹⁴ Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996, с. 273.



Илл. 1. Антонио Нолено,
работал в 1800—1845 гг. Св. Троица
Частная коллекция



Илл. 2. Рафаэль Арагон,
работал в 1820—1835 гг. Св. Троица
Музей интернационального народного
искусства, Санта Фе



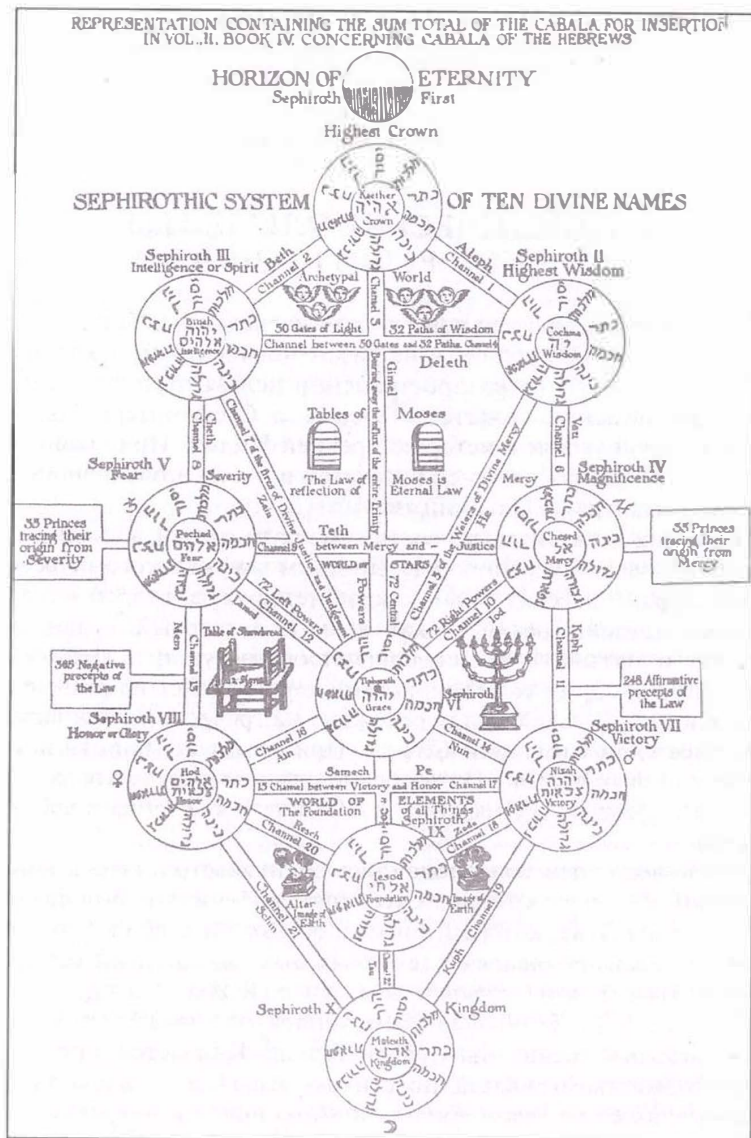
Илл. 3. Хосе Арагон, работал с 1820 по 1835 гг. Св. Троица
Музей интернационального народного искусства, Санта Фе



Илл. 4. Св. Троица
Собрание А. Солера, Перу



Илл. 5. Св. Троица
D'Ares J. Encyclopedie de l'esoterisme.
T. 4. Paris, 1976, p. 18.



Илл. 6. Древо Сефирот
Каббалистическая система десяти священных имен

ГНОСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Уже в XII веке становятся известными несколько любопытных текстов, имеющих и не русское, и не византийское происхождение, хотя участие Византии в их распространении нельзя отрицать. Одним из таких произведений является «Повесть о Стефаните и Ихнилате», корни которой уходят в историю древней Индии. Приблизительно в IV веке н. э. был собран свод рассказов и басен, получивший название «Панчатантра» («Пятикнижие»).

Сборник действительно состоит из пяти частей, каждая из которых должна дать мудрый совет сыновьям мифического царя Амарашакти. Первый рассказ о том, как гибнет дружба, второй — как приобретают друзей, третий — как воюют, четвертый — как теряют добытое, и пятый — как совершают безрассудства. Первая книга «Разъединение друзей» неоднократно переводилась на разные языки и, наконец, в XI веке была переложена на греческий язык византийским писателем Симеоном Сифом. При этом Сиф принял искаженные имена двух шакалов за арабские слова, в результате чего книга получила название «Стефанит и Ихнилат» («Увенчанный и Следопыт»).

Славянские переводы появились очень быстро. Речь в этом произведении идет о двух зверях, Стефаните и Ихнилате, бывших в услужении у царя Льва, который ни мудростью, ни храбростью не отличался. Однажды объявился в тех краях Бык, брошенный хозяином, и напугал Льва громогласным ревом. Хитрый Ихнилат сначала сумел подружить Льва и Тельца, а потом, увидев, что дружба царя с Быком ему невыгодна, убедил Льва убить Тельца. Кончается, впрочем, повесть «торжеством справедливости» — умная и дальновидная мать Льва настаивает на казни Ихнилата. Сама повесть, как и большинство восточных сборников сказок и новелл, служит лишь поводом для многочисленных вставных рассказов и басен, в большинстве которых действуют звери, наделенные человеческими пороками и добродетелями.

«Повесть о Варлааме и Иоасафе» также имеет индийское происхождение и представляет собой сильно русифицированное и переосмысленное изложение биографии Будды. Человеком, наставившим царевича Иоасафа на путь истинный, оказывается христианский проповедник Варлаам, изъясняющийся преимущественно притчами, имеющими символично-аллегорический характер. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» была настолько популярна на Руси, что на ее основе позднее появилось большое количество духовных стихов, повествующих о блужданиях царевича Иоасафа по пустыне.

Два других произведения возникли на сирийско-семитской почве. «Повесть об Ахикаре Премудром», известная на Руси как «Повесть об Акире Премудром», представляет собой образец ближневосточной дидактики. Ассирийский царь по наговору племянника осудил придворного мудреца Акира на казнь. Приговор, однако, не был приведен в исполнение, и когда царю понадобился мудрый совет, спасенный Акир снова оказался в милости, обрушив на племянника поток укоризненных поучений. Незамысловатый сюжет занимает очень немного места в повествовании — текст переполнен дидактикой и афоризмами, очень мало связанными с основной линией рассказа.

Наконец, нас будет интересовать «Повесть о Соломоне и Китоврасе», являющаяся переделкой раннего апокрифа «Повесть о Соломоне». В апокрифе строительство храма осуществляется силами демонов. По словам С.С.Аверинцева, «здесь угадывается двойственность, амбивалентность, присущая древним представлениям о строителе: может быть, он творит благо, но при этом нарушает человеческую меру, выходит за ее пределы, налагая на естество некое насилие, и на его величии лежит отблеск чего-то демонического. Недаром первый в мире город, по Библии, построил первоубийца Каин, а величайшее строительное дело, о котором повествует Библия, — создание Вавилонской башни; недаром также Моисею запрещено было строить жертвенники из тесаных камней, оскверненных обработкой».

В русской повести строительство соломонова храма осуществляется борзой зверь Китоврас (то есть Кентавр), который часто спорит с Соломоном и в этих спорах неизменно выходит победителем. Китоврас обладает также способностью предсказывать людям день смерти, чем напоминает повелителя демонов Орнию в ближневосточном апокрифе. Любопытно, что Соломон в обоих памятниках обрисован отнюдь не самым лучшим образом, начиная с рождения от связи Давида с женой погубленного им военачальника Урии. Позднее Соломон станет центральным персонажем масонской легенды об Адонираме (тоже строителе храма и прямом потомке Каина).

Все эти сюжеты привлекают внимание по нескольким причинам. Во-первых, многие оригинальные памятники древнерусской литературы оказываются тесно связанными с учительским красноречием древнего Востока. Даже в «Слове о полку Игореве» призыв к единению князей против внешних захватчиков перекликается с основной идеей первой книги «Панчатантры». А уж «Поучение» Владимира Мономаха и особенно «Моление» Даниила Заточника почти буквально повторяют манеру изложения сирийских мудрецов. Здесь мы тоже встречаем огромное количество афоризмов, связанных или не очень связанных с драматической жизненной ситуацией, здесь тоже повествование включает в себя неожиданные сарказмы, едкие обличения, вставленные в хорошо выстроенную речь ученого книжника.

Во-вторых, все рассмотренные литературные памятники древнего Востока и соответствующие им русские произведения относятся, безусловно, к гностической традиции. Гностическая же традиция на протяжении многих веков соперничала с христианством, иногда так тесно переплетаясь с ним, что одно почти невозможно отличить от другого. Во всяком случае, все мистические учения, как признанные церковью, так и еретические, в какой-то степени связаны с гнозисом.

В переводе «гнозис» означает «знание». Действительно, гностическое учение говорит не о вере в Бога, а о *знании* Бога. Не случайно, что раннее естествознание, логика, философия самым тесным образом переплетены с гностической традицией. В самом кратком виде гностическая доктрина выглядит следующим образом.

Божественная сущность проходит три ступени эманации: Глагол (Логос), Разум-Творец (Нус-Демург), Человек (Антропос). Человек рожден после сотворения космоса, но не в его пределах и без какой-либо цели. Поскольку человек является эманацией божественной субстанции, а не существом, созданным из глины, то он есть чистая Жизнь и Свет; слова «по образу и подобию Божьему» не являются здесь метафорой, поскольку человек есть форма, в которой Бог лицезреет самого себя. Далее, однако, человеком овладевает любопытство и он проникает внутрь мира, сотворенного Демургом и состоящего из семи планетарных сфер. Каждая из сфер наделяет человека каким-либо качеством: Сатурн — равнодушием, Марс — вспыльчивостью, Венера — любезностью, Меркурий — жадой обогащения, Юпитер — жадой могущества. Таким образом, природа человека под влиянием планетарных сфер искажается, и сам человек попадает в зависимость от планет, с чем и имеет дело астрология.

Космические оболочки, охватывающие все способности и качества человека, которые связывают его с природой и обществом. обо-

значаются термином «психе», однако в центре человеческого существа остается «пневма» — трансцендентный космический принцип, проявляющийся только в момент видения божественного мира. Свет частично поглощается Тьмой, которой достаются «искры», образующие индивидуальные души. Но человек имеет возможность вернуться в первоначальное состояние чистой формы или образа Божьего через освобождение от космических оболочек, или терзающих его страстей. Небесное путешествие возвращающейся души должно быть определенным образом подготовлено, чему собственно и служит гностическое учение, вырабатывающее ритуальные практики для этой цели. Весь процесс заключается в психологической технике внутренней трансформации человека, приводящей к экстазу — то есть ощущению слияния с божественной сущностью.

Если космогония и антропогония остаются собственно принадлежностью гнозиса, то представление о душе, последовательно восходящей по семи ступеням и освобождающейся при этом от чувственных страстей, известно как дохристианским, так и христианским мистикам. Интересно, что под видом Вавилонской башни в Библии описан зиккурат Этеменанки, являющийся культовым центром Месопотамии. Считалось, что зиккурат действительно доставал до неба, что отражено в его названии — «Дом основания неба и земли». Со стоял зиккурат из семи ступеней, а на его вершине располагался храм, в котором бог Мардук, олицетворяемый царем, вступал в ритуальный брак с невестой-жрицей. Если посмотреть на зиккурат сверху, то можно увидеть спираль, весьма напоминающую лабиринт, зиккурат, вероятно, послужил образцом и для соломонова храма.

В христианской традиции семь ступеней восхождения души описываются, например, в видении Иоанна Лествичника, византийского святого, очень почитаемого на Руси. Известно, что при Иване Калите храм-колокольня Иоанна Лествичника стоял на территории Кремля, впоследствии на этом месте была выстроена колокольня Ивана Великого, получившая название по имени того же святого. В XVI веке была написана икона «Видение Иоанна Лествичника», пожалуй, чересчур «реалистическая»: по лестнице деловито взбираются праведники, а грешники падают вниз головой в адское пекло.

Любопытно, что образ лестницы, соединяющей Небо и землю, был использован и в политических целях. Так, в том же XVI веке появилась «Степенная книга царского родословия» (собственно, «ступенная», так как слово образовано от «ступень», а не «степень»), в которой великие князья располагаются на ступенях воображаемой лестницы, на вершине которой восседает царь Иван Грозный.

Некоторое отношение к гностической традиции можно усмотреть в архитектуре Владимиро-Суздальской и Московской Руси. В летописи сказано, что Андрей Боголюбский, осуществляя свои грандиозные строительные замыслы, приглашал мастеров со всех земель. Есть основания полагать, что строили храмы и дворцы, в основном, мастера из Галича (находящегося недалеко от польской границы), а к ним присоединились строители из Западной Европы, присланные Фридрихом Барбароссой. В связи с этим, искусствоведы говорят о влиянии романского стиля на владимиرو-суздальскую архитектуру и усматривают это влияние главным образом в наличии каменных рельефов на фасадах церквей и соборов. Интересно, что подобные рельефы свойственны только владимиро-суздальской архитектуре, не встречаясь ни в Киеве, ни, в дальнейшем, в Москве. Исследователи отмечают, что владимиро-суздальским сюжетам свойственна жизнерадостность и праздничность, в изобилии присутствуют здесь растительные мотивы, что отличает русские рельефы от романских скульптурных образов, проникнутых страхом перед загробными муками. Своеобразие владимирской архитектуры связывают обычно с языческими корнями русской религиозности, поклонением Матери-Земле и Мировому Древу.

Однако представляется, что рельефы храма Покрова-на-Нерли, Димитровского собора во Владимире, Георгиевского собора в Юрьеве-Польском надо связывать не с романскими, а готическими соборами Западной Европы. Можно заметить, что по технике и манере исполнения каменная резьба Димитровского собора очень близка скульптуре Нотр-Дам де Пари, да и построены оба собора были приблизительно в одно и то же время (конец XII века). Разумеется, речь не может идти о заимствовании, но лишь о типологическом сходстве.

Главным нововведением готического стиля было включение натуралистически трактованной листвы в средневековую орнаментику. Фасады готических соборов покрыты ажурным каменным орнаментом, представляющим собой сплетение листьев, плодов и цветов, а также фигур людей и животных. Это буйство органических форм порождено интересом к функционированию природы и космоса, особым вниманием к возможностям человека и верой в его способность проникать в тайны природы и творения. Не менее важным для развития готического стиля было применение определенных арифметических и геометрических принципов. Хотя соединение геометрии с органикой может показаться несколько парадоксальным, на самом деле эти две области были вполне совместимыми. Для философов средневековья число и природа были вещами неразделимыми; в те времена

было широко распространено убеждение, что все творение основывается на числе и пропорции. А потому совершенно естественным было представление, будто все формы природы вышли из гармоничной матрицы, содержащейся в разуме Бога.

