Россия и Гнозис

Материалы конференции

Москва. ВГБИЛ
22–23 апреля 2002 года

ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И. РУДОМИНО

Россия и Гнозис

Материалы конференции

Москва. ВГБИЛ
22–23 апреля 2002 года

Издательство «Рудомино»
Москва, 2003

Под редакцией
Т.Б. Всехсвятской

ISBN 5 7380 0194-X

© Всероссийская государственная
библиотека иностранной литературы
им М.И. Рудомино, 2003.

Содержание

5 *От редакции*

7 **Отец Георгий Чистяков**
РЕЛИГИОЗНОСТЬ СЕГОДНЯ И ЗАВТРА

14 **Евгения Смагина**
ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОЗДНЕАНТИЧНЫХ МАГИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

19 **Алексей Каменских**
ОБ ОДНОМ ИЗ ИСТОЧНИКОВ СОФИОЛОГИИ ВАЛЕНТИНА

24 **Татьяна Долнинна**
АЛХИМИЯ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

33 **Евгений Лазарев**
ПОЛЯРНЫЙ СИМВОЛИЗМ АЛХИМИЧЕСКОГО ТРАКТАТА «AURORA CONSURGENS»

41 **Игорь Святополк-Четвертынский**
ЗМЕЕБОРЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ В АВЕСТЕ, СРЕДНЕПЕРСИДСКИХ ТЕКСТАХ, ШАХНАМЕ, РИГ-ВЕДЕ, В ХЕТТСКОМ МИФЕ ОБ ИЛЛУЯНКЕ, В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ШУМЕРСКОМ МИФЕ LUGAL UD ME-LÁM-BI. РЕКОНСТРУКЦИЯ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЗМЕЕБОРЧЕСКОЙ МОДЕЛИ

63 **Сергей Борисов**
ВОСТОЧНЫЙ ГНОЗИС: СИСТЕМА САНКХЬЯ-ЙОГИ

74 **Каринэ Диланян**
БУДДИЙСКОЕ КОЛЕСО ЖИЗНИ И АСТРОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

77 **Ксения Пожарская**
ПОНЯТИЕ ДОМА КАК МИКРОКОСМА В ЯЗЫЧЕСКОМ МИРОПОНИМАНИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

98 **Глеб Соболев**
СОЛНЦЕ И ЗВЕЗДЫ В АРХИТЕКТУРЕ КЕНОЗЕРА

102 **Константин БУРМИСТРОВ**
КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА И ХРИСТИАНСКАЯ ДОГМАТИКА: ЕВРЕЙСКАЯ МИСТИКА В УЧЕНИИ РУССКИХ МАССОНОВ КОНЦА XVIII В.

114 **Роман СВЕТЛОВ**
«ТАЙНЫЙ ГРАД» И ИСТОРИЯ ИДЕИ «МИРОВОГО ГРАДА» – ОТ ВАВИЛОНА ДО ПЕТЕРБУРГА-«ЧЕТВЕРТОГО РИМА»

118 **Светлана БАРАНОВА**
ДАНТОВСКИЙ АСПЕКТ ОДЕССКОГО РИСУНКА А.С. ПУШКИНА

128 **Андрей КУНАРЕВ**
«КАКО ВЕРУЕШИ?» (М. ГОРЬКИЙ И ПРОБЛЕМА ВЕРЫ)

ОТ РЕДАКЦИИ

В сборник включены материалы Восьмой ежегодной научной конференции «Россия и Гнозис», которая состоялась 22-23 апреля 2002 года в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы.

Читатель найдет здесь анализ античного гностицизма и размышления о религиозности нашего времени, алхимические штудии, экскурс в гнозис Древнего Востока, славянское и иудейское гностическое присутствие в русской культуре и истории.

Мнение редакции может не совпадать с суждениями авторов сборника.

Священник Георгий ЧИСТЯКОВ
ВГБИЛ

Религиозность сегодня и завтра

Каково будущее религиозности? Сто лет тому назад казалось, что религия умирает. Н. Бердяев, С. Булгаков, Станислав Фюмэ, Жак Маритэн и многие другие писали свои прекрасные книги, но читали их только сами авторы и их ближайшие друзья. Среди верующих преобладали старые, консервативно настроенные и, как правило, мало образованные люди. Прошло еще 20 лет, папа Пий XI заперт при Муссолини в Ватикане, в Москве митрополит Сергий тоже заперт – только в Девкином переулке, где находилась тогда резиденция местоблюстителя. Оба – ученые, оба достойные и просвещенные иерархи, оба фактически под арестом, но к тому же и не значат ничего в глазах своей паствы, ибо всем было ясно, что они давно уже стали марионетками в руках фашистского и, соответственно, большевистского режимов.

И в то же самое время, в газовых камерах нацистских концлагерей и в ГУЛАГе за полярным кругом живут и умирают настоящие святые – Эдит Штайн, мать Мария, Максимилиан Кольбе и многие, многие другие. А сразу же после войны в жизнь религии приходят новые люди, следующее поколение – католики Жан Ванье, мать Тереза из Калькутты и Кароль Войтыла, лютеранин брат Рожэ из Тезе, православные Андрей Блум (будущий митрополит Антоний), Александр Мень и отец Александр Шмеман. Теперь тем из них, кто еще жив, от 80-ти лет и более. Но ведь в их время произошло настоящее чудо. Христианство (как западное, так и восточное) оказалось живым, и стало ясно, что в Бога верит и молодежь, и студенты, и ученые, и политики, как, например, Конрад Аденауэр.

Студентом я застал еще то время, когда в Москву под видом туриста приезжал о.Жак Лев, уже старый тогда французский доминиканец, священник-поэт, священник-рабочий, марсельский докер, интеллектуал и писатель, блестяще знавший на память Верлена, Бодлера и Маллармэ. То время, когда в своем фургончике путешествовала по России мать Магдалена, подруга и духовная сестра матери Терезы из Калькутты, а молодой еще о.Александр Мень, словно герой какой-то волшебной сказки, буквально летал по всему

Подмосковью со своим толстенным портфелем, крестя, проповедуя, причащая и исповедуя... Именно тогда молодой еще кардинал (или даже епископ) из Польши Кароль Войтыла произнес на II-м Ватиканском соборе свою знаменитую речь о том, что **veritá** возможна только там, где присутствует и не подвергается никакому нажиму **libertá**, и в общем, впервые в истории религии изнутри самой религии, а не со стороны ее критиков, как это было ранее, отстоял свободу совести для каждого человека в отдельности.

Так, христианство в течение 1-ой половины XX века пережило системный кризис и вышло из него с победой. Церковь, которая была до этого партнером, союзником, а то и элементом государства и опорой для крайних консерваторов, стала частью общества, вышла из-под государственного контроля и отказалась от партнерства с властью, чтобы стать партнером и элементом гражданского общества. Закончилось время «конкордата» (в переносном широком смысле этого слова) с властью, наступило время соработы с обществом. В Париже, Лондоне и Нью-Йорке это в полной мере коснулось и Православия, а не только христиан Запада. В религии перестает главную роль играть **belonging**, то есть принадлежность к тому или иному исповеданию, главным становится **believing**, личная вера, личное исповедание каждого. Религия перестает быть достоянием той или иной нации, той или иной страны, но только людей, что свободно ее исповедуют по той причине, что просто верят.

Разумеется, это ни в коей мере не коснулось Восточной Европы и России, где религия была просто задавлена, уничтожена и запрещена. Однако сейчас и Россия вплотную соприкоснулась с этими проблемами. Не случайно сегодня в нашей Церкви звучат антикатолические голоса. Это связано с тем, что свобода выбора веры реально в России уже утвердилась, и, резко выступая против нее, православная публицистика пытается вернуть вчерашний день, что уже невозможно.

Церковные структуры предпочитают сегодня заключать как можно больше разного рода соглашений о совместной деятельности с государственными структурами (министерствами, ведомствами, региональными администрациями и т.д.), и при этом почти не замечают общественных объединений, которые в недалеком прошлом (в начале перестройки) были готовы сотрудничать с религиозными кругами — теперь это, увы, в прошлом.

Сегодня принято считать, что католики и православные не могут уживаться на одной территории, однако сама практика жизни опровергает это утверждение. Это видно на примере Белоруссии, где достаточно велик, по сравнению с Россией, процент католиков в православной среде.

Те изменения, что произошли с обществом за последние 10 лет, неминуемо коснутся и сферы религии, но здесь России предстоит непростая задача. Тот кризис христианства (что уже начал переживаться Россией в начале XX века, но затем был остановлен революционной катастрофой и той

смертельной опасностью, что нависла над каждым верующим), кризис, который был уже пережит Западом в эпоху Эдит Штайн и Жана Ванье, который касался отношений между церковью и государством, у нас в России только начинается.

С другой стороны, к России уже вплотную приблизился и тот новый кризис, к которому западное христианство подходит именно в наши дни. Этот кризис, скорее всего, придется назвать гендерным. Речь идет о месте и религии женщин, мирян и самого духовенства как особого слоя, находящегося над верующими, при том, что, скажем, у католиков миряне уже в ходе II го Ватиканского собора получили огромные возможности в деле апостолата мирян, участия женщин в богослужении и т.д.

В классической схеме:

Клирики	*Миряне*
учат	учатся
наставляют	внимают наставлениям
пасут	являются овцами
совершают богослужения	присутствуют при богослужении

Эта схема уже перестала работать. И миряне, в целом, и женщины, в частности, играют в церкви все более важную роль и в качестве богословов (В.Н. Лосский, О. Клеман, Х. Яннарас), и как общественные деятели, и в богослужении, священник же, наоборот, образно говоря, снимает сутану и садится на скамью с прихожанами, из отца превращается в брата, то есть со своей стороны делает какие-то шаги, которые бы привели к стиранию граней или преодолению дистанции между клиром и миром. Женщинам в целом ряде протестантских исповеданий уже предоставлено право быть священнослужителями, вплотную приблизились к этому и католики. Проблема существует, и не случайно митрополит Антоний (Блум) на вопрос о том, достойны ли женщины быть священниками, сам ответил вопросом: а мужчины что, достойны?