Все эти слова можно отнести и к рельефам владимирских соборов. Бесспорно, органика в тесном соединении с числовыми пропорциями присутствует и здесь. Кроме того, четкая симметрия в расположении фигур, характерная, не прилегающая к телу одежда, отличающаяся правильно распределенными складками, вытянутость в вертикальном направлении, портретность черт лица, благодаря которой в одной из фигур можно узнать самого князя Всеволода, также сближают владимирские рельефы с готическими. Характерно, что среди изображенных персонажей чаще всего фигурирует царь Давид с псалтериумом в руках, образ которого восходит к античному Орфею, управлявшему природой и духами при помощи музыки. Идея человека, властвующего над природой, выражается как нельзя более ясно.

Известно, что готическая архитектура проникнута эзотерическими символами алхимико-астрологического характера, задействованными впоследствии масонами. Само название «франкмасон» обозначает «вольный каменщик», и происхождение свое масоны ведут именно от строителей готических соборов. В XVIII веке русский архитектор-масон В.И.Баженов подвергнется репрессиям со стороны Екатерины II за постройки в нео-готическом стиле.

Среди животных, изображенных на владимирских соборах, чаще всего встречаются орел и лев, а также грифон. Грифон является соединением в одну ипостась орла и льва. Алхимики символизировали две природы образами Орла и Льва, одинаковых по силе, но разных по характеру. Лев изображает земную статичную силу, орел же воздушную, летучую. В присутствии друг друга они бросаются один на другого, бьются, пока потерявший свои крылья орел и свою голову лев не составят единое тело, однородную субстанцию, одушевленный Меркурий». Рождение Меркурия выражается в объединении первичных полярных природ, что приводит к высвобождению света из могил, столь значимому для гностика и алхимика.

В московской архитектуре каменной резьбы мы уже не найдем, однако некоторые другие черты указывают на то, что готика не потеряла своего значения для Руси. Так, например, появляются килевидные закомары, нередко поддержанные пилястрами (выступающими из стены четырехугольными колоннами). Можно указать на Спасский собор Андроникова монастыря в Москве, Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры, церковь Ризположения Московского Кремля. Как

правило, килевидные закомары сочетаются с очень высоким световым барабаном, придающим храму башнеобразный вид. В 1532 году строится церковь Вознесения в Коломенском — первый каменный храм с шатровым покрытием. Килевидные закомары здесь тоже присутствуют, и трудно не отметить их сходство со стрельчатыми арками готических соборов. Весь облик храма, неудержимо возносящегося вверх, говорит как о евангельском сюжете Воскресения (храм Гроба Господня в Иерусалиме, кстати, тоже шатровый), так и о порыве к самостоятельному, самодовлеющему человеческому величию.

Наконец, несколько слов необходимо сказать о Покровском соборе, более известном как храм Василия Блаженного. Во-первых, это уникальный собор, состоящий практически из девяти самостоятельных церквей (если не считать двух более поздних пристроек). Число же 9 имеет магический характер и является числом Девы Марии, которой, собственно, и посвящен храм (Покрова Богородицы). В космологии Дионисия Ареопагита 9 — это число ангельских иерархий, а Мария является Царицей Небес. К тому же 9 было числом материального совершенства.

Во-вторых, девять церквей образуют в плане так называемую звездчатую фигуру — пересекающиеся прямоугольник и ромб с центральным собором внутри. Наиболее известной из звездчатых фигур является так называемая звезда Соломона, состоящая из двух пересекающихся треугольников, она же — Вифлеемская звезда. Трудно сказать, имеет ли отношение собор Василия Блаженного именно к звезде Соломона, но о геометрических пропорциях архитекторы несомненно думали, а следовательно пытались выразить некоторый разумный принцип: в средние века в Западной Европе слово «разум» обозначалось латинским словом «ratio», а по-английски «ratio» — пропорция.

ДРЕВНЕРУССКИЙ «ДУАЛИЗМ» В СВЕТЕ РОДОПОЧИТАНИЯ¹

Возможно во всей истории изучения славянских древностей и той ее части, которая имеет отношение к религиозности Древней Руси, нет феномена столь же неоднозначного и противоречивого, каким является родопочитание². Тема была впервые открыта еще в 50-е годы XIX века — именно тогда в свет выходят независимо друг от друга две статьи: И.И.Срезневского «Роженицы у славян и других языческих народов» и А.Н.Афанасьева «О значении Рода и рожаниц», инициировавшие изучение данного вопроса, и работы продолжают издаваться и по сей день³. Несмотря на то, что были написаны весьма обширные монографии⁴ и из всего множества древнерусских поучений были отобраны самые концептуальные⁵, единое мнение так и не было достигнуто. Факт этот зачастую объяснялся спецификой исторических источников (текстов поучений против язычества XII—XVI вв.), которые практически не содержат каких-либо четких сведений о культе, из чего, в свою очередь, делался вывод о некомпетентности книжников и о том, что «в историческую эпоху наши предки ясно не сознавали, что такое Род и рожаницы»⁶. То, что древнерусские авторы ограничивались лишь упоминанием тех или иных ритуалов, выделяя их по принципу слабой маркированности, является доказательством не некомпетентности, а, напротив, чрезвычайного распространения родопочитания в Древней Руси, о чем, судя по всему, были прекрасно осведомлены книжники, что избавляло их от необходимости описывать сам культ⁷.

Исследователи останавливались лишь на выборочных текстах, вследствие чего не прорабатывался весь текстологический материал и проводился лишь сегментарный анализ родопочитания, в то время как чрезвычайная полисемия самой формы «род» говорит о том, что данное явление следует рассматривать во всем его объеме.

Существует ряд истолкований происхождения формы «родъ» и самыми распространенными являются: 1) от «arta», «ard», 2) связано с родством: «ordi» (арм.) — «сын», «hardu» (хетт.) — «правнук», восхо-

лит к «eordh» — «выросший», «высокий»; сюда же — «расти», «arбог» (лат.) — «дерево»⁸. «Таким образом, рассматриваемое слово восходит к праслав. «ordъ», которое не связано с индо-ир., греч. и иными формами...»⁹.

Рассмотрим более авторитетную трактовку «rodъ» как «чисто славянское новшество», появление которого связано с метатезой «godard-art». Art — основа слов, отражающих представление о высоте, величии, собственно Роде — соответственно: «ard» (ирл.), «altus» (лат.) «arduus» (лат.) — высокий; «ardeo», «ardor», «rud», «рдяный», «родяный»; «урожай», «рожь», «rodas»; и, наконец, «ardh» в значении удачи, благополучия; «vardhati» (др.-инд.) — растет, умножается, «vardhas» — большой, старый.¹⁰

Все исследователи отмечают связь между представлениями о росте и роде как собрании предков. Мы позволим себе остановиться на этом пункте подробнее и обратиться к работе А.А.Потебни «О связи некоторых представлений в языке» (1884). Анализируя южнорусскую песню из собрания А.Метлинского¹¹, автор приходит к следующему заключению: «Слово *род*, в смысле совокупности родичей, предполагает значение произрастания (деятельности) и плода (результата). В серб. оно есть, между прочим, синоним слова *плод*. И само по себе, независимо от явственного сближения с ростом дерева, оно включает в себе сравнения рода как явления человеческой жизни с произрастанием дерева и вообще растения. Глагол «ardh», ближайший по форме к слову «род» (и рост, где «ст» из «д»¹²), имеет только переносные значения удачи, благополучия и т.п.; но глагол «vardh», от которого произошел первый посредством опущения начального V, сохранил не только производные значения (цвести, быть счастливым), но и первичное расти. «Великий род» мог бы быть сравнен с ростом древесным не только в том мелком значении, которое мы видели в приведенной песне («рослые родичи»), но и в другом: великий *род* — хороший, старинный, древность коего ручается за достоинства его членов».¹³ (Интересно, что наблюдения Потебни подтверждаются и современными исследователями, например, М.Фасмером и О.Трубачевым, которые выделяют в качестве изначальной формы «ardh» — «процветать»¹⁴ или «ordъ» (и др. формы, родственные последним: напр., «rit» (алб.) — «увеличиваю», «arduus» (лат.) — «высокий», «крутой» и т.д.). Помимо исторического значения использования подхода, который можно очень условно охарактеризовать как семиотический, данный анализ имеет значение для изучения родопочитания в целом. так как, на наш взгляд, именно значения высоты, древности

(старости) и счастья (благополучия) составляют основные мифологемы культа.

В связи с этим небезыntenесно отметить глубинное семантическое соответствие понятий «род» и «gīta». «Rta» есть причастие прошедшего времени от глагольной основы «г», имеющей значение «расти» и обозначающей мировой закон, универсальный порядок, «обеспечивающий регулярность мировых процессов (смену дня и ночи, движения светил и т.д.)»¹⁶, иными словами, можно сказать, что «gīta» есть ритм вселенной; связь же «порядок-рост-ритм» понятна¹⁷. Соотнесение это тем более правомерно, если учесть, что иранским аналогом «rta» является «arta» — [г (др. инд.) > ar (др. иран.)] форма этимологически соответствующая «rodъ». Как известно, «arta» является одним из важнейших понятий иранского мира — божество, олицетворение света; осет. «arta» — клятва, первоначально — «божество, которым кланутся»¹⁸.

Эти аналогии дают нам дополнительный материал для анализа родопочитания. Интересно сравнить «род» и коррелирующий с ним «луд» (русс. диал. «ослепительный свет») ¹⁹. Мифологема света, возрастания, счастья, благополучия, а также, возможное использование формы «род» в качестве ритуальной формулы (об этом речь пойдет ниже). Говоря о значении благополучия, нельзя не упомянуть о синонимичности понятий «род — судьба», которая прослеживается уже в трудах А.Н.Афанасьева, правда, в имплицитной форме.

Известно, что форма «boch» — иранского происхождения, как полагают исследователи, пришедшая к славянам в VI — IV вв. до н.э.²⁰, предварительно выделевшись из общеиндийской основы «bhagas». «Bhaga» же есть «доля, счастье», а также «наделитель долей»²¹. А.Н.Афанасьев, анализируя семантику слова «род», приходит к выводу, что «род» есть «судьба», «доля» (со ссылкой на «сречу») ²². За скобками отметим, что мифологему Судьбы выделил еще в 1855 г. И.И.Срезневский, но в отношении рожаниц²³. Говорить о том, что «род» есть ранний аналог понятия «boch», наверное, неправомерно, однако совпадение их в одном семантическом поле крайне показательно. То же, кстати, отмечает и О.Н.Трубачев, говоря, что «rodъ» первоначально значило успех и благополучие²⁴. Как возможный коррелят к «bhaga» может выступать и форма «bheg», непосредственно имеющая значение «рождать».

В текстах существует ряд указаний, с помощью которых так или иначе можно попытаться произвести деконструкцию ритуального и обрядового аспектов родопочитания²⁵. В первую очередь следует сказать о так называемых «ритуальных пирах» в честь Рода и рожаниц,

т.к. именно они являлись доминирующей темой в словах поучений; вот описания некоторых из них: «словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам», «Роду и рожанице крають (режут) сыры и мед», «служат Роду и рожаницам», «готовящих пиры в честь Рода и рожаниц, наполняша ковши на потребу бесам», «бесовскими песнопениями славите идолов Рода и рожаниц» и др. Важно выделить следующее: определения этих пиров 1) как трапез кутейных; 2) характер пищи употребляемой на них; 3) общинный тип пиров, на которых пирующие использовали круговую чашу.

Но прежде чем начать разбор обрядности, следует сказать несколько слов о специфике пиров в Древней Руси в целом. Известна повесть о выборе Владимиром веры, известен также и ответ Владимира. Вот что сказано в летописи: «Но се ему бе не любо, обрезање удов и о неяденье мяс свинных, а о питии отнудь, река: Руси есть веселье питье, не можем без того быти»²⁶. Эта фраза, вошедшая в ранг поговорки, зачастую служащей весьма сомнительным показателем русской «ментальности», позволяет усмотреть специфические черты не только политического устройства древнерусского общества, но и определить религиозный статус пиров: совместная трапеза есть самое простое средство сакрализовать общество. Архаический человек не мыслил себя не только вне космоса, т.к. сам являлся его частью, но не мог допустить и мысли о своем существовании вне сообщества. Предельная общность социума, массовость, делающая собрание сакральным, — вот какова цель человека, наделенного мифо-религиозным сознанием. И самым органичным образом реализуется она в пире.

После введения христианства эта внешняя массовость должна была исчезнуть, но сама идея пиров, их формирующий фактор не могли уйти от *ad nihil*. Под влиянием обстоятельств пиры преобразовались в общинные «рожаничные» трапезы. Интересно здесь описание пищи: кутья варилась из непромолотых зерен. Роль зерна в ритуале известна: зерно сохраняет жизнь и воссоздает ее, моделируя все тот же ритм развития универсума, о котором уже говорилось. Путем еды, как писал В.Я. Пропп, к этому процессу приобщаются люди²⁷. Как отмечают практически все исследователи, Рождество было праздником, связанным с поминанием мертвых, в чем исследователи видят проявление языческих традиций. Но кутейный комплекс предполагает наличие этого блюда на родинах (крестинах) и свадьбах, правда в последнем случае к семенам пшеницы или муки примешивались ягоды, которые представляют собой то же семя, облеченное плодом.

Существование данных обрядов в рамках единого семиотического пространства объясняется тем, что Род должен был мыслиться не только как сила, дающая жизнь, но и как сила, эту жизнь принимающая и хранящая. Видимо, вареная мука, которая упоминается в некоторых текстах, наделяется тем же смыслом, что и блины в похоронной обрядности; тем более что блины — архаичная форма печеной мучной пищи, мед же составлял необходимую часть древнерусских пиров вообще (кстати, медовая сыть примешивалась и к кутье²⁸). Этот обрядовый комплекс, позволяет убедиться, что фигура Рода активизируется на всех уровнях религиозной деятельности и собственно бытия человека, демонстрируя тем самым полифоничность явления. **Причащение** к общему истоку, — то, что составляет основу религиозной жизни вообще и ритуала в частности, — возможно лишь при максимальной консолидации, реализующейся благодаря использованию круговой чаши. С такой традицией коррелирует и свидетельство Гельмольда: «...на пирах и попойках своих они (славяне)²⁹ обносят чашу и над нею приносят слова во имя богов»³⁰.

Вполне возможно, что использование термина «божество» и понимание самой формы как теонима не совсем корректно, поскольку личностный аспект и персонификация в каком-либо адекватном виде отсутствует, и родопочитание оказывается феноменом, не вписывающимся в рамки традиционных классификаций язычества; пронизывая всю религиозную жизнь, оно составляет доминанту на каждом обрядовом уровне.

Совместная трапеза подразумевает наличие не только всех членов общины (зачастую совместная трапеза осуществлялась на расстоянии — известно, что дети носили кутью родственникам), но присутствие на них умерших, благодаря которому осуществлялось причащение единому субстрату мироздания и человеческой души. Знаменательно, что само посмертное местопребывание души названо «родством огненным». Об этом следует сказать особо, так как часто происхождение словосочетания объяснялось ошибкой переводчика, а его возникновение связывалось с неправильным понимании славянскими переводчиками греческого слова в результате созвучия греч. «ад» и «γεννα = genesis» — «рождение». На этом основании Б.А.Рыбаков задавал вполне правомерный вопрос: «как объяснить, что все переводчики в разных городах и в разные века ошибались и притом всегда одинаково?»³¹ Различные типы символики красного цвета интегрируются в области мифологического континуума как огненная стихия, основной субстрат космогенеза и, следовательно, мироздания, и, быть может, в таком аспекте следует понимать это словосоче-

тание? Концепция «Род — умерший родоначальник», или — Род как домовый в этом ключе не кажется столь уж неубедительной, поскольку Род мог восприниматься как «Отец семейства», «хозяин дома» и образ его сближается с Зевсом-патером³².

Неоценимую помощь в изучении ритуала дает сопоставление «Род-Осирис», которое прямо присутствует в тексте «Слова об идолах» и которое, к сожалению, во всей полноте исследователями не проводилось. Автор «Слова», синтезируя различные «культурные» религиозные системы, посчитал необходимым привести мифическую «генеалогию» язычества. «<...> от тех извыкоша древле халдѣи, и начаша требы творити своима богама роду и рожаницам, пороженью проклятаго бога Осира» (Паис. сп.); «оттуда же начаша элины ставити трапезу роду и рожаницам, таже егюптяне, таже римляне, даже и до словен доиде» (Соф. Новг. сп.)³³ и т. д. Если принимать теорию, согласно которой Род есть «кутный бог»³⁴, «умерший родоначальник»³⁵ и т.п., останется непонятным и желание книжника подвести перечисленные культы под «общий знаменатель», выявить их концептуальное единство, и интерес автора к культам, распространение которых приходилось на внушительные ареалы. Поэтому неудивительно, что книжника так интересуют «пиры» в честь Рода и рожаниц, так как он находил близость этого культа с самыми знаменитыми мистериями древнего мира, охватывавших огромные культурные ареалы, и против которых были направлены самые настойчивые поучения.

Как нам кажется, логичнее всего было бы начать с фаллической символики интересующих нас божеств, так как она в равной степени является определяющей и для эллинического варианта Осириса и для полузабытого Рода. Из текстов видно, что фаллос, являясь символом плодородия, жизни и бессмертия, сближается с Родом в ритуале — «[чтуть срамные уды] и в образ сотворены и кланяются им и требы им кладуть. Словене же на свадьбах въыкладываюче срамоту и чесновиток в ведра пьютъ...»³⁶. В связи с этим интересно сообщение Н.М. Гальковского о традиции употребления на свадьбах напитка, содержащего мужское семя «для плодородия брачной четы»³⁷. Естественно, что рождение, как природное, так и человеческое мыслится в архаическом сознании как священное явление силы божества, как, выражаясь языком Элиаде, теофания (видимо, отсюда берет свое существование явный мистерный характер ритуалов и Осириса, и, судя по всему, Рода. Фалл же отвечает всем требованиям, как символ того Бога, который не только оплодотворяет и возвращает все мироздание, но служит и образцом для ритуала.

Общим местом в сравнении этих божеств является мифологема возрождения. Универсальная для религиозной жизни вообще дихотомия жизнь-смерть и следующая из неё синтагматика ритуала в отношении Осириса изучены хорошо, мы лишь упомянем самые известные детали. Возрождение Осириса — постоянное творение, процесс активизации сил природы-универсума, в котором архетип зерна (семя) соотносится с архетипом мироздания (яйцо). В древнерусских текстах мы не находим прямых аналогий с Родом, но можем попытаться указать на возрожденческий момент, исходя из коррелятов (такое построение будет весьма и весьма условно).

Как нам кажется, следует перенести акцент на цветовую символику — красный цвет неразрывно связан с аграрным, солярным моментами и фаллосом. По сообщению Плутарха, «... статуи его (Осириса — *A.P.*) одевают в огненные покровы», «в священных гимнах Осириса жрецы призывают его как укрытого в объятиях солнца»; «<...> есть люди, которые прямо утверждают, что Осирис — это солнце»³⁸. Красный, рдяный (родяный) на языке религиозной семантики означает жизнь, мощь природы, животворящую силу, и применительно к славянскому мышлению, — весну, возрождение в *исходном* качестве. Как пишет А.А.Потебня: «символ отношения девства — красоты к свету — красная лента, красная фата», «калина красная — девица молодая»³⁹. Эпитет «красный» в формуле «весна красна» говорит о том, что красный цвет мыслился как символ девства, то есть возможность экспликации всех сил природы. На это указывает и А.Н.Афанасьев, приводя примеры наличия веры в Рода в малых формах фольклора: «и земля принялась за свой род»⁴⁰.

Осирис находится в связи с растительными культами, например, Плутарх упоминает обряды рассечения дерева, к которым «примешано много сокровенного», запрет «рубить садовое дерево» и т.д. Этот же аспект мы выделили в связанной с Родом символике кутыи.

После смерти человек возносился к божественной реальности, истоку общего бытия, дабы, по прошествии определенного времени, вновь возродиться. Фигурки Осириса на могилах, выполненные из зерна и глины, возможно, имели своей целью принять душу в единое «природное» бытие.

Роль рожаниц в этом процессе не кажется настолько уникальной, чтобы останавливаться на ней. Судя по всему, функция рожаниц сводилась к трансдукции души в общее несегментированное бытие (Род). Таким образом, отношение между Родом и рожаницами следует понимать как отношение между общим и частным, единым и многим.

Позднеантичная мысль свидетельствует о «благости» Осириса, на что, в частности, указывает Ямвлих: «Тот, кто создает блага, зовется Осирисом или же получает другие наименования вследствие иных своих способностей и действий»⁴¹; об этом представлении говорит и Плутарх: «<...> этот бог — весьма благой», «...благодетелен Осирис, и многое означает его имя, и не в последнюю очередь им обозначают действенную и благотворную силу» и, в частности, называет его — «ниспосылающий дождь»⁴².

Роде известно, что он, «сидя на воздухе, мечет на землю груды, и в том рождаются дети»⁴³. Аналогия очевидна, но не стоит ли понимать эту фразу метафорически, как мифологическую модуляцию принципа организации универсума, в которой «груды» являются семенами вещей, а дети — нарождающейся на земле жизнью? В связи с этим нельзя признать претензии русского книжника на структурную близость Осириса и Рода полностью безосновательными, поскольку связь между этими фигурами на сущностном уровне отслеживаются по крайней мере в одном моменте — в организации структуры мира. Подтверждением такого толкования отрывка может выступить и окончание текста: «Всем бо есть творец Бог, а не Род»; т.к. только в подобном ключе заявление звучит обоснованно и убедительно. Если же ограничиться лишь буквальным пониманием, останутся непонятными заключительные слова, которые и указывают на то, что первоначальное и основное значение имеет не выполняемая Родом «атмосферная» функция (хотя ее, безусловно, нельзя исключить), а синтагматика творения. Приведенный выше отрывок в существенных деталях позволяет рассмотреть семантическую (и, возможно, генетическую) связь Рода с образом Дьяуса-Питара Ригведы: «у пестрой дойной коровы и у быка с прекрасным семенем // все дни он (Сурья — А.Р.) выдаивает молоко — его семья». «Сидение на воздухе», «метание груд» — процессы, имеющие целью связать небо и землю, поддерживать универсум в целостности. Быть может, Осирис, будучи «отпрыском неба и земли», выполнял те же функции; его растерзание — гарант стабильности мироздания, части его тела, условно говоря, — семена вещей, из которых «произрастает» космос.

После описания культа Рода и рожаниц, по необходимости весьма краткого, мы можем обратиться к проблеме, вынесенной в заглавие работы. На первый взгляд, постановка проблемы может вызвать некоторое недоумение: как могут быть связаны, казалось бы, несводимые друг к другу структуры, особенно если учитывать, что о дуализме в древней Руси можно говорить лишь с известными оговорка-

ми? Эти оговорки и вызывают затруднения, поэтому уместным кажется сказать о них несколько слов.

Вопрос о древнерусском дуалистическом мирозерцании ставился неоднократно⁴⁴. Упрощая проблему, основные тенденции её разрешения можно представить следующим образом: дуализм изначально присущ восточнославянскому и древнерусскому мышлению дохристианского периода и доказательствами этого положения служили свидетельства средневековых хронистов или легенды, благодаря которым считалось возможным воссоздать изначальный индоевропейский миф. В первом случае, как показатель «дуализма» предлагались божества, известные в латинском варианте как *Zerneboch* и *Beleboch*, однако следует помнить, что свидетельство принадлежит Гельмольду (XII в.) и относится к западным славянам, кроме того, эти божества не упоминаются ни в одном собственно древнерусском поучении. Вопрос об «изначальном» космогоническом мифе также не является решенным до конца: не совсем ясно, из каких источников следует оппозиционность Перуна и Велеса (и если мы называем этот миф дуалистическим, то не стоит ли подобным образом определять космогонические мифы первых мандал Ригведы?).

Кроме того, следует отделять оппозиционные отношения некоторых мифологических персонажей, которые вполне могут быть представлены как мыслимые антиномии (а это составляет то внутреннее напряжение, благодаря которому возможно существование любой религиозной системы) от «креационного» дуализма. Несмотря на всю тривиальную суть приведенных соображений, они, к сожалению, остаются актуальными.

Как на источник дуалистического мышления указывают и на письменную традицию, определяя её как богомильскую, между тем как последние исследования (в первую очередь В.С. Кузнецовой) продемонстрировали всю несостоятельность такого подхода. Восточнославянские легенды не имеют тех мотивов, которые являются определяющими для богомильской версии мифа. Кроме того, по замечанию исследователей, каждая из версий творения должна была создаваться и под влиянием народной традиции, должна была питаться «встречными течениями».

Учитывая все сказанное выше, осмелимся предположить, что «дуализм» (sic!) в Древней Руси — явление как книжное, так и народное, сложившееся под влиянием текстов XII — XIII вв., направленных на обличение родопочитания. Несмотря на то, что это предположение нуждается в развернутой аргументации и широкой доказательной базе, проясняющей исторические аспекты этого явле-

ния, мы ограничимся простой констатацией того факта, что Род — единственный персонаж восточнославянской религиозности, который мог составить оппозицию христианскому Богу в вопросе создания мира. Возможно это и нашло отражение в текстах как поучений («Слово о вдуновении духа в человека», «Слово Исаии пророка»), так и апокрифов (прежде всего, в апокрифе о Тивериадском море).

Нельзя эти крайне противоречивые и запутанные свидетельства экстраполировать на весь исторический путь развития духовной культуры Древней Руси, но мы можем найти косвенные доказательства нашего предположения, что в данном случае возможно более уместно. Первое относится к самому древнему периоду истории Руси, к известному граффито XII в. из Новгородского Софийского собора. Вот что пишет А.Б.Рыбаков: «Надпись плохо сохранилась, но даже из целевших фрагментов ясно, что речь идет об отношении беса к небу, к вёдру и к грозовому потрясению облаков. Ясно и то, что рассуждения о возможностях беса завершены вполне канонической концовкой: автор надписи, ссылаясь на чей-то авторитет (кто-то «рече»), утверждает первенство бога: «Бог то сотвори». В этом споре нет Рода; на его месте находится бес, и тем самым выясняется вторая спорящая сторона — это не язычники, а богомилы, «диавола творца нарицающе человеком и всей твари Божии» и утверждающие, «яко несть бог сотворил небесе, ни земля, ни всех сил видимых»⁴⁵.

В данном случае, не претендуя на окончательное решение вопроса, осмелимся сместить акцент: вторая спорящая сторона не богомилы, а язычники, противопоставлявшие Рода, преобразовавшегося под влиянием христианства, в беса (по причине отношения к культу умерших), — христианскому Богу. С последним моментом, возможно, коррелирует и влияние на апокриф о Тивериадском Море, в котором по понятным причинам оппозицию Богу представляет Сатанаил. Как известно, «табуированное название» черта, беса и дьявола — «родимец», и подобное название в высшей степени симптоматично, так как оно может свидетельствовать о «встречном течении» народной религиозности.

Подводя итог, скажем, что дуализм в «позднем» варианте, сформировавшийся под влиянием ранних текстов поучений, видится органичным не только вследствие общей почвы. По сути, мы видим результат двойной рефлексии и оценки: творение мира Богом-творцом признается на основании сходства с дохристианскими воззрениями, а затем создается парадигма, где оппозиция Бог — Род принимается на основании как того же сходства, так и самого мифо-религиозного пространства родопочитания, в котором творение, как и растворение,

выглядят одинаково необходимыми. Объяснение этих процессов, равно как и изучение родопочитания, остается открытым и ждет противительного исследователя; я же надеюсь на то, что мои идеи покажутся интересными и на то, что будущие исследователи, возможно, примут их во внимание.

¹ В качестве предварительного замечания скажем, что работа имеет целью выяснение роли религиозной периферии в формировании культуры Руси в период с 12 (13) в. по 15 в. Поскольку основная сложность изучения древнерусского язычества заключается в отсутствии «автохтонных», исходящих из глубин дохристианской религиозности свидетельств, т.е. того, что Л. П. Красавин называл «религиозным фондом» среднего человека, нами будут по возможности привлекаться тексты, получившие широкое распространение в древнерусской культурной среде: «Слово св. Григория изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолам и требы им клали, то и ныне творят» (далее — «Слово св. Григория»), «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере» (далее — «Слово Христолюбца»), «Слово Исаяи пророка истолковано св. Иоанном Златоустом о поставляющих вторую трапезу Роду и рожаницам» (далее — «Слово Исаяи»), «О вдуновении духа в человека» (под таким условным названием Н. М. Гальковский опубликовал статью ркп. Московского Архива Иностранных Дел; далее — «Слово о вдуновении»). Все тексты цитируются по изданию Гальковского Н. М. (см.: указ. соч., Т. II.). О значении Слов Григория в древнерусской книжности см.: Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской книжности XI—XVI вв. ТОДРЛ, Л., 1979, т. XXXIII, стр. 3—31. Автор искренне благодарит О. В. Творогова за консультации.

² Подобное определение на наш взгляд предпочтительнее определения «культ», поскольку культ всегда является почитанием, а почитание не всегда культом.

³ Хотя предпринятый Б. А. Рыбаковым историографический обзор проблемы избавляет нас от необходимости проводить анализ существующей на данный момент литературы, его нельзя назвать исчерпывающим. Разбор, охватывающий хронологический период с 50 г. XIX в. до 1981 г. несколько устарел; но странен факт, что автор, безусловно знающий труды А. Н. Афанасьева (равно как А. А. Потебни и А. Н. Соболева), ни разу не сослался на них в главе, посвященной Роду и рожаницам, придя, однако, к тем же выводам, что и указанные авторы. Проблема требует самостоятельной работы, здесь мы ограничимся лишь указанием на нее.

Издания последних лет:

Петрухин В. Я. Род и рожаницы // в кн.: Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия. М.: Языки русской культуры, 2000, стр. 236—243.