Для католиков этот кризис перейдет в явную его фазу с уходом Иоанна Павла II, что же касается самого Папы, то сегодня он уже не воспринимается миром как главный из католиков, но совсем по-другому – как один из духовных лидеров человечества (наравне с Далай-Ламой, матерью Терезой из Калькутты и т.д.). И как к мнению Далай-Ламы прислушиваются не только буддисты, так и с тем, что говорит Кароль Войтыла считаются не только католики.

Разумеется, сейчас еще просто невозможно говорить об итогах этого нового (гендерного) кризиса христианства. Ясно, однако, что сегодня вера складывается из трех компонентов – личного, конфессионального (или национального) и, наконец, общечеловеческого. Заметно и то, что верующий,

если в его вере силен первый, личный компонент, открыт и для третьего, общечеловеческого. Но если преобладающим в вере оказывается второй, конфессиональный или национальный компоненты, то человек оказывается закрытым и для личной веры, и для общечеловеческого начала. Иными словами, среди верующих людей происходит своего рода размежевание.

Одни избирают закрытый путь к Богу – конфессиональный или национальный, Бог в этом случае в какой-то момент перестает быть приоритетом в вере, на его место становится конфессия или национальность. Тогда религия превращается в конфессиональную или национальную идею. *Другие* выбирают путь личной веры, личного опыта встречи с Богом. На этом пути, наоборот, ослабевает конфессиональное или национальное начало и вера становится надконфессиональной: в этом случае в личном религиозном пути человека мало-помалу стирается конфессиональное. Именно такими верующими были индуист Ганди и католик Томас Мертон. Вера таких людей вызывает протест и достаточно сильное неприятие со стороны конфессионально определившихся. К слову сказать, открытое другим исповеданиям в христианстве, и даже другим религиям, православие отца Александра Меня вызывает резкое неприятие тех, кто считает себя ревнителями православия как самодовлеющей конфессии.

Есть такие «ревнители» и среди католиков, особенно среди неофитов, молодых людей, определяющих свое католичество через два «не»: мы – не православные и не протестанты. Есть они и среди мусульман. Мне, как православному, проще всего говорить об этом феномене на примере православия. Здесь закрытость по отношению к другим исповеданиям ведет и к закрытости по отношению к Богу. Дело доходит до того, что такой «ревнитель» начинает искать «неправославное» и в текстах известных духовных писателей и даже святых: Димитрий Ростовский оказывается тайным католиком, Тихон Задонский – протестантом, а Филарет (Дроздов) – масоном. Но опасен этот путь не только в силу того, что он ведет к поискам врагов, но и тем, что он приводит к законничеству, к формализму в молитве и аскетической жизни, к тому, что человек перестает молиться, а начинает вычитывать правило, начинает искать не Бога, но правильного пути. К сожалению, такая форма веры присутствует в каждом исповедании, только где-то ее удельный вес больше, где-то – меньше; кризис христианства приведет, скорее всего, к ее полной маргинализации.

Сегодня ослабевает роль религии как чудесного лекарства, когда священник все же остается, хотя бы немного, колдуном или шаманом, ослабевает и ее роль как системы взглядов, которая объясняет все, что происходит вокруг нас, но зато резко усиливается значимость того смысла, что вкладывал в религию Барух Спиноза, когда говорил, что исповедание заключается в том, что человек подчиняется в чем-то воле Бога или же принимает путь, по которому зовет идти его Бог.

Теперь человек уже не будет пытаться объяснить все при помощи Бога, Библии, святоотеческих к ней комментариев и богословия своей конфессии. Он признает, что в мире действуют определенные законы (физические, биологические и т.д.). Именно о вере в этом смысле говорил М.Мендельсон. Когда Мендельсону, – по свидетельству Гегеля, – предложили перейти в христианство, он ответил, что его религия не предписывает ему веру в вечные истины, а требует только соблюдения определенных законов, определенных правил поведения и ритуалов, и что он видит преимущество еврейской религии в том, что она не предлагает вечных истин, ибо для обнаружения их достаточно разума; позитивные предписания установлены от Бога, а вечные истины – это законы природы, математические истины и так далее.

Религия окончательно перестает быть мировоззрением, но приобретает новую интенсивность – как личная связь между человеком и Богом. Уходят в прошлое и постепенно вытесняются из религии разнообразные священнодействия и обряды, но новое значение приобретает евхаристия, евхаристическая встреча между человеком и Богом, являющим нам себя через служение Иисуса и через звучание Слова Божьего. Теперь значительно меньше места в религии занимает богослужение, но несравнимо больше становится значимость личного: размышлений и молитвы.

Вероятно, имеет смысл говорить о новом мистицизме и, прежде всего, о молитве, которая *полностью* перестает быть молением о том, чтобы, как говорил И.С. Тургенев, «дважды два не было четыре», но становится актом особого погружения в Бога, встречи с Ним и переживания удивительного чувства единства с Богом, с вселенной и с человечеством.

В «Диалектике мифа» (за которую ее автор попал на Беломорканал, где окончательно потерял зрение) А.Ф. Лосев говорит о Боге, что «беседа с Ним возможна только в молитве». «Общение с Богом, – продолжает Лосев, – в смысле познания Его, возможно только в молитве. Только молитвенно можно восходить к Богу, и немолящийся не знает Бога». Блестящий стилист, он в этом месте не случайно трижды повторяет слово «только». Такая молитва перестает быть прошением, основанном на принципе «Бог егда восхощет, изменяется естества чин», но становится актом погружения в неизмеримые глубины милости Божьей и слияния моей или – шире – нашей воли с Его волею по принципу «да будет воля Твоя».

Бог больше не воспринимается как «Царь вселенной» или Rex Coelestis, но полностью превращается в то «Ты», к которому обращаюсь я в моей молитве. Об этом говорит и о. Сергий Булгаков в книге «Свет невечерний». «Вне личного опыта, вне личных отношений с Богом, вне личного опыта встречи с Ним в ЕСИ, ставить вопрос о Боге – невозможно». И далее: «Громовый факт молитвы – как христианской, так и во всех религиях, – должен быть, наконец, понят и оценен в философском своем значении».

Коль скоро вне молитвенного общения с Богом нет возможности и рассуждать о Нем, это означает, что выстроить рациональную философскую картину мира, в которой Бог занимал бы какое-то место, также не представляется возможным. Невозможно и спорить о том, что означают слова Символа веры о том, Бог «всемогущ» (omnipotens) и является Вседержителем (Пантократор). Можно лишь говорить о том, что Бог всемогущ в отношении меня и моего жизненного пути. Бог – всемогущ преобразить «мрачное и грязное мое естество» и полностью вернуть мне мое незамутненное ничем и подлинное мое «я».

Всемогущ ли Бог в отношении кого-то или чего-то другого?

Само слово omnipotens взято из «Энеиды» Вергилия, где оно относится к Юпитеру. В Ветхом Завете об этом говорится всего лишь трижды: один раз о Сарре, причем, не прямо, а описательно словами «есть ли что трудное для Господа» (Быт. 18: 14) и два раза в молитвах (пророка Иеремии и Иова). В Новом Завете – один раз, в притче о богатом юноше в Евангелии от Марка: «Все возможно Богу» (10: 27). Поэтому есть все основания утверждать, что в Библии Бог – силен, Он – Бог воинств и т.д.

Что же касается Его всемогущества – это вопрос открытый. Вопрос о всемогуществе Бога – не в вопросе о Его отношениях с человеческим «я», но в каком-то глобальном смысле, когда речь идет о том, почему Бог допустил то или иное зло, – не имеет прямого ответа. Можно только сказать: «я верю в Бога не по причине того, что он кого-то спас или исцелил, но вопреки тому, что вокруг происходят несчастья и жизнь полна беды». Я верю, хотя делать это абсурдно; как замечено еще Тертуллианом, верю, ибо Бог сам открылся мне в моей молитве.

В Послании к Римлянам у апостола Павла есть место (4: 19), где говорится о том, что Авраам не изнемогши в вере, «не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело и утроба Саррина в омертвении», но пребыл тверд в вере. Так читается это место в византийских рукописях, а следовательно, и в русском переводе. Получается, что Авраам не подумал о том, что они с Саррой уже старики, но просто и наивно поверил Богу. Однако, если взять ранние рукописи Нового Завета, из них мы с легкостью узнаем, что частица «не» перед словом «помышлял» прибавлена поздним переписчиком. В оригинале ее не было и таким образом речь шла о том, что Авраам прекрасно знал, что они с Саррой уже не могут стать родителями, но, вопреки этому знанию, поверил Богу и так стал отцом Исаака.

Таким образом, апостол Павел говорит, что вера – это не удел легковерных людей, которые готовы поверить чему угодно. Вера – это подвиг, ибо веришь всегда вопреки обстоятельствам, однако же для человека средневекового, какими и были переписчики Нового Завета в Византии, гораздо проще было просто верить, не задумываясь над тем, во что я верю. С этим ти-

ном веры в условиях кризиса христианства человечество где-то уже расталось, где-то (как у нас в России) расстается сейчас.

Современный человек, с его упорством роденовского «Мыслителя», подобно Фоме, не хочет верить рассказам других. Его вера – не легковерие, используя образ из Горация, иудея Апеллы, но выношенная в глубинах своего «я» подлинная вера, как постоянно напоминает митрополит Антоний, основывается на нашей личной встрече с Богом, на опыте личной молитвы, в которой встречаешься с Богом лицом к лицу и прямо обращаешься к Нему на «Ты».