Зубов Н.И. Научные фантомы славянского Олимпа //Живая старина, №3, 1995, стр.46—48;

Его же: О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория о том, како первое погани суще языцы кланялися идолом» //Живая старина, №4, 1998, стр. 8—10.

Афанасьев А.Н. О значении Рода и рожаниц //АИЮС 1855, кн.2,1 пол.;
Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1955, т. III,;

Весселовский А.И. Разыскания в области духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян. ОРЯС. СПб., т. 46, стр. 172—264.;

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913 — т. 2; Харьков 1916-г. I.;

Комарович Б.Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. ТОДРЛ. Л., 1960, т.XVI. стр. 84—104.;

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.,1981.;

Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергисв Посад, 1913, или в кн.: Мифологияславян.СПб., 1999.;

Срезневский И.И. Рожаницы у славян и других языческих народов // АИЮС. 1855. Кн.2.Полов.1. Отд.1;

Трубачев О.Н. К этимологии некоторых древнейших славянских терминов родства //Вопросы языкознания. 1979. Т. 2;

Мифы народов мира. М., 1992, т. 2, стр. 384 — 385 (статья Б.В. Иванова, В.Н. Топорова).***

⁵ См., например, свод текстов у Гальковского Н.М. в кн.: Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. т. II, М., 1913.

⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, Т.1, стр. 153.

⁷ В своем роде классическим примером является знаменитое «Вопрошание Кюриково», в котором на вопрос математика «Аж се Роду и рожанице крають хлебы и сиры и мед?» епископ вполне осознанно отвечает: «Боронаше велми. Негде рече молвити: горе пьющим рожанице!» (Памятники древнерусского канонического права. Т. I, параграф 33, цит. по: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981, стр. 444).

⁸ См. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987, т. III, стр. 490—491.

⁹ Трубачев О.Н. ВЯ, 1957, №2, с. 88; он же: История славянских терминов родства. М., 1959, стр. 153.

¹⁰ Фасмер М. Этимологический словарь. Т.3, стр. 490—491.

¹¹ Метлинский А. Народные южнорусские песни. Киев, 1854, стр. 156—157.

¹² Указанная связь крайне сомнительна. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987, т. III, стр. 491; там же ... стр. 446.

¹³ Потебня А.А. О связи некоторых представлений в языке. М., 1989, стр. 445, в кн.: А.А. Потебня. Слово и миф.

¹⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987, т. III, стр. 446.; он же стр. 505;

Трубачев О.Н. История славянских терминов родства. М., 1959, стр. 153.; см. также: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981., стр. 451.

¹⁵ Эрман В.Г. Рита // Индуизм, Джайнизм, Сикхизм: Словарь. М., 1996, с. 376 см. также: В.Н. Топоров. Рита. // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992, т. II, стр. 384; Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Риг-веды». М., 1968, стр. 48 и сл.

¹⁷ Абаев В.И. Скифский язык. В кн.: Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, т. I, стр. 154—155, цит. по: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981, стр. 452. [о связи Род-Naf см.: Абаев В.И. Скифо-европейские изоглосы. М., 1965, стр. 135; это же подтверждает и В.В. Седов. Славяне и иранцы в древности // VIII Межд. Съезд славистов. М., 1978, стр. 228.]

¹⁸ Ср. с: Dornier A. Fate: Introductory // Encyclopaedia of religion and ethics. Ed. J. Hostage. Edinburg ; New York, 1955. Vol. V.

¹⁹ Согласно Маковскому М.М. данное слово отражает представления о божественной силе:

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996, стр. 272.

²⁰ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981, стр. 532.

²¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1955, т. III. стр. 187.

²² Там же, т. III, стр. 160.

²³ Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов // АИЮС. 1855. Кн. 2. Полов. I. Отд. I. стр. 107.

²⁴ Трубачев О.Н. Указ. соч. Стр. 153

²⁵ См. Рахманин А.Ю. Семантика родопочитания в древнерусской языческой традиции. // Бог. Человек. Мир. Материалы ежегодной научной конференции Русского Христианского Гуманитарного Института, СПб., 2001.

²⁶ Повесть временных лет. СПб., 1996, стр. 39.

²⁷ Пропп Б.Я. Русские аграрные праздники. М., 2000, стр. 20.

²⁸ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1955, т. III. стр. 208, 367.

²⁹ Речь идет о балтийских славянах, имена богов предположительно — Белобог и Чернобог.

³⁰ Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963.

³¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981, стр. 452.

³² Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб., 1991, т. I, стр. 163.

³³ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, Т.2, стр. 24.

³⁴ Веселовский И.И. Указ. соч. стр. 177—179. Ср. также с Аничковым Е.В. (Язычество и древняя Русь СПб., 1913, стр. 162 и сл.

³⁵ Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. В кн.: Мифология славян. СПб., 1999, стр. 154.

³⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, Т.2, стр. 23.

³⁷ Гальковский Н.М. комм. к «Слову Христолюбца», т. II, стр.41.

³⁸ Плутарх. Об Исиде и Осирисе. Киев, 1996, 51. (ссылки на главы сочинения).

³⁹ Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // А.А. Потебня Слово и миф. М., 1989, стр. 29.

⁴⁰ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М. 1995, Т.3, стр. 183.

⁴¹ Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995, стр. 195—196, 206.

⁴² Плутарх. Об Исиде и Осирисе. (60, 42, 34).

⁴³ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, Т.2, стр. 97.

⁴⁴ См. исчерпывающий обзор литературы по данному вопросу: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998, стр. 3—22.

⁴⁵ Рыбаков Б.А. Русская эпиграфика X—XIV вв., М., 1963,стр. 63; он же: Язычество древних славян М., 1981, стр. 450.

СОЛНЦЕ И ЗВЕЗДЫ В АРХИТЕКТУРЕ КЕНОЗЕРА

До сих пор памятники деревянного зодчества рассматривались по отдельности. В работах архитектора Ю.С.Ушакова анализируются комплексы из двух-трех построек, стоящих рядом, или комплекс одной деревни. На Кенозере же сохранилась уникальная ситуация — в радиусе 25 км находится 26 часовен на своих первоначальных местах, а часть из них стоит в деревнях, структура которых сохранилась с XIX века. При этом путь от одной часовни к другой прост благодаря пространству озера, объединяющему все часовни в общую структуру, где нередко наблюдается непосредственная визуальная связь между 2—3 часовнями. Озеро же объединяет жителей всех деревень в единый социум, стабильно существующий несколько сотен лет.

Архитектор Владимир Борисович Бутурлинец изучал ориентацию по сторонам света и связь с движением солнца и луны ряда памятников деревянного зодчества. Опираясь на его выводы, я решил проверить действие найденных им принципов на архитектуре Кенозера.

Известно, что практически все храмы Новгорода стоят на местах языческих капищ. Приходя на замену язычеству, христианство адаптировало языческий календарь, глубоко связанный с природными циклами. Очевидно, при колонизации Кенозера новгородцы (а славянское население на Кенозере имеет новгородские корни) действовали по тому же принципу, сталкиваясь с местным населением. Судя по некрополям на Севере, это был мирный процесс, так как рядом находят как языческие, так и христианские погребения одного и того же времени.

На Кенозере обнаружен некрополь в районе Кенского Волока, который датируется временем не позднее XIII века. На Каргополье, к которому относится и Кенозеро, распространен культ камней, по преданию связанный с событиями христианства, но, скорее всего, имеющий языческие корни. По пути из Каргополя на Кенозеро, недалеко от места, где проходит водораздел Балтийского и Белого морей, находится Порженский скит, который отмечает южную границу сис-

темы Кенозера. При реставрации под алтарем часовни был обнаружен крупный камень, предположительно — языческий алтарь.

Если от Порженской часовни провести прямую, пересекающую Кенозеро с юга на север, то на этой прямой с точностью до одного градуса окажутся еще две часовни и третья по высоте в Архангельской области деревянная церковь в селе Филиповское (орфография верна), находящаяся на старом Кенском волоке. На одной прямой, слегка отклоненной к востоку, оказываются Каргополь (один из вариантов перевода — «медвежья лапа»), остров Медвежий на Кенозере и залив Медвежья лахта. Естественным продолжением этой прямой является созвездие Большой Медведицы, которое находится в полночь точно на севере в правильном горизонтальном положении в период с середины августа по середину сентября.

Следующая часовня, на север от Порженской, находится в деревне Семенова (орфография верна). Построена она в конце XIX века и посвящена Флору и Лавру. Раньше здесь святили лошадей. Деревня Семенова расположена на мысу, и от нее видны практически все деревни южной части Кенозера, так называемого Ряпусова Конца. Деревня сохранилась почти в том же виде, в котором она была построена тремя братьями Баженовыми приблизительно в первой половине XIX века. На самой высокой точке мыса находятся часовня и амбар, причем амбар древнее часовни. План деревни показывает, что положение построек оказывается совсем неслучайным и приемы пространственной организации удивительно напоминают московские монастыри, что может быть отдельной темой для исследования.

Жительница деревни А.С.Третьякова рассказывает, что дома раньше ставили «на полуден», дожидались полудня и первый венец ориентировали по солнцу так, чтобы окна дома смотрели на юг. А в каргопольской вышивке сохранился рисунок, называемый «Солнечный городок», на котором схематично изображаются дом с женской фигурой внутри и солярный знак над коньком дома.

При использовании определенных приемов точность ориентации по сторонам света лежит в пределах одного градуса. При отсутствии механических часов, солнечные часы были единственным способом определения времени. Интересно, что слово «часовня», происходящее от слова «час», дает возможность предположить, что эти постройки выполняли функцию солнечных часов, возможно только в день праздника, которому посвящена часовня.

В равноденствие 21-го сентября празднуется Рождество Богородицы. В эти дни на широте Кенозера солнце восходит и заходит в созвездии Девы. Ровно в полдень на восточном фасаде семеновской ча-

совни тень от карниза крыши образует ромб, правильность которого сохраняется 2—3 минуты, а через десять минут тень уже имеет форму трапеции. Ромб подобных пропорций встречается в вышивке на кенозерских полотенцах. Но это далеко не все, что удалось обнаружить. При последующих наблюдениях оказалось, что за 15 минут до полудня тень образует точно такой же ромб на фасаде дома, стоящего напротив часовни, а через 20 минут после полудня солнечный луч высвечивает расположенную точно по оси двери дорожку перед входом в часовню, то есть отклонение часовни от оси запад-восток составляет 20 минут.

То же самое происходит и в период весеннего равноденствия, и хотя на эти дни не приходятся какие-либо крупные христианские праздники, но 22-го марта на Каргополье отмечается праздник «Тетерки»: выпекаются печенья в форме соляных знаков, которые, «по некоторым сведениям, бросаются в ручьи и другие источники» (Н.Драникова). Выше деревни Семенова находится Петушина Горка, название которой, возможно, связано с этим праздником. На этой горке находилась старая кузница.

У некоторых народов Севера амбар выполнял функции святилища. Амбар, стоящий рядом с часовней, повернут относительно часовни и своей восточной стороной ориентирован на деревню Зехнова, находящуюся в двух километрах от деревни Семеновой по прямой через озеро.

По словам жительницы деревни Зехнова В.П.Болозневой, первые две деревни на Кенозере основали некто Зех и Мамон. По имени первого называется деревня, по имени второго — остров. Очевидно речь идет о первых христианах на Кенозере, так как угро-финское население присутствовало на нем постоянно.

Часовня в деревне Зехнова посвящена Иоанну Богослову, праздник этот отмечается 9 октября. В этот день прямая, проходящая через фигурку курицы на кровле и крест часовни, указывает точно на Полярную звезду, а если с востока смотреть на часовню в полночь, то на западе оказывается крест созвездия Орла (символ апостола Иоанна), четыре звезды которого образуют ромб таких же пропорций, как тень на Семеновской часовне. Можно предположить, что построивший часовню был помором и хорошо знал звезды, в пользу этого говорят и другие факты.

Определенным образом часовня оказывается включенной в морскую мифологию на нескольких уровнях — в символике неба, библейской символике и местной топонимике. На север от часовни на-



Часовня и албар в Семеновой ровню в 12.00 21 сентября



Та же часовня в 12.15, т. е. через 15 минут

ходится Китова горка, а в полночь в это время октября на юге над горизонтом находятся созвездия Кита и Рыб. В житии Иоанна Богослова есть эпизод, когда, после Успения Богородицы, Иоанн со спутниками попал на море в бурю, спутников Иоанна выбросило на берег, а самого Иоанна еще 14 дней носило по морю, после чего он счастливо спасся. За четыре дня до праздника Иоанна Богослова, 5 октября, отмечается день пророка Ионы, которого по преданию проглотил кит.

Можно предположить, что часовня выполняла функции календаря: компьютерная имитация вычленяет несколько созвездий, которые фиксируют полночь или время восхода и захода солнца в различные праздники. Прежде всего, это созвездия (Орла, Рыб, Кита, Девы и Пегаса), которые легко вычленяются на небе и включают в себя навигационные звезды, давно известные мореплавателям. Более точные сведения и выводы можно получить лишь при непосредственном наблюдении звезд из часовни, но некоторые выводы можно сделать, пользуясь компьютерными вычислениями.

Например, ромб в созвездии Орла мог иметь особое значение у поморов и скандинавов, так как за Полярным кругом в день зимнего солнцестояния, когда солнце скрыто за горизонтом, в полдень вертикальная ось ромба указывает точно на место, где за горизонтом находится солнце, а сам ромб практически касается горизонта. Интересно, что 19 декабря празднуется день Николая Чудотворца, столь почитаемого мореходами. Если Зехновскую часовню действительно строил помор, то можно сделать предположение о дате постройке часовни, так как в день Иоанна Богослова в полночь ромб созвездия Орла был точно на западе в 50-е годы XVII века, сейчас же его положение несколько смещено на юг. Форма тени на Семеновской часовне получает свое объяснение, тем более что сама она находится на западе относительно Зехнова. Видимо, в XIX веке мастера знали о секретах старших поколений строителей. Остальные часовни Кенозера тоже хранят свои тайны.

В дополнение к вышеизложенному, я хотел бы сказать о некоторых параллелях между архитектурной символикой Русского Севера и Дагестана. В недавней своей книге «Лабиринты Дагестана» С.О.Хан-Магомедов показал, что северные лабиринты и лабиринты Дагестана имеют общую структуру, причем в Дагестане старики сохранили ключ к построению лабиринтов, который основан на кресте и точках в его секторах. На Русском Севере ключ к лабиринтам был утерян, однако на некоторые размышления наводит знакомство с тюремным фольклором, в котором сохранилось множество старинных русских слов, и можно предположить, что тюремная символика имеет глубокие корни. Читая

брошюру по лагерной символике, я обнаружил изображение татуировки в виде креста с различным количеством точек в секторах, обозначающее количество лет отсидки в тюрьме. Этот знак имеет параллели с изображениями северных лабиринтов. Может быть это сохранившийся ключ к северным лабиринтам, смысл которого был утерян?

Это не единственная параллель орнаментальных мотивов Дагестана и Русского Севера. Вышеназванный ромб встречается на дагестанских коврах, но с тремя засечками на каждой стороне ромба. По рассказу одного из продавцов ковров, ромб обозначает лодку, а засечки — три месяца каждого времени года. Ключ к лабиринту в русской тюремной символике и ромб на коврах Дагестана имеют отношение к исчислению времени. Не есть ли это изображение созвездия Орла, символ которого содержит и ромб, и крест?

Современные исследования фольклорной культуры ведутся в нескольких параллельных плоскостях, и зачастую специалисты в одной области не пересекаются с исследователями в другой. Готовя эту статью, я думал об удивительном единстве народной картины мира, где все взаимосвязано, имеет смысл и дополняет друг друга. Носители этой культуры исчезают, оставляя лишь немногие знаки, по которым мы можем догадываться об их удивительном мире, где слово так же вещественно как и все, что нас окружает. Фольклорное сознание основано на устной передаче опыта, и поэтому все написанное выше, — лишь догадки, базирующиеся на ином опыте и знаниях. Постигание же фольклорного сознания невозможно через научное изучение, а лишь через переживание непосредственно данного в ощущениях и впечатлениях мира.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИМЕНИ ГЕРОЯ РОМАНА «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ»

Анализ литературного антропонима предполагает чрезвычайно широкий спектр истоков, включающий как субъективные (порой довольно интимные), так и объективные (историко-культурные) реалии, взаимосвязи которых в высшей степени сложны и противоречивы. В имени героя романа «Преступление и наказание» исследователей чаще привлекала последняя часть — его фамилия. И напрасно: каждая часть антропонима *значима* и необходима для адекватного понимания сущности героя.

Итак, Родион Романович Раскольников... В трехкратном [ра] рокочат громовые раскаты. Заметим, что писатель использовал в членах антропонима практически *одинаковый* набор гласных — варьируется лишь порядок их следования, при обязательном начальном [ра]: [ра-и-о], [ра-а-а-и], [ра-о-и-а]. Отважусь предположить, что имя героя анаграмматически включает слово *рай*. Если исходить из идеи двойничества, то имя героя представляет собой антитезу *аду* душевному. Однако у Даля¹ отмечен и омоним: *рай* — отдаленный гул, раскаты, зык, голк, отгул, отголосок, отдача, раскат звука, отзыв, луна, вторье, эхо. Слов с корнем *-гром-* в тексте романа почти восемь десятков, при этом в прямом значении и в составе фразеологизма *как громом пораженный* слово используется только в связи с самим Раскольниковым² и его «двойниками»: Лужиным и Порфирием Петровичем. На протяжении всего романа писатель создает ощущение приближающейся грозы: невыносимая духота, жар. Действие романа приурочено к началу июля, который в народе назывался *грозником*. И гроза разражается в конце романа: «...надвинулись со всех сторон страшные тучи; ударил гром, и дождь хлынул, как водопад. <...> Молния сверкала поминутно». Свидригайлова поражает (не метафорически, а буквально) последний «раскат» грома — выстрел в висок. Но гром этот *беззвучен, нем*: невер и циник Свидригайлов, представляющий вечность как «закоптелую» баню с пауками по углам, лишен вечной жизни — даже в виде адских мучений. Его удел — беззвучное, слепое небытие, пустота.

Самая очевидная (и наиболее часто употребляющаяся в тексте) часть антропонима Родиона Романовича Раскольникова — фамилия. Она отражает особенности личности Родиона Романовича: его сознание будто расколото: с одной стороны, его характеризует бесчеловечная теория, с другой — отличает безотчетное сострадание и стремление помочь «униженным и оскорбленным» («точно в нем два противоположные характера поочередно сменяются»). Писатель считал «сердца людей» полем битвы Бога с дьяволом. Но двойничество его героев уходит корнями не только в природу романтического мировидения, но и в традицию христианской мистики; так, св. Максим Исповедник считал, что человек в грехопадении утрачивает свою цельность, раздваивается. Отсюда фамилия *Раскольников* может быть прочитана как *падший*. Однако понимание *раскола* только как раздвоение психики обедняет образ героя. Ведь *раскалывать*, *расколоть* — колоть, дробить, разделять, *раздроблять рубкой*, ударом или иным усилием. Способ совершения преступления — лишь овеществление убийственной (и самоубийственной) теории, согласно которой род человеческий *раскалывается* на две неравные части (расколоть что-то на две равные части практически невозможно): безликая масса *тварей дрожащих* (в пословицах *вошь* всегда символизирует нечто мелкое, бесполезное и в силу этого комичное, смешное) и избранные — великие люди, совершающие нечто, по слову Раскольникова, *монументальное*. Идея эта противостоит христианскому, *объединяющему* началу³. Уже в первом монологе Раскольникова звучит тема *мелочи*: «...каких пустяков боюсь <...> Разве *это* (курсив авт. — А.К.) *серьезно?* Совсем не серьезно. <...> *игрушки!* Да, пожалуй что и *игрушки!*» И затем, услышав обращение «немецкий шляпник», Раскольников бормочет: «*Мелочи, мелочи главное!*...» «Мелочью» оказывается и избранное им орудие убийства. Раскольников не замечает да и не может заметить логического парадокса: «мелочи главное» — уравнивающего большое с малым, старое с новым, прекрасное с безобразным, добро со злом⁴.

Достоевский, еще со времен участия в кружке Петрашевского искавший сближения с раскольниками и интересовавшийся расколом (понимая его шире, включая в него вообще сектантство), считал его «самым крупным явлением русской жизни» и даже «самым лучшим залогом надежды на лучшее будущее». Писатель видел «в этом странном отрицании» «страстное стремление к истине, глубокое недовольство действительностью». Особенно важной ему казалась идея *добровольно принятого страдания*, которую проповедовали хлысты, бегуны, скопцы и др. — ведь именно «потребность страдания», по Достоев-

скому, — «самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа», зараженного ею «искони веков». Параллели с образами Раскольникова, Миколки, Мармеладова, Сони и Дуни очевидны. Интересно, что приятель Пушкина И. Липранди (расследовавший и дело петрашевцев) в 1855 г. классифицировал «русские расколы, ереси и секты» так: одни ожидают блаженства лишь в будущей жизни и являются сугубо религиозными; другие ждут торжества в этой жизни и являются соответственно политическими. Хлысты, бегуны, скопцы принадлежат ко второй, политической части раскола.⁵ Английский путешественник У. Диксон писал, что раскол составляет в России народную религию, православие — государственную⁶. С этой точки зрения, фамилию *Раскольников* можно интерпретировать как «исконно русский, народный» и вместе с тем как *бунтовщик*. Но герой *преступил* христианские заповеди, точнее — отступил от *Христа* и стремится утвердить некую новую религию — *человекобожие* («Бесы»). В известном смысле теория Раскольникова перекликается с воззрениями хлыстов. И здесь нужна существенная оговорка: хлыстами сектантов нарекли, переиначив их самоназвание *христы*, поскольку считалось, что во время радений они *хлестали* и били себя железными цепями и *обухами топоров* (именно обухом была убита Алена Ивановна), «секлись ножами и бились ядрами»⁷. Христами же они называли себя потому, что «Бог может воплощаться в людей неопределенное количество раз <...>. Воплощения Божества в человека идут непрерывно: за одним христом является другой». В отчете за 1898 г. Синод писал: «хлыстовщина привлекает православных *верою в живых богов*, легкостью общения с христами, возможностью самими стать пророками и получить духа»⁸. Не вспомнить, как Раскольников аттестует себя: «Я ... студент, *удрученный* (он так и сказал: «*удрученный*») бедностью». Этот эпитет (весьма значимый, на что указывает повтор в скобках) восходит к известному стихотворению Тютчева: *Удрученный* ношей крестной, //Всю тебя, земля родная, //В рабском виде Царь Небесный //Исходил, благословляя). Кошунственный характер самоуподобления Христу подчеркнут *весьма развязным* тоном Раскольникова. Есть и еще один эпизод, кажется, связанный с параллелью Раскольников/Христос: получив милостыню, герой обозревает панораму Петербурга, и в этот момент «*в какой-то глубине, внизу, где-то чуть вид-но под ногами*, показалось ему теперь все это прежнее прошлое... и вся эта панорама, и он сам, и всё, всё... Казалось, он *улетал куда-то вверх...*». «Вознесение» Раскольникова противопоставлено евангельскому: «... и когда Я вознесен буду от земли, *всех привлеку к Себе*» — этот стих Евангелия от Иоанна подчеркнут писателем в книге, пода-

ренной женами декабристов. Раскольников же, напротив, бросив милостыню в воду, «как будто ножницами *отрезал себя сам от всех и всего*». И последнее замечание, связанное с «хлыстовско-раскольничьей» темой, относится к сектантской апокалиптике. Согласно учению хлыстов, будущая жизнь начнется *страшным судом в Петербурге*. А сигналом к сбору в столице антихриста станет звон московского царь-колокола⁹. Небеса *распадутся*, и явится новое небо. Жившие в дольних небесах люди таинственно воскреснут и направятся от востока к западу. Там праведные будут гулять в роскошных садах, жить в *хрустальных дворцах* (sic!) и т. д.¹⁰

Я постарался по возможности полно очертить семантическое поле, создаваемое силой притяжения фамилии героя «Преступления и наказания». Между тем весьма редкое (и не только в литературе, но и в быту) имя *Родион* также весьма многозначно. Имя героя, возможно, является производным от Иродион. Если исходить из его значения — греч. *герой, богатырь*, нельзя не заметить, что оно соотносится с наполеоновской «теорией» Раскольникова (в XIX в. понятие героического нередко связывалось именно с образом французского императора). Вместе с тем легко услышать в нем ставшее в русском языке нарицательным имя *Ирод*. Недаром в лице Сони Раскольников «как бы увидел *лицо* Лизаветы. Он ярко запомнил выражение *лица* Лизаветы, когда он приближался к ней тогда с топором, а она отходила от него к стене, выставив вперед руку, с совершенно *детским* испугом в *лице, точь-в-точь как маленькие дети*». Обратим внимание на явное педалирование слова *лицо* в данном контексте. Вспомним: «<Лизавета> *стала отодвигаться от него в угол... губы ее перекосилились так жалобно, как у очень маленьких детей ... топор был прямо поднят над ее лицом*». В этот момент перед Раскольниковым *лик* (кстати, на груди у Лизаветы — *образок*, который ей дала в обмен на кипарисовый крестик Соня) и *детское лицо* (Алена Ивановна стояла к убийце спиной, и удар пришелся по затылку). Убийство Лизаветы — фактически убийство *образа Христового*. В окончательный текст не вошла важная деталь: беременность Лизаветы. Достоевский отказался от этой выразительной подробности, однако *детскость* стала важнейшей чертой этого образа.

В Евангелии (Мрк., III, 5, 6; Мф. XXVI, 15) упоминается об *иродиахах*. «Уже из самого названия видно, — пишет комментатор, — что они действовали в пользу династии Ирода. Так как эта династия была многим обязана влиянию Рима, то можно думать, что и *иродиане особенно тяготели к римскому правительству*... Спаситель... говорит о закваске фарисейской и иродовой, не разделяя одну от другой (Мрк.

VIII, 15). <...> По мнению других, иродиане были как бы религиозною сектою и считали Ирода своим мессиею...» А поскольку одно из значений отчества Раскольников — *Романович* — 'римский', то обнаруживается взаимосвязь имени и отчества: Ирод — *царское* имя, Рим олицетворял власть земную. Оба при этом противостоят Христу (и убивают Его), царство Которого *не от мира сего*. Убийство для Раскольникова должно было послужить доказательством его права на *власть*.

Именины св. апостола Иродиона (или попросту Родиона) празднуются 8 апреля. В народе его называли *Ледоломом*, в это время ломается лед. С этой точки зрения имя и фамилия героя романа как бы дублируют друг друга (раскалывать/ломать). Имя героя романа, возможно, связано и с известным писателем-революционером А.Н. Радищевым¹¹. Дело в том, что Рада, Радя — уменьшительные формы древнерусских имен Радимир, Радомир и церковного Родион [*Рад'ион*]. Радище — старинная производная форма от имен Рада, Радя. Однако в романе используется другое уменьшительно-ласкательное имя — Родя. При всей кажущейся «несимволичности», оно, тем не менее, несет важную идейную нагрузку. Во-первых, оно явно соотносится с темой *родства*: он родной, самый дорогой человек для матери и сестры. Вместе с тем кошмары Раскольникова на каторге кончаются упоминанием о нескольких спасшихся — «чистых и избранных», предназначенных «*начать новый род людей* и новую жизнь, обновить и очистить землю». Таким избранным должен стать и герой романа. Старославянское имя *Родислав* (*родити+слава*) имело такую же уменьшительную форму — *Родя*. Тема *славы*, точнее *тщеславия*, в романе связана лишь с двумя персонажами-двойниками: Раскольниковым (по слову Разумихина, его приятель обладает «тщеславием бешеным, исключительным») и Лужиным. С другой, напрашивается ассоциация с именем, также в переводе означающем *родной*, но по-русски звучащем довольно зловеще. Это имя героя «Пиковой дамы» — Германн. О влиянии героя пушкинской повести на образ Раскольникова говорилось неоднократно, однако, кажется, ни разу не обращали внимания на *немецкую* тему (возникающую вследствие фонетической ассоциации с *Германия, германец*), связывающую этих персонажей.

В древнерусской литературе слово *род* (омонимичное по значению *род* — семья) имело значение *преисподняя* (это результат неверного понимания славянскими переводчиками греческого слова в результате созвучия греч. gen(а «ад» и ср.-греч. gen(haiV «рождение»¹²). Об inferнальном, потустороннем оттенке теории и преступления

Раскольников говорил достаточно (идея *власти*, в основе которой отрицание Христа, восходит к евангельскому сюжету искушения Иисуса сатаной). Однако указанные омонимы, по смыслу взаимоотрицающие друг друга (как образ вечно возобновляемой жизни и нескончаемой смертной муки) создают эффект напряженности, подобный тому, что производит и «разящая» фамилия героя.