Евгения СМАГИНА
Институт Востоковедения РАН

Гностические мотивы в позднеантичных магических текстах

При чтении магических текстов на греческом и коптском языках первых веков христианства (II–V вв.), в частности, из Египта, возникают некоторые параллели и наблюдения, которыми хотелось бы сегодня поделиться.

В грекоязычных текстах можно четко различить христианские, в которых призываются Святая Троица, святые, ангелы, и синкретические, где в заклинаниях упоминаются и имена ангелов, встречаются и египетские, и ветхозаветные иудейские мотивы (вспомним, что в Александрии два из пяти районов города были иудейские и еврейская община была очень сильна), а также вульгаризированные мотивы античной философии. Есть в них и сильно видоизмененные, прошедшие через эллинистический синкретизм, месопотамские и иранские влияния, есть и большой материал, который можно отнести к устным легендам, возникшим на ветхозаветной почве.

Время, когда философствовали на площадях и проповедовали с крыш, когда философия в упрощенной форме бытовала в народе и смешивалась с низовыми народными верованиями, миновало. Как в магических текстах, так и гностических, хотя и в разных формах, бытовали эти преобразованные философские представления. Дело в том, что, как гностическая мифология, так и «легендарная часть» Талмуда и мидрашей, в некотором смысле, принадлежат к одному и тому же типу – она вторична. Иначе говоря, это не мифология, идущая от какой-то более древней мифологии (может быть, довербальной), от обряда, культа, но от экзегезы текста, от его интерпретаций, даже иногда от литературной метафоры. Бывают такие случаи, когда в мифологему, в легенду превращается то, что можно назвать метафорой.

Гностические мифы принадлежат не только к этому типу легенд, но довольно часто имеют единое с ними происхождение. Вспомним, что ранняя христианская библейская экзегеза обнаруживает поразительные черты сходства с экзегезой раннеиудейской. Причем такие параллели не могут быть результатом одновременного развития совершенно чужих друг другу линий.

Как справедливо заметил исследователь александрийского христианства А.Л. Хосроев, магические тексты – примеры самого чистого синкретизма. То, что исповедует сам адепт, не имеет большого значения, поскольку заклинания должны быть универсальными и иметь чисто практическую цель, они должны действовать, должны нравиться. Кстати, коптские заклинания то ли имеют более позднее происхождение, то ли они бытовали не в греко-язычных кругах Александрии, а в египто-язычной среде. Между копто- и греко-язычной средами было некое противостояние и даже антогонизм.

В магических текстах виден сильный гностический элемент. С одной стороны, встречаются фрагменты гностической космогонии, с другой – разнообразная магическая аномастика. Мы видим те же вереницы и цепочки имен, которые используют и гностики. Если имя ангела или демона является общим для тех или иных конфессий, то группа имен, расположенных в определенном порядке, – это уже показатель прямого заимствования из одного круга представлений – в другой, например, из представлений гностиков в представления пользователей магического текста.

Этот элемент есть в коптском тексте, который называется «Гностический трактат Росси», где призывается ангел Гавриил и при этом используются различные имена, мифологемы и представления, понятия и названия стихий, по ходу дела рассказывается, как эти стихии между собой соотносятся. Призывается и такой гностический персонаж, как Дева Света, которая служит женской ипостасью верховного божества.

Каковы же пути заимствований? Есть два варианта – от магии к гностикам и наоборот. Обвинение в черной магии и свальном грехе – два дежурных обвинения в спорах между представителями разных школ. И в гностических текстах, и в текстах, которые сопровождали обряды, мы видим некие магические эпиклезы, варварские имена (взятые из других языков и осмысленные как имена демонов и божеств).

Как же гностики оперируют этими именами и эпиклезами? В библиотеке Наг-Хаммади есть текст, который начинается с космогонических построений, а кончается песнопениями, сопровождающими обряд крещения, есть там и эпиклезы, и элемент глоссолалии, выпевания рядов гласных.

Каковы же отличия магии от религии? Главное то, что адепт религии просит, а мист повелевает, приказывает, пользуясь силой божеств, часто во имя единого бога или высших сил. Здесь тоже есть типично гностическая черта: такие имена, как Саваоф, Адонаи и эллинистическая огласовка тетраграммы, неизреченного имени иудейского бога «Иао» употребляются у гностиков как имена нестарших божеств (или низших проявлений божества). Но при всей идентичности имен, характер их применения резко отличается. В гностических текстах мист никем не повелевает, а просит. Кстати, и призывы ангелов и архангелов имеют характер молитвы, но ни в коем случае не магический характер вызова и повеления.

Одно из главных отличий магии и религии заключается и в том, что магия не этична, стоит вне этики. Маг должен грамотно провести все операции, прочитать все тексты, исполнить обряд и призываемые им силы явятся. В этом отношении гностики – адепты религии, а не магии. У верующих гностических школ этические представления в определенных отношениях были более строгими, чем у ортодоксальных христиан, так в этике пола представления гностиков были чрезвычайно жесткие.

В гностических текстах заимствования имен собственных могли происходить из каких-то низовых магических представлений. В первоначальную эпоху, когда еще не все признавали новозаветный канон как таковой, и ветхозаветный канон вообще (гностики считали Бога исторических книг Ветхого Завета низшим по отношению к трансцендентному Богу), бытовали низовые поверья, имена демонов и ангелов.

Какую роль играли фрагменты гностической космогонии и космологии, которые являлись составляющей частью в текстах гностиков и элементом магических эпиклез в заклинаниях? Вероятнее всего, в магические заклинания они попали из гностических текстов, а не наоборот. У гностиков они присутствуют как элемент внутренне логичный в теогонической системе. В заклинаниях же – как вырванные из контекста. С другой стороны, мог быть и общий источник у заклинателей и гностиков. Это, во-первых, обширная литература откровений, апокалипсисы. Можно сказать, что для для раннехристианских школ, которые не признавали ветхозаветную космогонию, роль мифологии о происхождении земного и небесного играли апокалипсисы. Это книги Еноха, созданные в разные эпохи и дошедшие до нас на разных языках, но имеющие в своей основе что-то общее.

В названном нами ранее тексте есть упоминание о реке, которая течет из-под Престола Господа и разворачивается широкая картина ангельских иерархий, сил, которые служат перед Престолом; это напоминает видения из книг Еноха.

Нельзя не отметить, что в конечном счете первоистоки и многих гностических мифологем, и апокалипсисов, и магических представлений, можно найти в раннеиудейской талмудической экзегезе библейских книг. Самые фантастические выводы могут проистекать из самой что ни на есть буквальной экзегезы Писания. Например, гностические божества довольно часто андрогинны, у божеств в гностицизме вообще нет пола. Правда, небесный аналог пола есть – пары сизигии (супружества), где соединены мужское и женское божества. Есть и муже-женские божества, имеющие высшие качества и стоящие ближе всего к божеству верховному. В канонизированной системе гностического типа, в манихействе, есть божество Первочеловек, которое происходит, очевидно, из образа Адама до грехопадения.

Некоторые экзегеты имеют в виду платоновский миф («Пир») и говорят о том, что Господь создал Адама андрогином, ибо сказано: «мужчи-

ну и женщину сотворил их». Были разные мнения на этот счет, ведь Талмуд и мидраши – это непрерывные споры нескольких оппонентов, нескончаемая дискуссия.

Что касается космогонических представлений, тут немалую роль играла эллинистическая философия, которая влияла и на иудейскую экзегезу. Можно видеть следы этого на текстовом уровне, проследив за количеством греческих заимствований в том или ином талмудическом тексте.

То, что мы считаем следами влияния вульгаризированной эллинистической философии в гностицизме и некие магические представления, также могут, в конечном счете, восходить к талмудической экзегезе. Например, в эпиклезах ангелов фигурируют не только ангелы (Михаил, Гавриил, Рафаил) библейского канона и апокрифов, но и различные ангелогизированные ветхозаветные персонажи (патриархи Иаков, Авраам, пророки с окончанием имен на теофорный элемент «л»). То же самое мы видим у гностиков. В тетраде ангелов, помимо ангела Гавриила, вполне канонического персонажа, присутствует и ангел Гамалиил. Это характерно и для гностических, и для магических текстов.

Между прочим, в гностической космогонии, которая в той или иной форме включена во множество книг коптской гностической библиотеки, есть додекада низших божеств и демонов, которые владеют нижними ярусами мира. Гностики различали духовные небеса, отделенные некой непроницаемой завесой, и небеса, на которых есть солнце, луна и звезды – материальные небеса. Среди 12-ти властителей телесного мира фигурируют Каин, Авель и другие потомки Адама.

В Талмуде и мидрашах упоминаются некие миним, еретики, с которыми дискутируют талмудические авторитеты. Есть тенденция отождествлять миним с христианами, но глядя на тексты и возможные предполагаемые возражения, которые миним могли бы выдвинуть в споре с талмудистами, мы видим, что это были кто-то вроде гностиков, гностических христиан. Они постоянно произносят тезисы о множественности творцов и о том, что творцы мира – нечто вторичное по отношению к Верховному божеству. Упоминаются высказывания миним о том, что «Гавриил растянул небо на восток, Михаил – на запад…», и таким образом появилась небесная твердь.

В связи с магическими параллелями возникает еще один вопрос: что собой представляли воззрения гностиков? Если это некие легендарные представления, то распространены они были в широких христианских кругах или исключительно в замкнутых сектах? Ведь в магических текстах используются некие имена, мифологемы, которые должны иметь вид эзотерических. Но были ли они таковыми на самом деле? На примере того, что мы видим сегодня в так называемой магической практике, можно предположить, что за эзотерическими и принадлежащими к узким кругам понятия-

ми скрываются вульгаризированные, общедоступные, которым только при дается эзотерический вид.

Можно сделать вывод, что гностические легенды были достаточно распространены в раннехристианских кругах, поскольку во всякой религии в какие-то моменты возникает потребность в подобных представлениях. Надо думать, что многие гностические элементы бытовали в широких христианских кругах как некие легендарные понятия, которые настоящие богословы чаще всего не принимали всерьез.

Алексей КАМЕНСКИХ
Пермский государственный технический университет

Об одном из источников софиологии Валентина

Не нужно доказывать, сколь важное место занимает образ Софии в культуре последних полутора столетий: нашедший единое философско-поэтическое выражение в трудах В.С. Соловьева, он оказался в центре духовных исканий русской культуры Серебряного века, привлекая внимание и философов (С.Н. Булгаков, П.А.Флоренский, Л.П. Карсавин, ранний Лосев и др.), и поэтов (Вяч. Иванов, А. Блок, А. Белый, Н. Клюев и др.); из западных мыслителей здесь следует назвать К.-Г. Юнга, замечательного французского ученого и мистика П.Т. де Шардена[1], современных немецких философов и теологов Томаса Шипфлингера и М. Френча и мн. др.

При этом заметим, что для большинства богословов, философов и поэтов, в трудах которых так или иначе звучит тема Софии, характерно обращение к иной культурной ситуации и иной эпохе – к софийным умозрениям поздней античности, среди которых особое место занимала софиология раннехристианского гностика Валентина (ок. 160 г.) и его последователей. Таким образом, достаточно актуальным становится вопрос об источниках валентинианской софиологии и о ее месте в мировой религиозно-философской традиции. Один из источников образа валентинианской Софии мы и постараемся сейчас рассмотреть. Впрочем, прежде позвольте сделать несколько общих замечаний о софийных представлениях в валентинианстве.

Многообразие гностических систем, представители которых называли себя учениками Валентина, и связанное с этим многообразие интерпретаций образа Софии заставляет исследователей говорить о разных типах валентинианства (монистическом философском и значительно более мифологизированном дуалистическом). В очень обобщенном виде представления

[1] См. его «Гимн Вечной Женственности» и отрывок из эссе о Мировой Душе в кн.: Шипфлингер Т. София – Мария: целостный образ творения. М., 1997. С. 259–263.

валентиниан о Софии можно выразить так: София, одна из сущностей божественной природы, в результате своевольного, дерзкого устремления к познанию безмерных глубин высшего божества или к самостоятельному творению мира теряет связь со своим божественным источником, погружается в неведение и страдание, которые, объективируясь и получая самостоятельное существование, образуют вещественное тело нашего мира.

В числе вероятных источников и параллелей подобного воззрения на роль Софии в космогоническом процессе назывались, во-первых, более древняя (т.н. «сефианская») гностическая традиция (Елена-Эннойя Симона Волхва, София «Апокрифа Иоанна» и т.д.), во-вторых, библейская литература Премудрости и раввинистические умозрения о Шехине как женском аспекте Яхве[2]. Отмечалась (в-третьих) связь этого воззрения с современной эллинистической философией: так, в учении Нумения, пифагорейца II в., «Третий бог» (аналог мировой Души платоников) при создании космоса так же, как и София валентиниан, подвергается опасности самоотчуждения и пленения материей и избегает ее лишь благодаря неразрывной связи со «Вторым богом» (аналогом неоплатонического Нуса, мирового Ума)[3]; также и у Плотина (в Эн. III 8, 4, 1–14) описывается процесс *космогонической объективации,* в целом сходный с тем, что мы видим в валентинианских текстах. Однако, если в неоплатонизме мировая Душа вечно пребывает в безмолвном и спокойном созерцании своего истока-Ума, также безмолвно и спокойно порождая вечный и в целом прекрасный плод этого созерцания – чувственный космос, то в валентинианстве, где акцентируется именно разрыв Софии с ее вышним истоком, София мучительно пытается вспомнить мелькнувший ей отблеск горнего мира, плачет, рвется, стенает и в этих стенаниях – порождает мир, сама того не желая. Наконец (в-четвертых), подлинные фрагменты самого Валентина, сохраненные Климентом Александрийским, а также произведения, в отношении которых можно предполагать его авторство («Евангелие истины»), свидетельствуют о бесспорном христианском влиянии на становление учения о Софии в валентинианстве.

Однако хотелось бы обратить внимание на весьма интересный текст, не имеющий очевидных параллелей и аналогов в религиозно-философской литературе поздней античности. Текст этот содержится в первой книге «Обличения и опровержения лжеименного знания» Иринея Лионского (I.4.1–2): София-Ахамот – страстное помышление горней Софии, отринутое от нее в небытийную бездну, но по милости Христа получившее самостоятельное личностное существование, томится и страдает в неведении и пустоте, по-

[2] См.: Good D.J. Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature. Atlanta, 1987. P. 8-10.

См.. Aland B. Gnosis und Philosophie // International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 47.

рождая в смене обуревающих ее страстей видимый космос, причем так, что сами ее аффекты, объективируясь, дают начало той или иной мировой стихии. Так, страх, печаль и недоумение превращаются в телесные стихии мира, от ее слез происходит всякая влажная сущность; от радостного смеха при воспоминании о свете Христовом, давшем ей бытие, во вселенной является свет, от страстного устремления ко Христу появляется всякая душа как мира, так и самого Демиурга.

Ириней, а вслед за ним и Тертуллиану, этот текст представлялся образцом гностической мифостроительной фантазии; вероятно, сходного мнения о нем были бы и современные им иудеи и эллины. Однако, действительно ли этот миф возник на пустом месте? Опыт общения с источниками показывает, что, как правило, гностические авторы при построении собственных систем использовали, и подчас весьма искусно, уже существующий образный и концептуальный материал различных традиций.

В нашем случае чрезвычайно близкий аналог космогонии данного текста мы обнаруживаем в древних памятниках религиозно-философской мысли – в древней индоевропейской мифологеме *космогонической жертвы*, где процесс творения мира описывается как жертвоприношение Первочеловека, – *Пуруши* Ригведы[4] и Упанишад[5], *Гайомарта* иранского трактата «Бундахишн», *Имира* древнескандинавских текстов и т.д., – при котором его плоть (или кости) становится землею (камнями), голова – небом, кровь – водой, кожа (волосы) – растениями, дыхание – ветром, глаза – светом (солнцем) и т.д.

Известны также тексты, например Айтарея-упанишада (I, гл. 1–2) или древнерусская «Голубиная книга», где процесс творения мира из тела первочеловека (или Бога, наделенного антропоморфными чертами) слит в единый двухчастный цикл с процессом творения человека из всех стихий мироздания[6]; в этом двоякоутверждаемом тождестве макро- и микрокосма нашло свое выражение представление о теснейшем родстве человека и мироздания[7]; в основании мира лежит архетипический образ человека; чело-

---

[4] См. Гимн Пуруше (X.90), а также ряд других космогонических текстов десятой мандалы Ригведы.

[5] См., например, Айтарея упанишада (I. 1–2), Брихадараньяка упанишада (раздел Мадху, I.1.1; 2.3; 3.1 – 17) и др.

[6] Ср. также средневековые русские апокрифы о творении Адама «ото осьми частей»: «отъ земли – тело, отъ камени – кости, отъ моря – кровь, отъ солнца – очи, отъ облака – мысли, отъ света – светъ, отъ ветра – дыханіе, отъ огня – оттепла (теплота)» – см.: Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII вв. М., 1956.

[7] Здесь нелишне вспомнить представления о Матери-сырой-Земле, Гее, о погребении как возвращении в её живое лоно (что прослеживается по погребальным обрядам многих древних культур: погребальная подсыпка из красной охры, эмбриональное положение покойного).

век же в свою очередь является средоточием всех живых сил вселенной. Если угодно, здесь в своей древнейшей форме постулируется антропный принцип мироздания, провозглашаемый современной физикой.

Следы этой архаической мифологемы прослеживаются практически во всех индоевропейских (и соприкасавшихся с ними) традициях, они сохранились в заговорах, загадках, медицинских трактатах, древнейших натурфилософских системах (достаточно вспомнить учение Гераклита о космогоническом саморасточении огненного Логоса в череде последовательных умираний)[8]. В античной традиции мифологема космогонической жертвы в единстве со страстными мистериями Диониса получила к VI в. до н. э. орфическую обработку, о чем свидетельствуют тексты, сообщаемые Плутархом и Проклом: «Мудрые втайне разумеют под Аполлоном или Фебом – все как единый огонь. Превращение же (единой огненной субстанции) в духов и воду, и землю, и звезды, и роды растений, и животных, и распределение ее на отдельные части мирового состава рассматривают они как страсти и некий разрыв бога, именуя его в этом аспекте Дионисом Загреем и Никтелием и Исодетом, и уча об умираниях его и о возрождениях». (Плутарх. О «Е» в Дельфах, 9).

Прокл, иллюстрируя известное неоплатоническое положение об определении первоединым разноликой множественности идей, эманирующих из него (ср. Плотин, Эн. V.1,5), пишет: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве»[9].

О том, что представления о космогонической жертве Божией имели место и в раннем христианстве, свидетельствует Откр. 13:8, где Христос назван «Агнцем, закланным *от создания мира*» (заметим, что христологическая интерпретация темы космогонической жертвы была не чужда и гностическим текстам; ср. Евангелие от Филиппа 9, 12).

Из множества индийских, иранских, греческих, славянских, скандинавских текстов, в которых архетипический образ первочеловека носит безусловно мужские черты, выделяется небольшая группа, позволяющая предполагать существование «женского» варианта древней мифологемы. Пронзительно женственные интонации русской ритуальной песни, чудом дошедшей до наших дней в устной традиции Смоленского Поднепровья, удивительно сближаются с интонациями валентинианского отрывка:

Не ходи, братик мой, по крутому бережку,
Не сбивай, братик мой, белы камушки.