Имя *Родион* может иметь и иную, нежели указанную выше, семантику: предположительно греч. *роза*; *житель Родоса*; *розовый*. Если учесть, что название острова в Эгейском море означает *остров роз*, то очевидно, что три варианта толкования весьма близки, хоть и не тождественны. Роза — один из наиболее распространенных и многозначных мифопоэтических образов. Роза занимает важное место в древнехристианской символике. В средневековой Европе роза была неперенным атрибутом Девы Марии и св. Софии. Цветок стал символом крови Христовой (и его крестных мук), самого Христа, идеи Воскресения и церкви вообще. Такая семантика содержит в сжатом, закодированном виде судьбу Родиона Раскольникова. И все-таки думается, что, назвав своего героя именно так, Достоевский преследовал и полемические цели. С кем же полемизирует писатель? С Чернышевским, давшим героине «Что делать?» фамилию *Розальская*¹³. Важно уточнить: в середине XIX в. прилагательное *розовый* обозначало *цвет алых роз*. Чернышевский, однако, использует в фамилии Веры Павловны элемент *-ал-*, подчеркивая цветовую символику: *красный/алый*¹⁴ — цвет крови, жизни, революции, обновления, очеловечивания. Однако в поэтике «Преступления и наказания» *красный/розовый* цвет играют противоположную роль¹⁵. В первую очередь, он маркирует тему насилия и порока. Так, Свидригайлов, встреченный Раскольниковым на бульваре — господин «лет тридцати, плотный, жирный, *кровь с молоком*, с *розовыми* губами и с усиками, и очень щеголевато одетый» (фразеологизм *кровь с молоком* рядом с *розовыми* губами создает тошнотворный образ вурдалака); Лужин носит «легкий галстучек с *розовыми* полосками». Особое значение имеет розовый цвет применительно к Раскольникову и Свидригайлову. Вспомним: «склонившись над *водою* ... смотрел он на последний, *розовый отблеск заката*,... на окошко, <...> *блиставшее*, точно *в пламени*, <...> в глазах его *завертелись какие-то красные круги*» (степень конкретности цвета меняется: *розовый закат* > *пламя* (сравнение) > *какие-то красные круги* — будто из реальности герой переносится в *никакой мир*). Вода (река), закат, пламя, красные круги — все эти детали имеют не только конкретное, но и общее метафорическое значение: именно такие свойства приписывались смерти и преисподней. В кошмаре Свидри-

гайлову представляется коттедж «в английском вкусе», крыльцо «заставленное грядами *роз*», на окнах букеты «нарцисзов... с сильным ароматным запахом» и девочку в гробу в венке из *роз*. Вполне возможный исток образной специфики этого эпизода — роман Чернышевского, последние страницы которого «пропитаны» запахом и цветом розы: «Запах тленья все слабей, // Запах *розы* все слышней...» — поет дама в трауре. Она же в главе «Перемена декораций» «была уже не в трауре: яркое розовое платье, розовая шляпа, белая мантилья, в руке *букет*». Образ розы у Чернышевского знаменует торжество жизни и ее победу над смертью. Действие же «Преступления и наказания» происходит в 1865 году — том самом, о котором автор «Что делать?» говорит: «Почему же нельзя [рассказывать. — А. К.], если я *знаю*?» А далее идет дата окончания работы над романом: 4 апреля 1863 года. Чернышевский знал будущее теоретически, Достоевский — настоящее и практически. Предсказание сбылось, но как! Вспомним двух дам, замеченных Раскольниковым в конторе: «одна в *трауре*, бедно одетая... другая же дама, очень полная и *багрово-красная*... уж очень пышно одетая, с брошкой на груди, величиной в чайное блюдечко». Обещанного Чернышевским диалектического скачка, синтеза, в результате которого *траур*, т. е. смерть, должен был превратиться в жизнь-розу, — *руко-творного чуда* не произошло. Смерть и зло остались смертью и злом: торжествуют лавизы ивановны — 14-летние девочки кончают с собой... Поэтому и коттедж в английском вкусе (еще один намек на Хрустальный дворец?), и розы, и аромат нарциссов в «Преступлении и наказании» — символ скорби и несбывшихся надежд. Надежд, которые и не могли сбыться, потому что средства, выбранные для их осуществления, не соответствовали, по мнению Достоевского, великим и, казалось бы, человеколюбивым целям.

Одно из значений имени *Родион* — житель Родоса. Этот остров прославился гигантской статуей бога солнца Гелиоса — одним из семи чудес света. О солярной символике в «Преступлении и наказании» писалось много, но, кажется, не обращалось внимания на призыв Порфирия Петровича: «Станьте солнцем, вас все и увидят. *Солнцу прежде всего надо быть солнцем*». Слова звучат загадочно. Дело здесь, конечно, не только в неожиданной для стиля следователя патетике (что он и сам признает) — думается, он намекает и на необходимость для Раскольникова *соответствовать* своему имени. Стремиться не к тому, чтобы стать *кулиром*, обозначающим великое, а к тому, чтобы самому стать этим великим. Не ради поклонения — ради себя: «Не комфорта же жалеть, вам-то, с вашим-то сердцем? Что ж, что вас, мо-

жет быть, слишком долго никто не увидит? Не во времени дело, а в вас самом», — говорит петербургский «Шиллер».

День памяти Родиона приходится на 23 ноября. Об этом вряд ли стоило упоминать, если б не одно обстоятельство. Дело в том, что 22 числа этого месяца именины *Порфирия*. Если же учесть, что Порфирий означает *багряный*, остается признать, что это не случайное совпадение. Более того, двойничество Раскольников подчёркнуто и определенным семантическим сходством отчеств персонажей.

Роман — лат. *римский, римлянин*. Значение емкое и в высшей степени символическое.

Имя основателя Рима — *Ромул* — в переводе с греческого означает *сила*. Как видим, имя (Иродион — *герой, богатырь*⁶) и отчество в известной степени дополняют и даже дублируют друг друга, соотносенные же с фамилией *Раскольников*, они образуют некое единство: идея > основное свойство > действие (реализация). Занимая срединное положение и связывая имя и фамилию, отчество как бы «цементирует» антропоним, придает ему цельность и завершенность. Слово *сила* многозначно, однако в данном случае стоит обратить внимание на соотносенные с ним синонимы: власть, воля, право, закон, сущность дела, смысл, вес. Но помимо указанных — абстрактных — особо значимо предметное значение — *кровь* — вновь отражение имени в отчестве! Сила часто противопоставлена любви и правде — совести (ср. «Сила — нелюбовь»; «Не в силе Бог, а в правде»). В момент убийства Раскольников «... почти без усилия, почти машинально, опустил на голову [топор] ... Силы его тут как бы не было. Но как только он раз опустил топор, тут и родилась в нем сила». Концепт силы занимает важнейшее место в «теории» и «практике» Раскольникова: «... кто крепок и силен умом и духом, тот над ними (людьми. — А. К.) и властелин! Кто много посмеет, тот у них и прав. Кто на большее может плюнуть, тот у них и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее!». «Царство ей (старухе. — А. К.) небесное и — довольно <...>. Царство рассудка и света теперь и... и воли, и силы... и посмотрим теперь! Померяемся теперь! — прибавил он заносчиво, как бы обращаясь к какой-то темной силе и вызывая ее. — <...> Сила, сила нужна: без силы ничего не возьмешь; а силу надо добывать силой же...». <...> Гордость и самоуверенность нарастали в нем каждую минуту; уже в следующую минуту это становился не тот человек, что был в предыдущую». Принципиально здесь противопоставление царства небесного и царства рассудка и света. Последнее связано с понятиями воли и силы. А значит, воля/сила/рассудок принадлежат не к небесному, не горнему и истинно светлomu, а к земному — нижнему, «темному» све-

ту (он сродни замеченному Раскольниковым блеску топора). Дьявольская природа силы подчеркнута и мотивом превращения в «другого» человека в сравнении с тем, кто пять минут назад просил Полечку помолиться за «раба Родиона» (гордость и самоуверенность — от дьявола).

В культурной традиции образ Рима двойственен: с одной стороны, он олицетворяет идею мировой империи, земной власти, «кесарево» начало, а с другой — это духовный центр новой религии до раскола на Западную римско-католическую и Восточно-православную церкви. Поэтому отчество героя определенным образом корректирует с фамилией *Раскольников*. На Руси Риму придавалось важное идеологическое значение: в середине XVI в. сложилась концепция, согласно которой Москва объявлялась оплотом и центром православия — «третьим Римом, четвертому же не бывать». «Первый» Рим называют также городом св. Петра, по преданию бывшего там первым епископом. Думается, нарекая *Санкт-Петербургом* столицу, Петр преследовал тройную цель: почтить своего небесного патрона, придать городу имперский статус и сделать его столицей мира, «новым Римом». Петербург часто называли «северным Парадизом», раем. Но именно св. Петру вручены ключи от рая! Не исключая, что это послужило почвой для пророчеств на тему грядущей гибели Петербурга. Возможно, на их возникновение повлияло и Послание к римлянам апостола Павла. Он обличает эллинов-язычников в том, что они заглушили способность различать добро и зло: «они, познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку»; «они заменили истину Божию ложью и поклонялись, и служили твари вместо Творца». Разве это не о Раскольнике сказано? Да и имя его по происхождению греческое, в то время как отчество — латинское. Это проливает дополнительный свет и на выбор времени действия романа — июль. Этот месяц получил свое название в честь первого римского императора — *Юлия*, родовое имя которого — *Цезарь* — в русском языке превратилось в *царь*. Напомню, что одним из истоков теории Раскольникова стала книга Наполеона III «История Юлия Цезаря». «Античный» мотив звучит в размышлениях Раскольникова по пути к Алене Ивановне: «...он... занялся мыслию об устройстве высоких фонтанов..., он перешел к убеждению, что если бы распространить Летний сад на все Марсово поле и даже соединить с дворцовым Михайловским садом, то была бы прекрасная и полезнейшая для города вещь». Эти мысли ставят Раскольникова в один

ряд с римскими императорами, в жизнеописаниях которых неременным элементом является рассказ об их работах по градоустройству. И не только римских: недаром Евгений называет Петра *строителем чудотворным*¹ Этот еще одно связующее звено между Раскольниковым и Свидригайловым. Сладострастник проводит последнюю ночь в гостинице «Адрианополь». Император Адриан прославился подавлением иудейского восстания и постройкой города, которому дал свое имя. «Потопный» мотив, звучащий в этом эпизоде, соотносится и с поэмой Пушкина, где Петербург выступает и как *Петрополь*. Но Адрианополь превращается в грязный притон — таково свойство этого сочиненного города, где и Хрустальный дворец — дешевый трактир. Показательно: при самоубийстве Свидригайлова присутствует «человечек... в медной ахиллесовской каске», на лице которого «брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех... лицах еврейского племени». Идея римского величия здесь выступает в сниженном виде: полубог оказывается тшедушным иудеем-солдатом.

Отчество героя рождает ассоциацию с династией *Романовых* — на это указывалось неоднократно. Однако здесь нужны дополнения. В начале романа на Раскольникове надета циммермановская шляпа. Известно, что Циммерман владел магазином головных уборов. С этим фактом надо связать другой: магазин находился в *церкви св. Петра*. Совпадение? Допустим. Но вот еще факт: такую же фамилию носил и один из первых учителей Петра I. Еще совпадение? Хорошо. Тогда вспомним, что Раскольников живет в *Столярном переулке* — самой пьяной улице. Связь между шляпой и местожительством героя прямая: Zimmermann означает *плотник*. Вспомним пушкинское: «То академик, то герой, // То мореплаватель, то *плотник*...» На связь с «державным плотником» и указывают эти детали (топор — главный плотницкий инструмент — избран в качестве орудия убийства). Но шляпа заменяется каскеткой, которую Разумихин шутя (так назывались пальто особого покроя, к середине 60-х гг. XIX в. вышедшие из моды) именует *пальмерстоном*. А имя им дал известный своими имперскими амбициями британский премьер-министр Генри Джон Пальмерстон. Palmerston как бы состоит из двух частей: Palmer и ston. Но ведь одно из часто употребляемых метафорических названий Петербурга — Северная *Пальмира*, а Ston звучит почти как stone — *камень* (=Петр)! Символизм эпизода прозрачен: герой надевает *новое старое* платье. Вспомним костюм Лужина: автор акцентирует внимание на «шегольской, новехонькой, круглой шляпе», с которой Лужин «слишком почтительно... обращался». В его одежде «преобладали цвета *светлые и юношесственные*», волосы «*чуть-чуть лишь с проседью*» «не

представляли ... ничего смешного <...> что обыкновенно всегда бывает при завитых волосах, ибо придает лицу неизбежное сходство с немцем, идущим под венец». Та же идея *старой новизны*¹ Проблема *нового человека*, волновавшая Достоевского и его современников, имеет важный аспект, на который еще не обращали внимания: это словосочетание Даль толкует так: *христианин, возрожденный, обновленный благодатию*. Такое значение старался сохранить и закрепить в общественном сознании автор романа. Вместе с тем он знал и о том, что *новыми людьми* в Риме называли представителей несенаторского сословия, первыми в своем роду достигших консульства (таковым, например, был муж родной тетки Юлия Цезаря — Гай Марий). *Новизна* «теории» Раскольниковых стара, как мир. «Петровский» мотив, манифестируемый в антропонимической системе романа, позволяет объединить Родиона *Романовича* с Порфирием *Петровичем* (и с другими «петровичами»). Недаром следователь узнает в Раскольникове себя. При этом нельзя забывать и о важной разнице: порфирой назывался плащ алого цвета — символ императорской власти.

Эти заметки могут показаться местами субъективными. Иначе и не могло быть: предпринятая попытка расшифровки имени героя «Преступления и наказания» — не последняя. Будущий исследователь этой проблемы, возможно, справится с ней лучше.

¹ За исключением особо оговоренных случаев, лексические значения даются по Толковому словарю живого великорусского языка В. И. Даля.

² Образ грома традиционно связывается с Божественным началом; евангельская проповедь подобна грому и заставляет трепетать сердца людей и сокрушает их упорство и гордыню (Откр. XIV). У пророков гром служит образом Страшного суда Божия (Иер. XXV Иоан. II).

³ Мотив разделения Достоевский связывает с темой власти: исходный пункт «теории» Раскольниковых — «Классификация» рода человеческого, конечный — право повелевать. Это построение можно возвести к римскому принципу: «Divide et impera» — разделяй и властвуй. *Раздробление/разделение* как нарушение онтологической цельности всегда соотносится с темой смерти. Жизнь — это всегда восстановление цельности/красоты. И в этом важнейший смысл евхаристии — *причащаясь*, верующий демонстрирует свою причастность Богу. В таком ключе следует понимать одну из заключительных фраз романа: «... он ничего бы и не разрешил теперь сознательно; он только чувствовал. Вместо диалектики наступила жизнь...» Слово *диалектика* использовано в романе единственный раз, но в каком контексте! Оно здесь явно антони-

мично жизни, а значит, соотносено со смертью. И не случайно: ведь основа научного, диалектического познания — *анализ, разъятие*, а его цель — синтез, воссоединение. В религиозном же обряде восстановление — *чудо*, оно совершается священником по воле Господа. Чудесное в том, что оживляется бывшее мертвым, разрушенным. Нет чуда — нет Жизни.

⁴ Ср. уподобление каморки Раскольникова, находящейся *под самой крышей*, гробу (=могиле). Воистину, поднимаясь к себе, он идет вверх по лестнице, вдушей вниз! Заметим: «в стране мрака» (в аду) «нет устройства» (Иов, 10: 22). Начиная с Августина, зло понималось как стремление дьявола перевернуть навски данное Богом мироустройство, т. е. как причинение беспорядка. Ср., кстати, устойчивое использование в отношении действий дьявола глагола *смущать* (от *мутить*).

⁵ См.: Эткинд А. ХЛЫСТ (Секты, литература и революция) — М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 126.

⁶ Ср. мнение Н. П. Огарева: «У нас раскол, несмотря на все правительственные преследования, сохранился почти у половины населения».

⁷ Эткинд А. Хлыст..., с. 137.

⁸ Эткинд, с. 37.

⁹ Царь-колокол в романе не звенит — но мы слышим мертвый *жестяной* звон колокольчика в квартире старухи-процентщицы, и в душе Раскольникова этот «особенный звон» заставляет припомнить «все ярче и живее» «мучительно-страшное, безобразное ощущение».

¹⁰ См.: ХРИСТИАНСТВО: Энциклопедический словарь... т. 3, с. 162.

¹¹ Его имя упоминает Разумихин, рассказывая Раскольникову о Херувимове, которому «кто-то сказал, что будто бы Руссо в своем роде *Радищева*».

¹² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. — 3-е изд., стер. — СПб.: Терра — Азбука, 1996. С. 491.

¹³ О семантике этого антропонима см. мою статью «Вера Павловна и другие (антропонимическая система романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?»)» // Русский язык в школе №3, 2001 г.

¹⁴ Уже в этот исторический период *красный* могло выступать в значении «прогрессист, революционер». Ср.: «Кажется, я все делаю, чтобы не отстать от века <...> — недоумевает Николай Петрович Кирсанов, — меня во всей губернии *красным* считают». Выделенное писателем слово явно указывает на вполне определенный смысл.

¹⁵ Цветовая символика «Преступления и наказания» довольно подробно рассмотрена в ряде работ (см., например, Соловьев С. М. Колорит произведений Достоевского. / Достоевский и русские писатели. М., 1971; Белов С. В. Роман Ф. М. Достоевского, указ. изд.), однако с именем героя романа никто из исследователей ее не связывал.

¹⁶ У Даля эти слова выступают в качестве синонимов.

БУДДИЗМ И ГНОЗИС

Соотношение между буддизмом и гностицизмом сильно отличается от сопоставления гностицизма, скажем, с античной философией, с христианством, с герметическими традициями, с иудаизмом, манихейством, зороастризмом и т.д. В каждом из последних случаев имеет место факт того или иного родства между гностицизмом и второй религиозно-философской системой. Что касается буддизма и гностицизма, то генетической связи между этими двумя типами человеческой духовности установить нельзя.

О родстве здесь вряд ли можно говорить, хотя в свое время Владимир Соловьев в статье о гностицизме в словаре Брокгауза и Ефрона упоминал, что некоторые древние исследователи предполагали генетическую связь буддизма и гностицизма. Позднейшая наука доказала, что если эти учения и соприкасались между собой, то довольно опосредованно. Возможно они соприкасались через манихейство, поскольку в манихействе есть некоторые элементы буддизма. И в новое время в таких религиозных учениях, как теософия, антропософия также можно найти элементы и буддийского влияния, и элементы гностицизма. Но это уже нео-гностические учения. Таким образом, значимой генетической связи между буддизмом и гностицизмом не наблюдается, но постановка вопроса — буддизм и гностицизм — имеет право на существование.

В евразийской культуре можно выделить четыре основных культурных очага: древняя семитская ближневосточная и античная цивилизации, на Дальнем Востоке — китайская и индийская. Буддизм и гностицизм принадлежат к разным ветвям человеческой цивилизации, разным очагам культуры, и все же их сопоставление может представлять интересный типологический материал, служить образом или идеей Другого (см. доклад Р.В.Светлова).

Итак, сопоставление буддизма и гностицизма по ряду позиций может быть интересно для гностиков и исследователей гностицизма, прежде всего, в типологическом плане.

Выделив особенности различных гностических школ, можно установить некоторые связи между буддизмом и гностицизмом. Гностицизм делает установку на эзотеризм: не все люди способны приобщиться к Гнозису и тем самым достичь спасения. Есть три категории людей: телесные, душевные и духовные (или пневматики), и только последние могут быть причастны к тайнам Гнозиса, высшего и подлинного знания.

Вторая особенность гностицизма — дуалистическое объяснение мира. Один мир духовен, второй материален. Материальный мир представляет собой зло, своего рода темницу, в которую заключен духовный элемент. И для того, чтобы освободиться из материальной темницы, нужно приобщиться к гнозису и постичь истинную природу собственного духа.

Третья особенность заключается в том, что чувственный мир есть результат трагической ошибки, допущенной в Абсолюте и представляет собой вторжение сил мрака в мир света. Отец-божество являет себя в особых сущностях, в зонах, которых может быть разное количество. Гордыня одного из эонов, так называемого Демииурга, приводит его к отпадению от божественной полноты и с этого начинается сотворение мира, или космогенез.

Четвертая особенность: гностики прибегали не к буквальному описанию мира, а к использованию мифопоэтического языка, поскольку были мистиками, а мистический опыт не может быть описан при помощи буквальных выражений. Они часто шли по пути метафорического, а не апофатического описания Абсолюта. При этом некоторые абстрактные сущности, духовные и философские понятия получали персонифицированное воплощение. И, таким образом, вся мифологическая история гностицизма представляет собой повествование, рассказ. Абстрактные сущности имеют свои имена, характеры и эмоции, обижаются друг на друга, обладают гордыней и т.д.

Пятая особенность: для того, чтобы спастись, человек должен избавиться от материальности, и это приводит к появлению новой зоны — Иисуса, иногда двух эонов — Иисуса и Христа, которые входят в материальный мир. Они обучают избранных носителей духа, пневматиков, высшему Гнозису. Интересно, что концепция призрачной телесности Христа у гностиков совпадает с концепцией докетизма.

Шестая особенность: спасение может достигаться либо через практику аскетизма, либо через либертинизм (другая крайность гностицизма).

Седьмая особенность гностицизма — мистическая. Гностики уделяли большое внимание практике заклинаний, различным ритуалам, знанию эзотерических божественных имен и формул.

И, наконец, восьмая особенность. Гностицизму присуще чувство экзистенциального надрыва, затерянности человека в чуждом материальном мире. И только вера в окончательное освобождение и возвращение к божественной полноте может позволить человеку обрести спасение. Таковы основные особенности, объединяющие различные школы гностицизма.

Попробуем прокомментировать эти наблюдения на буддийском материале.

В буддизме существуют различные школы, более и менее эзотерические. Ранний буддизм, направление тхеравады, в основном, уделял внимание спасению тех людей, которые принимали монашество, поскольку их было меньше, чем мирян. Ранний буддизм был более закрытым.

После возникновения махаяны всем мирянам было предложено практиковать учение буддизма, для этого необязательно нужно было становиться монахами. Круг потенциальных адептов значительно расширился.

И, наконец, третье направление буддизма — ваджраянский, или тантрический буддизм. Можно признать его эзотерическим, но в несколько другом аспекте. Следование тантрическому пути, который в настоящее время распространен в таких странах, как Тибет и Монголия, имеет последователей и на Западе, предполагает наличие особых способностей у адептов и подходит не всем, так как таит в себе много опасностей. Это более эзотерическое направление в буддизме. Таким образом, буддизм не является тем учением, которое делает ставку на эзотеричность.

Другое дело, что в буддизме есть учение о том, что разные люди обладают разными способностями. Сам Будда учитывал это во время своей проповеди, делая акцент на тех способностях человека, которые были развиты в наибольшей степени. Если человек склонен к интеллектуальному пониманию, учение ему объяснялось с использованием рассудка. Если человек был более эмоционален, соответственно могли использоваться какие-то убедительные для него яркие образы. Если человеку нужны были практические рекомендации без объяснений, то использовалась другая модель поведения.

Будде приписывалась способность интуитивно постигать особенности своих собеседников, и поэтому существовали разные подходы к разным типам личности, но никто не исключался из круга внима-

ния буддийских проповедников и самого Будды. Таким образом, нельзя сказать, что какая-то одна категория выделена перед другими, и только одна категория людей способна идти по буддийскому пути к просветлению.

Буддизм придерживается циклической точки зрения на жизнь: существует идея о перерождении, которой не было в духовных учениях античности (если не считать пифагорейцев), не было и в семитской и христианской традициях. Время для средиземноморской цивилизации линейно и имеет свое начало и конец, что определяет многие особенности духовных учений античности и древнесемитской культуры. Что касается буддизма, то человек находится в постоянном круговороте смертей и рождений. Кто-то может идти более быстрыми темпами к пробуждению, к тому, чтобы покинуть этот круговорот. Кто-то может идти медленнее, но это зависит от его желания: кто хочет идти быстрее, должен усерднее заниматься практикой. Таким образом, люди, обладающие лучшими способностями для буддийской практики, быстрее достигают религиозного и сотериологического идеала буддизма. В буддизме был спор о том, есть ли живые существа, называемые «ичхантике», вообще не способные к достижению просветления. На это высказывались разные точки зрения, но в конечном итоге было признано, что таких живых существ нет. В каждом человеке, в каждом живом существе изначально присутствует так называемое «семя, или зародыш пробуждения» — «татхагата гарпха».

Второй момент — дуалистическая картина мира. Наверное сложно представить себе какое-то духовное учение, которое не говорило бы о дуализме существующего. Религиозное учение призвано изменить мир, а если все хорошо и нет противопоставления добра и зла, то как будто бы нечему учить и не к чему стремиться. Большинство духовных учений содержит в себе какую-то степень дуализма.

Резкое противопоставление духовного и материального буддизму не свойственно, скорее, нужно говорить о различии между нирваной и сансарой. Все категории живых существ: люди, боги, животные, обитатели ада, голодные духи и др. — все они пленники сансары и подвержены причинно-обусловленному бытию. Они постоянно перерождаются, умирают и вновь рождаются. Освобождение в том, чтобы достичь нирваны и покинуть этот круговорот смертей и рождений. Нирвана значит «угасание, прекращение». Задуть огонь, который мучителен для живых существ, потому что перерождаясь они испытывают мучения. Они страдают рождаясь, болея, старея и умирая. Всего согласно буддийскому представлению существует четыре вида страдания. Для того, чтобы освободиться, надо прекратить причинно-обус-

ловленную цепочку, полностью исчерпать свою карму и перейти в нирвану, то есть в принципиально иную реальность. Таким образом, можно говорить об определенной степени дуализма в буддизме. Но в буддизме махаяны и ваджраяны, то есть в двух из трех основных направлений буддизма, существует представление о том, что нирвана и сансара перемешаны между собой. Для того, чтобы достичь нирваны, не нужно удаляться в уединение и тишину. Нужно взращивать в себе древо пробуждения, будучи погруженным в сутолоку и суету повседневности. Таким образом, нирвана и сансара одно и то же.

В буддизме есть творец мира — великий Брахма. В отличие от индуистской концепции, где Брахма является богом-творцом и выше его ничего нет, в буддизме возникновение и разрушение мира происходит циклично. На вопрос о том, является ли мир конечным или бесконечным во времени и в пространстве, Будда не отвечал. Он игнорировал отвлеченные вопросы, не относящиеся к проблеме спасения живых существ. В качестве примера он приводил притчу: если в человека во время сражения попала отравленная стрела, то нужно выдернуть ее, а не задаваться вопросами кто ее выпустил, каким ядом она намазана, из чего она сделана и т.д. Надо уделять внимание не второстепенным вопросам (возникновение мира), а совершать практические действия для спасения из круговорота смертей и рождений, избавления от страданий. Проблема демиургии, сотворения мира не так важны для буддизма, как для христианства или гностицизма. Творец мира, бог Брахма, сам возник в результате действия кармических законов. Появившись в мире и видя, что никого кроме него нет, он решил, что появился первым и создал всех остальных. Объяснив это тем, кого он создал, Брахма приобрел себе репутацию творца, на самом деле не будучи первым из того, что возникло в этом мире.

Мифопоэтический язык описания в буддизме, который имеет мистические практики и концепции, метафоричен. Это универсальное положение для всех религий: мифологическое, поэтическое и религиозное сознание родственны между собой.

В буддизме существует интересная концепция о трех телах Будды, которую можно связать с представлением о телесной призрачности Христа, концепцией докетизма. Низшее тело — нирманакая, что можно перевести как «тело-воплощение» или «тело-призрак» — облик, в котором Будда предстает перед обычными живыми существами, духовно не просветленными. Тело нирманакая наделено физической красотой и совершенством, от него исходит свет, оно призвано привлечь живые существа следовать учению. Второй уровень —

самгохакая («тело наслаждения»), в котором Будда является духовно просветленным существом, таким, как бодхисаттвы, божества и др. И наконец, третье, самое высокое — тело дхармакая («тело учения») — может толковаться как совокупность наставлений и учений Будды. Понятие нирманакаи, «призрачного тела», в какой-то мере соответствует гностической концепции телесности Христа.

Что касается практик, которые позволяют достичь спасения в буддизме, то, как и в других религиозных традициях, безусловно приветствуется аскетизм, будучи универсальным в духовном отношении. Но для буддизма не характерен гностический либертинизм. Хотя в тантрическом или эзотерическом варианте буддизма бывают случаи, когда великие посвященные, йоги, достигшие высокого уровня развития, совершают какие-то непонятные поступки, на обычном уровне восприятия кажущиеся безнравственными, на самом деле это не так. Антиаскетизм для буддизма не характерен.

Для тантрического буддизма характерны практики, связанные с совершением сложных ритуалов, изучением и повторением различных магических формул, мантр, которые могут восприниматься как заклинание. Этот вид практики свойственен позднему виду буддизма, и, как правило, не рекомендуется для начинающих, им можно заниматься только под руководством опытного учителя и с большой осторожностью.

И еще одна особенность гностицизма, о которой мы говорили, — экзистенциальный надрыв, ощущение трагичности бытия, человеческой жизни. В буддизме присутствует похожее настроение, потому что нужно осознать, что жизнь исполнена страданий и сама по себе есть страдание. Нужно прекратить круговорот рождений и достичь нирваны. Но при этом буддизм достаточно оптимистичен, считается, что все живые существа способны на достижение просветления и рано или поздно станут буддами. Страдать и переживать из-за несовершенства мира не стоит, нужно только идти к собственному совершенству, изменять что-то в себе к лучшему. И тогда все будет хорошо.

В христианстве есть понятие вечного страдания, что должно вызывать страх Божий и являться мотивом для добродетельной жизни. В буддизме нет представлений о страданиях в аду. Согласно буддийскому учению, в ад попадали живые существа, которые совершали грехи. Но пребывание в аду ограничено. Можно какое-то количество жизней родиться в аду, потом, искупив свои кармические грехи и дурные деяния в прошлом, обрести более высокое рождение и улучшить свое положение.

Главное ощущение, которое возникает при сопоставлении таких учений, как гностицизм и буддизм, буддизм и христианство, буддизм и древнекитайская религия, что различные виды религиозных учений предназначены для разных народов. Разным народам, разным людям могут быть ближе разные духовные учения, и хорошо, что есть возможность выбора. А будучи последователем какой-то конкретной религиозной традиции очень полезно не замыкаться в ее рамках, а познавать другие духовные учения, это обогащает и позволяет убедиться в преимуществах собственной традиции. Кстати, буддизм не запрещает и не ограничивает для своих адептов внимание к другим религиозным учениям.