---

[8] Богатейший материал по теме собран в ст.: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов. – Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971. С. 9–62.

[9] Цит. по: Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб, 2000. С. 167.

Не лови, братик мой, белу рыбицу,
Ты не рви, братик мой, шелкову траву,
Ты не пей, братик мой, ключевую воду,
Не мути, братик мой, ты речную воду:

А крутой бережок – это грудь моя,
Белы камушки – это глазки мои,
Бела рыбица – это тело моё,
Шелкова трава – это волос мой,
Ключевая вода – это кровь моя,
А речная вода – это слёзки мои[10].

Об архаических источниках этой песни свидетельствует её чрезвычайная близость к тексту, содержащемуся в четвёртой руне «Калевалы» (гибель Айно)[11].

Итак, мы можем утверждать несомненность обращения гностического автора II в. к архаической мифологеме космогонической жертвы – мифологеме страдающего, разрываемого миром божества, причем сохраняются, во-первых, структура текста (от этой части вселенского человека происходит та мировая стихия, от этой – другая и т.д.), а во-вторых – страстной, жертвенный трагизм, столь характерный для гностической софиологии. Отметим в то же время, что в гностической интерпретации древняя мифологема получила новое содержание, подобно большинству традиций, которые синкретичный по самой своей природе гностицизм, вбирая в себя, «взламывал изнутри» (А.И.Сидоров). Принципиальным отличием валентинианского мифа о Софии от древней мифологии космогонической жертвы является *трагическая объективация*: если в архаических текстах мировое тело *есть* тело самого божества (точнее ,космос есть само божество в состоянии разорванности, расчлененности), то здесь космос – не более чем *знак абсолютной личности*, символ её страданий[12]. Так древний миф о космогонической жертве становится мифологически интерпретированным изображением трагедии личности[13].

---

[10] Песни Смоленского Поднепровья (из собрания фонограмм архива Пушкинского дома). Исп. О.В. Трушина (запись 1984 г.). Ленинградский завод грампластинок, 1986.

[11] То, что эти два текста восходят к общему источнику, столь же несомненно, сколь и удивительно: в обоих тонущая (утонувшая) девушка обращается с рядом ритуальных запретов к своим родичам (не пить воды, не ловить рыбу и т.д.); далее эти запреты объясняются тем, что вода – это кровь погибшей, рыбы – её тело, трава – волосы и т.д.

[12] «Материалом» мира оказываются здесь не части тела (кости, глаза, волосы и т.д.), но душевные аффекты Софии (печаль, страх, недоумение, радость и т.д.).

[13] Подробнее см.: Каменских А.А. Трагедия космогонической объективации в древнем гностицизме и в русской религиозной философии. – Религия в изменяющейся России. Материалы Российской научно-практической конференции. Т. 1. Пермь, 2002. С. 11–13.

Татьяна ДОЛИНИНА
Минский государственный университет

Алхимия как концептуальная модель гносеологической парадигмы

Пролегомены

Еще Фердинанд де Соссюр с уникальным провидением предсказал, что семиотика (или семиология) в некотором обозримом будущем может и непременно должна стать концептуальным ядром всякого социального и гуманитарного знания: как «наука, изучающая жизнь знаков в рамках жизни общества» [10, с. 54–55]. Промелькнула сотня лет и, может статься, современные гуманистические разыскания истины в поисках адекватной и не лишенной универсальности парадигмы *знания* (гнозиса) сумеют воплотить в осязаемую реальность столь любопытное пророчество.

В 1990 году Ю.М. Лотман, выступая перед аудиторией на открытии молодежной конференции в Тарту, высказал следующее: «Семиотика создает несемиотический мир. Напрасно думать, что мы окружены от природы не-семиотическим миром , и в нем покоится зерно семиотики. Мы действительно окружены не-семиотическим миром, но мы не видим его. Мы видим тот мир, который создаем – семиотический мир несемиотического мира. И как можно вырваться за пределы семиотики? Как это сделать? Ведь если нельзя вырваться, то и объекта нет! То, что – все, одновременно и ничего. Это вопросы, на которые мы сейчас не имеем ответа.» [5, с. 458]. В то же время, Ю.М. Лотманом была предпринята уникальная попытка выработки в некотором смысле революционной семиологической парадигмы, которая и могла, вероятно, появиться, только в эпоху нового гуманизма 2-ой половины XX в. (см. напр. [4]).

Традиционно в семиотике и в теории языка (т.е. семиологии лингвистического знака) в частности, ЗНАК рассматривается (или во всяком случае до недавнего времени рассматривался – при том что устои традиции остаются, как водится, нерушимы) как отражение некоего объекта действительности, и тем самым оказывается лишен собственной самодостаточной ценности.

«Но если символ – вещь, и то, что он символизирует, – тоже вещь, то ни о какой онтологии не может быть и речи, а без онтологии тоска берет за горло, ибо ч т о остается?» [9, с. 7]. В только что процитированной совместной работе «Символ и сознание» А.М. Пятигорский и М.К. Мамардашвили предприняли попытку прививки онтологизма в традиционную западную семиологическую парадигму, что явилось, по сути, пробным камнем в совместном освоении, или объединении, западной и восточной традиций философствования. В «онтологической интенции», сформулированной М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорским «символ «видится» <...> как такая странная Вещь, которая одним своим концом «выступает» в мире вещей, а другим – «утопает» в действительности сознания» [9, с. 24]. В собственной работе, «Стрела познания», М.К. Мамардашвили, в продолжение все той же линии онтологически обусловленной семиотики и семиозиса, сделал набросок такой гносеологической парадигмы, в которой ее собственный, исконный онтологизм был бы противопоставлен чрезмерной эпистемологичности парадигм существующих.

Предметом нашего кропотливого исследования стали тексты западной алхимии и, в более широком ключе, аллегорические произведения вообще, которые представляют из себя знаковые системы многоуровневой семантики, или, как мы их называем, неоднозначной семантики – неоднозначной настолько, что, кажется, здравый смысл готов, опуская руки, отступить перед их неисповедимой противоречивостью.

В построении нашей концепции мы отталкивались от подходов лотмановской (или, быть может, шире известной под более официальным названием, тартуско-московской) семиотической школы, согласно которым вся мифо-поэтическая образность любого проявления и факта культуры рассматривается как «вторичная знаковая система», при том что сам естественный язык является «первичной» знаковой (или кодирующей) системой. Все тропы, аллегории, метафоры, все что есть в смыслопорождающем творчестве человека выходящего за рамки однозначного, прагматичного прочтения, относится ко вторичной знаковой (кодирующей) системе.

В процессе исследования мы наткнулись на парадоксальный факт, даже на два парадоксальных факта. Первый заключается в том, что то, что именуется «вторичным» (и в этом тартуская школа, разумеется, ничем не повинна) в действительности дает более прямой, более непосредственный выход к глубинным смыслам, сокрытым в знаке и тексте, причем с завидной регулярностью. Из этого возникла первая исходная посылка, что метафора и миф обладает неким особым свойством, собственным имманентным качеством, благодаря которому она способна апеллировать к особо тонким структурам сознания, задействуя специфические когнитивные процессы, чуждые логике. Второе парадоксальное наблюдение состоит в том,

что нам так и не удалось найти ни одного факта культуры, допустим, скол угодно краткого текста, который бы возможно было свести к единственному смыслу и строго однозначному прагматическому прочтению. Соответственно второй исходной посылкой стало то, что миф, или метафора, присутствует везде[1]. Результатом исследования стала разработка концепции, в основных моментах изложенной ниже.

Семиотическая триада

Основу разрабатываемой концепции составляет семиотическая триада Эйдос Логос – Миф, графически представленная на Рис. 1, где Эйдос (в лосевском и платоновском понимании) – это имманентное качество, свойство и одновременно совокупная структура объекта как его внутренняя форма и смысл бытия, а его способ бытия – воплощаемость и воплощенность во множественных формах, структурированных в соответствии с этой внутренней формой. Это понятие так же тесно смыкается с юнгианским понятием архетипа, который инвариантен по отношению к различным формальным проявлениям символов, «способен к бесконечному развитию и дифференциации» [12, с. 28] и имеет исторические корни в понятии эйдос. Логос – это феноменологическое проявление Эйдоса, формальный знак, язык как система зафиксированных дискретных категорий; а Миф соответствует «вторичному лингвосемиотическому коду», налагаемому на фиксированный код языковой (в данном случае вне хронологической последовательности), что определяет многоуровневость результирующей информационной структуры. Следует также оговориться, что в данной концепции, в соответствии с существующими наработками (например) тартуской семиотической школы, (например) М. Элиаде[2], а также многими другими, МИФ рассматривается не в фабульном и не строго текстовом понимании, но именно «как феномен сознания» [7, с. 526 Миф – имя – культура].

Рис. 1

Настоящая модель в рамках разрабатываемой концепции предлагается в качестве семиотической универсалии. Такова внутренняя структура

[1] Подобные наблюдения, а также отдельные положения разрабатываемой концепции во многом пересекаются с идеями, высказанными Ю.М. Лотманом (см. напр. [4, с. 151 152]).

[2] Миф как «скважина в трансцендентное», смысл которой – «помочь нам добраться до архетипа», как образ мышления, который «неотъемлем от природы человеческого существа» [11, с. 129, 244].

знака (любого), а «вершины треугольника», т.е. составляющие этой структуры, знаку имманентны. Оговоримся только, что это модель структуры именно внутренней, так как она не охватывает материального выражения знака в прямом виде (а только косвенно), или, в терминах лингвистической семиотики, соответствует Плану Содержания знака, минуя его План Выражения.

Все вышесказанное рассматривает знак в статическом аспекте, знак как данность. Далее мы затронем вопрос рассмотрения знака в динамическом аспекте.

Наличие определенных конституирующих и неотъемлемых элементов в знаке проявленном должно являться строгим отражением процессуального аспекта порождения/интерпретации знака, и соответствующие элементы динамической модели мышления должны служить подтверждением функциональной состоятельности статической модели, и наоборот. Иными словами, приведенная модель, по нашей версии, отражает не только схему организации семантической сферы знака, но и является моделью мышления в динамическом аспекте познавательной деятельности: как процесса смыслопорождения, так и процесса смыслореконструкции, результатом либо отправной точкой которого является ЗНАК. В этом случае Логос и Миф рассматриваются как два универсальных информационных кода, которые соответствуют «дискретному» и «континуальному» типу мышления (что соотносится с «левополушарной» и «правополушарной» стратегиями мышления) и выводятся в универсальные принципы обработки информации и организации семиосферы: Принцип Дискретности и Принцип Континуальности соответственно. Таким образом, Логос является выражением универсального Принципа Дискретности, а Миф – выражением универсального Принципа Континуальности, которые именуются также «дискретный семиотический (семантический) код» и «континуальный семиотический (семантический) код».

К топологии семиотического пространства

Прежде всего определим, что мы понимаем под «семиотическим пространством».

Обосновывая понятие бесконечного (бесконечного множества в данном случае) Б. Больцано прибегает к лингвистическому примеру. «Многообразие истин и предложений самих в себе – бесконечно». Далее он аргументирует этот тезис тем, что на основе одного предложения А, отражающего какую-либо истину (не важно реальную или гипотетическую) всегда можно составить другое (и не одно) предложение В, имеющее отношение к той же самой истине и не совпадающее с первым, а на основе предложения В всегда можно составить новое (и не одно) предложение С, связанное с истиной, выраженной в предложении В, и т.д., и эта совокупность

потенциально выводимых предложений «обнимает такое многообразие частей (предложений), которое больше, чем всякое конечное многообразие». Как бы велико ни было такое множество предложений, «мы можем всегда составить новые предложения, или, лучше сказать, что *существуют* [курсив наш] сами по себе подобные предложения, независимо от того, будем ли мы их составлять или нет. Отсюда следует, что совокупность всех этих предложений имеет множественность, которая больше всякого числа и, следовательно, бесконечна.» [1, с. 80–81].

Всю эту «совокупность», обладающую потенцией порождать бесконечное множество предложений и смыслов мы и называем семиотическим пространством (понимая одновременно, что «пространство» в данном случае – это метафора и оно несопоставимо с привычным нашему воображению пространством трехмерным, а сопоставимо разве только с пространством неэвклидовым).

В топологии семиотического пространства на основе теории множеств и бесконечного у Г. Кантора [2] мы рассматриваем 3 сферы. 1) Безинтенциональное актуально-бесконечное, именуемое также «качественно бесконечным» и «истинно бесконечным» у Б. Больцано. 2) Сфера интенционального смысла, характеризующаяся интенцией проявления и выражения смысла, с интенцией его последующего воплощения в слове, т.е. высказывании. 3) Сфера проявленного и актуализированного смысла, она же – сфера собственно Текста. Семиотическая триада Эйдос – Логос – Миф (реализуемая именно как проявленная триада) принадлежит к чисто семиотической сфере («мыслимой *in ratio*» у Кантора), в то время как Эйдос – тот самый компонент знака («один конец знака» у М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского), уходящий в актуально-бесконечное. Собственно Слово (Текст) как материальное выражение знака («другой конец знака» у М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского) принадлежит третьей сфере.

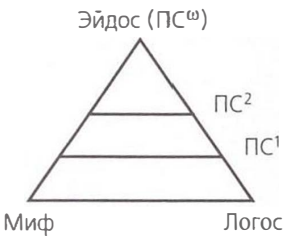


Рис. 2

Приведем более развернутый вариант дававшейся ранее схемы (Рис. 2) и сразу оговоримся, что данная схема отражает только одну плоскость семиотического пространства и соответственно не является исчерпывающей моделью организации семиосферы. Мы рассматриваем План Содержания (ПС) знака как явление многоуровневое, состоящее из нескольких единиц, которые, возможно, лишь частично поддаются эксплицитному определению. В нашей концепции эти единицы (уровни смысла, или семантические пласты) выстраиваются иерархически, причём эта иерархия является семантически закономерной, и её закономерность

доказуема. Именно многоуровневостью смысла (в данном случае аллегорий, и алхимических в частности) и обусловлена семантическая амбивалентность знака и кажущаяся логическая противоречивость некоторых текстов неоднозначной семантики[3].

Обозначим эти иерархически обусловленные единицы Плана Содержания (ПС) знака как $ПС^1$, $ПС^2$, $ПС^3$ ... $ПС^{\omega}$, где $ПС^1$ соответствует непосредственному значению (буквальному смыслу) текста, а $ПС^{\omega}$ – семантическому уровню сколь угодно высокой степени абстракции. Выражаясь языком математики, уровень смысла, обозначенный ω, является величиной актуально-бесконечной, не подчинённой законам, действующим в отношении величин конечных и выразимых. И в этом смысле математическая формула $1+\omega=\omega$ [2, с. 241], где ω обозначает точку в актуально-бесконечном, не несёт в себе противоречия, как бы она ни выглядела парадоксально. Иными словами, в абсолютной изначальной точке (если иметь в виду фазу формирования текста и движение от ПС к ПВ: $ПС^{\omega}\rightarrow ПВ$) и в абсолютной конечной точке (если иметь в виду фазу интерпретации текста и движение от ПВ к ПС: $ПВ\rightarrow ПС^{\omega}$) смысл знака равняется ω, сколько бы дополнительных и исчислимых семантических единиц (уровней, или пластов) мы к нему ни прибавили.

В динамике порождения знака его План Содержания – это семиотическое пространство, в котором Эйдос содержит потенцию *n*-ного семантического пласта (и потенцию актуализации Логоса и Мифа) и является его архетипом, а каждый актуализированный пласт $ПС^n$ содержит потенцию пласта $ПС^{n+1}$. Каждый из уровней смысла функционирует как целостная и самодостаточная система, в то же время мы постулируем изоморфизм семантических пластов, обусловленный их внутренней закономерностью. Однако $ПС^{\omega}$, в котором «утопает» непроявленный Эйдос (уходящий в бенитенциональное актуально-бесконечное), хотя и несёт в себе потенцию слова (ПВ), никак не обусловлен ни самим словом, ни его потенцией (т.е. его системно-языковыми характеристиками).

Пространство знака и гносеологическая парадигма

Прежде всего повторимся в одной в высшей степени существенной «оговорке». Как мы показали уже в предыдущем разделе, «пространство» здесь понятие скорее условное и метафорическое и не может быть редуцировано до физических параметров трехмерного пространства. Следующий

---

[3] Близкий по смыслу подход реализуется в семиотической концепции тартуской школы, согласно положениям которой, семиосферу «можно рассматривать как иерархию частных семиотических систем» [6, с. 516] или как «набор метасистем», которые «могут быть взаимно не связаны и обладать разной степенью актуальности» – чем и определяется принципиальная возможность семантической амбивалентности [6, с. 552–553].

постулат, свобода существования которого и одновременно внутренняя ло гическая вероятностность (либо закономерность) обеспечена предыдущим, заключается в том, что следует различать семиотическое и онтологическое пространство.

Рассматривая феноменологию знака (т.е. оперируя с семиотическим пространством), мы на основе приведенной семиотической триады (которую уже принимаем как верифицированную семиотическую универсалию) и методом гегелевской триадической диалектики (т.е. Эйдос в Эйдосе, Миф в Эйдосе, Логос в Эйдосе, Эйдос в Мифе ... и т.д.) выстраиваем парадигму, которая имеет соответственно девять уровней собственно семиотического пространства, т.е. Плана Содержания знака и развивается спиралевидно, при том что «десятый» уровень составляет План Выражения знака.

Таким образом, мы имеем две парадигмы, одна в сфере онтологического пространства, другая в сфере семиотического пространства, при том, что каждая не только является зеркальным отображением другой, но и обе влиты одна в другую неразрывно и разделение является лишь теоретическим, но одновременно в теоретически-необходимым.

Гегель разрабатывал свою феноменологическую парадигму, как нам представляется, в контексте онтологического пространства (не проведя логического разделения на два рода «пространств»). В то же время эта парадигма по необходимости (т.е. по неотделимости пространства онтологического от пространства семиотического) должна была до некоторой степени относиться и к семиотическому пространству, сохраняя и в нем свою актуальность.

В качестве примера правомерности применения этого же подхода к феноменологии знакового пространства обратимся к неоплатоническим концепциям «нуса» (разрабатывавшимся в эпоху позднего эллинизма III–VI вв. Плотином, Ямвлихом, Проклом), в данном случае в уже систематизированном изложении А.Ф. Лосева, показав одновременно, каким образом эта ноологическая концепция согласуется с предлагаемой нами семиотической триадой а также Принципом Континуальности и Принципом Дискретности. Приводимая концепция является концепцией числа и, таким образом, выходит за рамки собственно онтологической феноменологии.

Итак, в неоплатоническом ноэзисе единица рассматривается как неделимое и сверхпредикатное единство (в нашей концепции – Эйдос). В противоположность этому двоица рассматривается как «континуальное становление» (т.е. Миф). А соединение единицы и двоицы «дает в триаде первое оформление» (т.е. Логос), вслед за которым четверица соответствует «телу», «которому принадлежит установленное триадой оформление». (Вспомним, что в нашей концепции семиотической триады как универсалии ЗНАКА все три элемента Эйдос – Логос – Миф относятся сугубо к сфере ноуменальной, т.е. Плану Содержания знака и только «четвертый» принцип дает собственно слово, т.е. План Выражения). Исходная семиотическая триада – в стати-

ческом рассмотрении (обратимся к аналогии с гегелевским методом диалектики), в феноменологическом развороте дает девять уровней семиосферы (где «десятый» должен соответствовать Плану Выражения знака, т.е. слову). В той же неоплатонической концепции числа «появляются на фоне текучесущностного становления, которое и континуально нерасчленимо и смысловым образом расчленимо, раздельно, почему всякое число трактуется как диалектический синтез предела и беспредельного». Далее, «в своем исходном начале» числа – это еще докачественные образования, которые «обладают и своей неподвижной смысловой субстанцией, и своей вечно становящейся, вполне континуальной жизнью», и получают также свою «структурную» реализацию, и т.д. [3, с. 538–539].