КИТАЙ КАК ГНОСТИЧЕСКАЯ ФАНТАЗИЯ

Китай — виртуальное пространство нереализованных, потенциальных вещей, место, куда С.Булгаков и В.Соловьев «помещали» свою фантазию. Они ощущали Дао в его манифестациях как божественные энергии, о которых говорили и исихасты. Каковы черты китайской мудрости и религиозности, изменились ли они за прошедшие столетия?

Странно говорить о Гнозисе, когда мы говорим о Китае. На самом деле, Китай стоит сегодня ближе к раннему гностическому осмыслению мира, чем это кажется при поверхностном знакомстве с предметом. Попытаемся увидеть близость между гностицизмом и традиционной китайской духовностью.

В восприятии западного человека — в Китае «все неправильно», там нет гражданского общества, попираются права человека, но, тем не менее, «цивилизация там удалась». Парадокс в том, что сколько бы в Китае ни было политических конфликтов, завоеваний, от каждого конфликта он получал что-то полезное. Порабощение Китая — монголами в XIII, манчжурами в XVII веках — приводят к его усилению. В XIX веке опиумные войны привели к завоеванию англичанами половины Китая, Гонконг отходит англичанам, строятся немецкие заводы пива, Китай проигрывает войну с Японией, Китай унижен, но — экономически усиливается. Этот парадокс необъясним с точки зрения логики. Если вдруг, допустим на минуту, Китай, как страна, развалится, рухнет, китайская цивилизация, я уверен, усилится. Дисперсия Китая приводит к его усилению.

Можно вспомнить китайские общины в разных странах (США, России, Испании, Бразилии, Танзании и т.д.), которые контролируют целые экономические зоны. Можно сказать, Китай существует не как страна в границах, а как некое мистическое тело, которому принадлежат все китайцы, где бы они не жили. Духовное единство китайцев остается вечным, в этом — огромная сила Китая не как государства, а как гиперцивилизации.

Когда мне пришлось жить в буддийском монастыре, я пытался выяснить, каковы канон, правила монашеской жизни, сколько и когда нужно молиться, каковы ритуалы, узнать концепцию веры на быденном уровне, в устной традиции. Настоятель монастыря отвечал: «Хорошо молиться 3 раза в день, но можно и совсем не молиться. Хорошо возжигать перед Буддой благовония, но если не хочется, то не обязательно». Почему так происходит? Причина, как мне кажется, во внеконцептуальности китайского сознания. В Китае нет такого феномена, как религия, нет символов веры, нет божества, которого бояться и которому поклоняются. Все сведено к игровой ситуации.

В Китае происходит постархаическая революция. На рубеже I—II веков нашей эры Китай «вспухает» различными философскими концепциями, в которых можно найти ответы на мировоззренческие вопросы. Эти концепции проясняют, к чему человек должен стремиться, во что верить, как относиться к себе и миру. Именно на этой волне начинают издаваться религиозно-философские труды, многие из которых дошли до нашего времени, например, Дао-дэ цзин (в течение 8-ми веков это произведение было на втором плане). Начинает активно обсуждаться и распространяться Книга Перемен и комментарии к ней, появляется понятие о Едином, «И», которое является всепорождающим началом. Его нельзя обозначить словом «дао» (путь), это и не «слово» как Логос, а «слово» как звук. Китайские мудрецы пытаются выработать концепцию монотеизма, но не Творца, а связывающего, скрепляющего, цементирующего начала. Эта попытка не удается. Архаическое, мифологическое сознание оказывается слишком сильно: китайцы верят в местных божеств, в духов (очага, горы), но понимают, что эти духи — не владыки, а лишь некая параллельная действительность, с которой необходимо постоянно договариваться, те же соседи, которых уважают или ругают.

Я проводил в Китае социологический опрос, касавшийся религиозной ситуации в этой стране. В анкете на вопрос «во что вы верите: в даосизм, христианство, буддизм, конфуцианство?» утвердительные значки стояли во всех графах. На вопрос «верите ли вы в коммунистическую партию?» — тоже следовал положительный ответ, ведь этот «дух» может наказать, посадить в тюрьму и т.д. На самом деле эти ответы свидетельствовали о вере китайцев в духов. Нужно верить в то, от чего можно получить выгоду. Это иллюстрация концепции Мирча Элиаде о смыкании профанного и сакрального.

В Китае жива не концепция религии, а концепция личного учителя, наставника. Энергия дэ, что на русский язык переводится как «добродетель» или «благодать» (ниже мы еще коснемся переводов это-

го понятия на русский язык), истекает с Неба независимо от чего-либо и улавливается некоторыми людьми, учителями. До 7 века н.э. (расцвет династии Тан) единственным проводником дэ был император. Единственная его миссия была в том, чтобы проводить ее на землю и передавать подданным, что воплощалось в магической структуре — пирамиде. Император сидел на «пресветлом престоле», самом высоком месте трона (пирамида Джоссера, уступами). На ступеньку ниже сидели правители четырех сторон света, еще ниже сидели правители областей, в самом низу — мелкие чиновники. Император обращался к Небу с сердечной молитвой, в результате чего устанавливалась прямая связь и Небо ниспосылало дэ. Те, кто находился дальше от высшей ступени, получали меньше дэ. Это и была энергетическая концепция духовной традиции и китайской культуры, а не веры: неважно во что верить, какие произносить слова, какими пользоваться символами, понятиями, важно, рядом с кем быть.

После целого ряда сложных политических, культурных и духовных процессов император стал всего лишь символом, знаком возможности получения благодати. Благодать начинает локализоваться местными учителями, которые напрямую общаются с духовным миром и становятся маленькими императорами. Они делают то же самое, что шаманы или медиумы. Благодать — это лишь сила духов, которая на некоторое время передается учителю.

«Дэ» трудно перевести адекватно. Раньше это слово переводилось как «добродетель», «Дао-дэ цзин» переводился как «Трактат о пути и добродетели», что не совсем верно, так как добродетель — моральное качество. В Китае, да и вообще в восточной культуре, морально-нравственные понятия, на мой взгляд, отсутствовали. Были понятия утилитарные, такие, как общение с духами, человек общался с ними не потому, что хотел спасения, а потому, что хотел и мог их обмануть».

Еще одно наблюдение. Всякая оформленная религиозная традиция постепенно обрастает апокалиптическими настроениями и идеями: должно что-то произойти, после чего наступит нечто новое, лучшее. Молитва в таких традициях обращена в будущее. Творческая устремленность западной цивилизации исходит из ощущения постоянного надлома и раскола настоящего дня. В современной культуре присутствует надрыв, понимание того, что цивилизация «не удалась», из-за чего происходит поиск новых форм, порой самых необычных. В Китае не так. Здесь нет понятия о первородном грехе, о грехе вообще, нет надлома культуры, но есть концепция вины перед обществом, когда человек чувствует свое несоответствие его нормативам. () по

бычайной силе и глубине чувства принаследности каждого китайца к социуму говорит следующий поразительный случай.

Китайская историография долго пыталась отрицать тот факт, что Конфуций казнил человека, считалось, что великому гуманисту это приписывали враги. Но с точки зрения китайского норматива, Конфуций был обязан это сделать. Случай очень простой. Чиновник Шао Чжин Мао написал письмо императору и неправильно к нему обратился. Конфуций был начальником уезда и приказал чиновника казнить. Но дело в том, что Конфуций казнил не человека, а отступление от правила. Китайская мораль — адресная. Скажем, вас могут обмануть на китайском рынке и при этом считать дело достойным, потому что вы не подчинены благодати китайской культуры.

В Китае место религии занимает культура, «вэнь хуа». Вень — иероглиф, напоминающий отпечаток лапки птицы на песке — письмо на Небес, которые спущены на землю и восприняты людьми. По легенде, птички вышли из моря и оставили маленькие следы на песке. Китайский мудрец II тысячелетия до н.э. Фу Си перевел их в понятную для нас форму и проложил мостик между природой и культурой. Культура — внесение постоянных изменений в письмо Небес. Но люди не очень точно понимают, как и когда надо вносить эти изменения. Человеку остается имитировать эти изменения и играть с ними. Для Востока, и для Китая в частности, осмысление мира представляет собой игровую ситуацию, поскольку люди имеют дело как с реальной, так и социально обусловленной действительностью.

«Познание» — слово, отсутствующее в китайском лексиконе, превращается в «мое сердце». Буддийская концепция не предусматривает молитвы Гаутаме Будде, потому что человеческое сердце — сердце Будды. Бессмысленно следовать пути того исторического Гаутамы, поскольку все его духовные достижения как возможность есть в каждом человеке, а реализация самопостижения зависит от самого человека.

Буддийский и даосский каноны — несколько тысяч томов, да еще есть такое же, если не большее, количество толкований и комментариев. Поскольку все прочитать невозможно, лучше не читать вообще, — считают китайцы. Китайский канон говорит об абсолютном одиночестве человека в процессе познания, одиночестве, подобном ужасу («Дао-дэ цзин»: «Идущий по пути всегда одинок в опасности»). Молиться некому, над человеком нет бога, есть лишь учитель, в той или иной степени воплощающий истину.

В процессе самопознания, если у человека нет критерия оценки его адекватности, весь мир может быть переведен в игровую ситуа-

цию, в область игры. Китайский театр имеет особую концепцию сценической игры. Актер с белым лицом выходит на подмостки и говорит, что он мужественный генерал, актер с красным лицом говорит, что он подлец и т.д. От начала до конца образы сохраняют свои изначальные качества, они не трансформируются. Сценки, которые разыгрываются, давным давно известны всем зрителям. Достижение катарсиса не является целью этого искусства; зрители приходят в театр и часами смотрят давно известные спектакли только лишь для того, чтобы увидеть, насколько правильно все происходит в постановке, скажем, XIV века. Много раз я наблюдал, как в Пекинской Опере люди кричат с места, поправляя актеров. В народном театре, когда представление разыгрывается на площадях, актеров просто могут закидать гнилыми фруктами, если они сделают ошибку в жестах, тексте, интонациях. Здесь и лежит разгадка отношения китайцев к процессу познания. Человек сверяет себя не с божеством, даже не с учителем, а с идеалом прошлого, и ровно настолько, насколько он соответствует идеалу прошлого, ему и открывается истина.

В Китае, начиная с XII века, издавались энциклопедии рисунков. Знаменитые китайские пейзажи (монохромная живопись: вода, горы, лодки...) — создавались так: были прописи 18-ти классических видов горы, 20-ти классических видов горного потока, 10-ти изображений летящей птички и т.д. Художник вставлял нужный канон в белый фон и получал новое произведение. Китайский художник никогда не пишет с натуры, натура никого не интересует. Рисуют традицию, а не действительность, и это — единственный критерий самопознания. Художнику важно, насколько он соответствует канону прошлого.

Китайский эстет должен был иметь четыре драгоценности: кисть, тушечницу, бумагу и кубик туши, который растирался. В идеале, в любой момент, поддавшись озарению, художник должен вскочить, нарисовать одним движением прекрасный иероглиф, картину и сразу израсходовав все свои силы, упасть и заснуть. В реальности происходит все по-другому. Одна кисть изготавливается не менее двух лет, подбирается по волоску от священных белок, которые обитают в определенных горах, с других священных гор берется камень для блюдечка для растирания туши, хорошая тушь готовится не менее трех лет, бумага изготавливается только в одном месте Китая, на берегу священного озера, и все стоит очень дорого. Все эти вещи ставят в специальное место и никогда не используют, потому что это слишком дорого (опять-таки китайская традиция — зачем использовать, если это само по себе уже ценно?). Когда все предметы собраны, — акт творчества состоялся, художник очистился. Это парадокс, что страна,

где так силен канон, не имеет религиозного канона. Сознание современного китайца, будь он светским или религиозным человеком, — мифологическое, архаическое, хотя одето в современные одежды.

В даосизме нет триады, хотя есть магическая тройка. Можно приписать Дао божественные функции Творца, поскольку оно все создает. На самом деле никто не знает, как Дао творит мир и не говорят о Дао как творце мира. Просто инь и ян совокупляются и рождается мир, это первичное соединение двух начал постоянно повторяется и появляются люди.

На гностическое понимание, пусть отдаленно, похоже буддийское понятие праджня, правда не в индийском буддизме, а в китайском (дже). Это случай, когда человек не верит в Будду, поскольку Будда есть внутри него, можно даже не знать о Будде историческом, но путем определенных упражнений и практик проявить в себе то знание, которое, с одной стороны, есть внутреннее, с другой стороны, дано изначально и присутствует во внешнем мире. В момент высшего откровения человек объединяет оба знания и происходит Просветление: знание о мире, которое позволяет стать Буддой. Здесь гностическое начало доведено до предела.

Западная традиция резко противостоит тому, что человек может стать богом. Человек может бесконечно приближаться к этому состоянию, но не становится им действительно, а в Китае человек становится Буддой. Он получает то же самое знание, которым обладал Будда.

Содержание

От редакции	3
<i>Евгения СМАГИНА</i> БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ИСТОКИ ГНОСТИЦИЗМА	4
<i>Священник ГЕОРГИЙ ЧИСТЯКОВ</i> КОММЕНТАРИЙ К ДОКЛАДУ ЕВГЕНИИ СМАГИНОЙ	11
<i>Роман СВЕТЛОВ</i> ИДЕЯ «ДРУГОГО» В ГНОЗИСЕ	17
<i>Борис ФАЛИКОВ</i> ГНОСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В НОВЫХ РЕЛИГИЯХ	22
<i>Антонина ДОБРЯКОВА</i> ЗМЕЯ КАК СИМВОЛ В МИФОЛОГИЯХ И РЕЛИГИЯХ МИРА	28
<i>Евгений ЛАЗАРЕВ</i> К ВОПРОСУ О ПОЛЯРНОЙ СИМВОЛИКЕ В ЛАТИНСКОЙ АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	40
<i>Лариса ТАНАНАЕВА</i> ОБ ОДНОМ ИЗ ВАРИАНТОВ ИКОНОГРАФИИ НОВОЗАВЕТНОЙ ТРОИЦЫ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ И ЕВРОПЕ	55
<i>Татьяна АНТИПОВА</i> ГНОСТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ	72
<i>Алексей РАХМАНИН</i> ДРЕВНЕРУССКИЙ «ДУАЛИЗМ» В СВЕТЕ РОДОПОЧИТАНИЯ	79
<i>Глеб СОБОЛЕВ</i> СОЛНЦЕ И ЗВЕЗДЫ В АРХИТЕКТУРЕ КЕНОЗЕРА	93

Андрей КУНАРЕВ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИМЕНИ ГЕРОЯ РОМАНА

«ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ» 100

Павел ГРОХОВСКИЙ

БУДДИЗМ И ГНОЗИС 112

Алексей МАСЛОВ

КИТАЙ КАК ГНОСТИЧЕСКАЯ ФАНТАЗИЯ 119

ЗАО Издательство «Рудоминно»
109189 Москва, ул. Николоямская, 1

Подписано в печать 28.03.02. Тираж 500 экз.
Заказ № 96