Необходимость различения феноменологии онтологической и феноменологии гносеологической для философских разысканий не нова. Феноменология Гуссерля оттого так разительно и выступает из феноменологии Гегеля, что Гуссерль оперирует с гносеологическим (мы его приравниваем к семиотическому) пространством (также не проводя разделения) хотя, как мы уже оговорили, эти «две» феноменологии влиты одна в другую и взаимопроникающи – взаимопроникающи настолько, что прагматически неразделимы, однако теоретически должны быть разделены по необходимости своей внутренней логической закономерности.

Так, в феноменологии Э. Гуссерля рассматривается концепция «трансцендентального сознания», достижение которого происходит методом тройной «редукции»: 1) «феноменологической редукции», что предполагает освобождение от всех суждений и понятий о предметах внешнего мира («раскатегоризацию» мира в терминах когнитивной психологии, освобождение от Принципа Дискретности в оформлении субъективного семиотического пространства; может быть интерпретирован также как переход к Мифу и континуальной операционной среде мышления); 2) «эйдетической реконструкции» (соответствует выходу на уровень Эйдоса в нашей концепции, но Эйдоса проявленного, лежащего в сфере интенционального); и, наконец, 3) «трансцендентальной редукции» (соответствует выходу в сферу актуально-бесконечного, непроявленного в нашей топологии семиотического пространства).

Собственно, нам следовало бы пойти еще на один шаг дальше и постулировать наличие третьего рода «пространства» (сохраняем кавычки, памятуя о вопиющей условности данной философской категории) – пространства ума как имманентной бытийной составляющей. Тогда это, во-первых, заставило бы нас вернуться вновь к исходной «семиотической универсалии» – изначальному треугольнику Эйдос–Логос–Миф (рис. 1), и рассматривать содержание каждой из вершин треугольника на этот раз ином концептуальном разрезе – разрезе пространства бытия, что позволило бы вну-

тренне непротиворечиво завершить всю конструкцию. Однако, во-вторых это немедленно привело бы нас к необходимости апофатического умолча ния, т.к. чистое пространство ума, пространство «вещи в себе» не обладает внутри своей природы ни знаком для обозначения и называния (т.е. се миотической реализации), ни формой для собственно феноменологическо реализации, а обладает лишь семенными зачатками того и другого, которы остаются неназываемы – на чем, в отношении пространства ума (или акту ально бесконечного, в иной терминологии) апофатически умолкаем.

Рис. 3

Алхимия как концептуальная модель гносеологической парадигмы

Нам осталось только вернуться к алхимии. На Рис. 3 мы привели модель, составленную из трех основных мифологем алхимии, или «алхимическую триаду», которая, согласно нашим выкладкам, изоморфна предложенной нами семиотической триаде и как таковая являет собой концептуальную модель гносеологической парадигмы.

Литература:

1. Больцано Б. Парадоксы бесконечного / Парадоксы бесконечного. Мн., 2000.

2. Кантор, Г. К учению о трансфинитном / Парадоксы бесконечного. Мн., 2000.

3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.

4. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров / Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., б/г.

5. Лотман Ю.М. Чем длиннее пройден путь, тем меньше вероятностей для выбора / Ю.М.Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.

6. Лотман Ю.М., Иванов Вяч.Вс., Пятигорский А.М., Топоров В.Н., Успенский Б.А. Тезисы к семиотическому изучению культур / Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., б/г.

7. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура / Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., б/г.

8. Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., Языки русской культуры, 1996.

9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., Языки русской культуры, 1997.

10. Соссюр Ф. Труды по языкознанию / М., 1977. (с. 54–55).

11. Элиаде, М. Образы и символы / Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. М., Ладомир, 2000.

12. Юнг К.Г. Психология и алхимия. Рефл-бук – Ваклер, 1997.

Евгений ЛАЗАРЕВ

Журнал "Наука и религия"

Полярный символизм алхимического трактата «Aurora consurgens» в контексте Ветхозаветного Гнозиса

Содержащийся в алхимической традиции комплекс полярных символов, в его наиболее четкой, структурированной форме (на материале некоторых латинских трактатов XVII века об этом говорилось на VII научной конференции «Россия и Гнозис», Москва, ВГБИЛ, 2001), выстраивается вокруг образов Центра Мира (или его сакральной Вершины, соотносимой с Полюсом) и Центра Неба – Полярной Звезды, ориентира в мистическом паломничестве к земному Центру Мира. Эта символика Оси Мира, чрезвычайно архаичная, закономерно присутствует во многих культурах, будучи, пожалуй, не менее распространенной, чем символизм солярный.

Однако есть в алхимической традиции и более опосредованные символы и мотивы, также соотносимые с тем, что можно назвать полярным мифом. Яркий тому пример – трактат «Aurora Consurgens», «Заря Восходящая». Он был опубликован Марией-Луизой фон Франц в собрании сочинений К.-Г. Юнга, в III-м томе фундаментального труда «Психология и алхимия»[1] (этот том не переводился на русский язык), на латинском языке и в немецком переводе.

Авторство трактата традиционно связывают с Фомой Аквинским (XIII в.). Не исключается возможность того, что он был создан кем-то другим и несколько позже, в первой половине XIV века[2]. К.-Г. Юнг и М.-Л. фон Франц дают подробное психоаналитическое истолкование трактата[3]. Юнг отмечает, что уже достаточно давно трактат условно разделили на две час-

---

[1] Jung C.G. Mysterium Coniunctionis [Bd. 3], «Walter-Verlag», 1990. S. 30–129. (Первое издание – 1971 г.).

[2] Юнг К.-Г. Психология и алхимия. М.- Киев, 1997. С. 375.

[3] На русском языке оно наиболее полно представлено в кн.: Франц М.-Л. фон. Алхимия. Введение в символизм и психологию. СПб., «Б.С.К.», 1997. С. 185.

ти: в 1593 году Конрад Валдкирх, издатель известного алхимического сборника «Artis Auriferae» опубликовал вторую часть «Авроры» (начиная с IX главы) и отбросил первые главы – в силу того, что в них нетрадиционно трактуются некоторые библейские сюжеты. Юнг же определяет смысл этих первых глав как «ощущение Божественного Присутствия в тайне материи»[4]. Ниже мы убедимся, насколько точно это определение, хотя и высказанное «вскользь».

На важность этого трактата для исследования собственно алхимической символики указал (в устной беседе с автором этих строк) профессор Е.А. Торчинов. И с самого начала работы над текстом стало ясно, что он в своей основе имеет отношение к тому ассоциативно-семантическому и символическому ряду, который можно определить как полярный.

Прежде всего, это сам (наиболее конкретно обозначенный в главе V текста) образ «Зари Восходящей», знакомый достаточно широкому кругу читателей по известной книге Я.Беме (неоднократно переиздававшийся в XX веке в русском переводе под заглавием «Заря в восхождении»). Изначально же «Aurora Consurgens» – это образ из латинского текста «Песни Песней», и «Вульгаты» (в еврейской, греческой и русской Библии в соответствующем месте стоит просто «заря»): «Quae est ista quae progreditur quasi Aurora Consurgens» – «Кто она, та, что выступает, словно Заря Восходящая?» (Ct. 6, 9).

«Аврора»в «Песни Песней» – это возлюбленная, чей образ соотносится в авраамической традиции с целым рядом женских по своей основной семантике образов: народ Израиля (в древнееврейской экзегетике), христианская Церковь, священный Град, Богоматерь, София-Премудрость. В трактате Аквината «Аврора» – это по преимуществу София: трактат в целом воспринимается почти как одна из «книг Премудрости», настолько много там скрытых цитат из Книги Притчей, Книги Премудрости Соломона и Книги Премудрости Иисуса,сына Сирахова.

С первых строк трактата возникает образ: «Премудрость Южная». Тут очевидны ассоциации с библейской, авраамической «Царицей Южной», Царицей Савской, – не в конкретно-историческом, а в мистико-символическом, богословском контексте. Казалось бы, это закономерно: еще один «женственный», «софийный» образ из авраамической традиции. Но если рассматривать его не столь опосредованно, а в дискурсе буквального, вербального значения слов «Aurora Consurgens», то этот образ, очевидно, может быть соотнесен с астрономическим мифом. И тогда получается, что это образ зари, которая восходит на юге! В реальных географических координатах такое возможно только в Заполярье: это первый проблеск зари на южном горизонте, после полярной ночи. Такое соотнесение может, наверное, быть воспринято как случайное или искусственное. Однако в тексте «Авроры» есть место, ко-

[4] Юнг К.-Г. Цит. соч. с. 374-375.

торой, пожалуй, подтверждает высказанную выше мысль: «Наша Заря (...) есть конец всяческой темноты и изгнание ночи, той долгой зимы, в которой спотыкается тот, кто в ней блуждает, если он не остережется» (гл. IV). «Долгая зима» и «ночь» здесь – одно и то же. Разумеется, и в данном случае нельзя исключать, что мы имеем дело с аллегорическим, вторичным мифологизмом. Впрочем, мифология «Авроры» не исчерпывается астрономическими аллегориями: она значительно более многоаспектна.

Заря-Премудрость, согласно тексту «Авроры», нисходит в скорбь земного мира; она говорит о себе: «...Увидела я облако великое, от которого черной стала вся земля, которое истощило ее, покрывая душу мою, и объяли меня воды до (души моей)...» (гл. VI). Это образ алхимического ni-gredo, «почернения». Но очевидно, что за ним скрывается и гностический образ Софии Писпавшей, которая жаждет освобождения, «убеления», «воскресения» (гл. VIII трактата), – или восхождения на утреннем небосклоне.

Этот «классический» миф позднеантичного гностицизма, кстати, находит убедительную параллель и в тех индоевропейских (ведических) мифах и ритуалах, которые уже давно соотносятся многими религиоведами[1] с «полярным субстратом» в индоевропейской традиции. Прежде всего, это те ведические гимны, которые можно охарактеризовать как моление Заре или как молитвенную «помощь» ей в победе над силами мрака. Только в «Авроре» Заря – это не просто богиня-вестница солнечного восхода, но «мать Солнца» (гл. IV)! В принципе, это может указывать на глубокий архаизм подобного рода представлений.

Непосредственных, текстуальных отсылок к индоевропейским мифам в «Авроре» нет. В трактате преобладают даже и не алхимические, а, как уже говорилось, библейские реминисценции, рассчитанные на эрудированного знатока «Книги книг». Однако в эти параллели тонко, порой почти незаметно вводятся поистине удивительные богословские нюансы.

Так, Заря в трактате неоднократно выступает как субститут Святого Духа и даже Христа. О ней сказано, например, следующее: «Те, которые вступят обо мне, будут иметь жизнь вечную, и дам им вкушать от Древа Жизни, которое в Раю, и сесть со мною на престоле царства моего» гл. VI). Христологические параллели тут очевидны: Заря-Премудрость дает обетование жизни вечной; царство Зари – это и есть Царство Божие... В то же время она – это и Жена из Апокалипсиса Иоанна. В «Авроре» о Заре говорится так: «Она несет на главе своей венец царства, рдеющий лучами двенадцати звезд (...), и на одеждах ее начертано золотыми буквами, греческими, еврейскими и латинскими: «Царствуя, воцарюсь, и царству моему не

[1] См., например, работу «классика» полярной теории происхождения человечества Бал Гангадхара Тилака «Арктическая родина в Ведах» (М., 2001), а также опубликованные в последние десятилетия книги и статьи индологов Г.М. Бонгард-Левина и И.Р. Гусевой, философа В.Н. Демина и некоторых других авторов.

будет конца» (гл. V). Сближается Заря в тексте «Авроры» и с «Голубицей» из 67 псалма, во многом загадочного и толкуемого по-разному.

Вряд ли этот величественный образ можно сколько-нибудь полно интерпретировать только в контексте позднеантичного гностицизма, где София-Премудрость – лишь один из Эонов Плеромы. Все эти вроде бы весьма смелые сопоставления, присущие тексту «Авроры» приобретают гораздо более спокойный облик и более убедительное объяснение в свете богословия Шехины («Присутствия» Божия), очень важного для всей авраамической традиции.

В самом деле, коль скоро Шехина (арабск. «Сакина») – это «Присутствие» или любое локальное проявление Бога, Его «энергия» (в буквальном смысле греческого слова ἐνέργεια нетварная, как учили каббалисты, сближаясь в данном случае с православным учением о несотворенных энергиях, которыми долженствует быть пронизан мир сотворенный, либо тварная, согласно учению Маймонида), если Шехина – это, по сути, Святой Дух, то фразы из текста «Авроры» о грядущем царстве Зари-Шехины вполне вписываются в контекст христианской традиции, от Иоахима Флорского до мистиков конца XX века, возвещавших о царстве Параклета-Утешителя, царстве Третьего Завета.

Уместно напомнить здесь замечание Юнга о том, что смысл первых глав «Авроры» – Божественное Присутствие в тайне материи. В очень конкретные, четкие ветхозаветные представления о Шехине «вписываются» и тот факт, что Аврора в трактате говорит от первого лица (библейский мотив «гласа Божия» из облака или огня), и реминисценции образа Голубицы, и предназначение Царицы Савской как Судии: «Царица Южная восстанет[6] на суд с родом сим и осудит его» (Мф. 12, 42).

В трактате «Aurora Consurgens» прослеживаются и представления о некоем «Братстве» тех людей, принявших «благое крещение» (гл. VI трактата), кого можно в то же время назвать «причастниками» или «обручниками» «Зари Восходящей». Собственно говоря, таинство причащения Заре, понимаемой как София-Премудрость, вполне традиционно (хотя и не конституировано в ритуале): достаточно вспомнись евхаристическую по сути «Трапезу Премудрости» («Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу», Притч. 9, 1–2).

А у святого Гонория Отунского (нач. XII в.) в работе «Speculum Ecclesiae» есть еще более удивительное и загадочное место, где сказано о евхаристии Царицы Южной: «Когда же Царица Южная тело и кровь свою

[6] Или «воскреснет»: в греческом тексте Евангелия от Матфея стоит слово ἐγερθήσεται, которое может быть переведено именно так. В латинском варианте Евангелия здесь употреблен глагол surget, от которого образовано и определение Зари – «Aurora Consurgens», вероятно, эти евангельские реминисценции имелись в виду автором трактата.

ученикам своим отдала (tradidit), Иоанн к груди Иисуса припал и испил тогда из этого источника Премудрости, и потом возвестил миру тайну слова, а именно, [слова], сокрытого в Отце, ибо в груди Иисуса скрыты все сокровища Премудрости и знания» (Patrologia Latina, 172, стлб. 834). При всей христологичности образа Премудрости у Гонория Отунского, евхаристия Царицы Южной представляет собой самостоятельный мотив в этом описании Тайной Вечери.

Если мотив причащения Премудрости (сокровенному знанию), неоднократно возникающий в тексте «Авроры», достаточно традиционен, то обручение Заре-Премудрости, заключение с нею завета или духовного брака описано в трактате в далеко не столь каноничных – почти в экстатических тонах. Ниспав в мир дольний, страдая «от руки преисподней», Заря-Премудрость взывает к своему обручнику, который должен стать ее избавителем: «Тот, кто будет искать меня, как серебро, и стяжать, как сокровище; и не вызовет слезы очей моих; и одеяние мое не подвергнет осмеянию; пищу и питье мои не отравит, а также опочивальню (cubiculum) покоя моего не предаст бесчестью, и, конечно, все тело мое, которое нежно весьма, не осквернит, и, сверх всего, [не осквернит] душу мою или Голубицу, которая безгневна, вся прекрасна и добродетельна, на коей нет пятна; кто мне обитель (sedes) и престол не повредит: от чьей любви я слабею, от чьего жара истаеваю, чьим ароматом живу, от чьего вкуса укрепляюсь, чьим молоком поддерживаю питание, от чьих объятий молодею, с чьим поцелуем принимаю веяние жизни, чьим засыпанием истощается все мое тело, – тому я поистине буду отцом, а он мне сыном мудрым, который радует отца, тот, кого я полагаю первым и высшим, нежели цари земные, я навечно сохраню с ним верный свой завет (гл. VI).

Это описание, пожалуй, может быть сопоставлено с библейской Песнью Песней; однако, если в Песни Песней, обобщенно говоря, передана идея брачного сочетания Слова-Логоса и Плоти-Материи (земной Церкви, в ветхозаветном или новозаветном понимании), то в «Авроре» в этот сюжет вводится чрезвычайно важная инверсия. Здесь Заря (София-Премудрость) сочетается с женихом-адептом, земным человеком, который становится ее мистериальным «Сыном» (упоминание в тексте «отца», а не «матери», как это бывает в алхимических текстах, лишь указывать на активную, а не пассивную роль Зари-Премудрости в развитии сюжета).

«Братство обручников Зари», согласно тексту (и контексту) «Авроры», может быть поставлено в соответствие также с ветхозаветным «Остатком» спасенных праведников (в гл.VIII «Авроры» сказано: «Еще продержитесь малое время, пока не исполнится число братьев наших, которое записано в книге сей; тогда всякий, кто останется на Сионе, будет именоваться спасенным»). Образ «причастника» Зари близок и «побеждающему» из Откровения Иоанна Богослова: слова Зари-Премудрости из VI главы трактата – «там им вкушать от Древа Жизни, которое в Раю, и сесть со мною на пре-

столе царства моего» – почти совпадают с Откр. 2,7 и Откр. 3,21 (Заря-Премудрость в данном случае – субститут; Святого Духа и Сына).

«Братство Зари», безусловно, гностично по своей сути: «ходящие по путям» Премудрости именуются в трактате «сынами знания» (гл. V). Глубоко гностичен и такой важный мотив: Заря-Премудрость говорит, что в апокалиптическом грядущем, когда будет побеждена смерть, будет «полностью восстановлено число братьев наших после падения ангелов» (гл.VII). Получается, что «братство Зари» существовало еще до падения Люцифера; эта мысль находит соответствие, в таком средневековом гностическом источнике, как «Тайная Книга» альбигойцев. В одном из двух ее сохранившихся латинских списков (Венская рукопись) есть место, которое может быть переведено так: «...Когда составится число праведников в соответствии с числом венцов падших [ангелов]»[7].

Чрезвычайно значительными представляются параллели между «Авророй» и 67 (68) псалмом – загадочными стихами 14–15 (в «Вульгате»), где говорится о Голубице с осеребренными крыльями и, буквально, о «царях», которые пребывают «на ней». В одном из двух главных вариантов «Вульгаты» (Iuxta LXX) сказано, что «цари» «убеляются, как снег на Селмоне» (название горы), в другом (Iuxta Hebraicum) – «убеляется» сама Голубица.

В тексте «Авроры» говорится об «убелении» членов «братства Зари-Премудрости»: «Знамения же тех, которые уверуют и примут благое крещение, таковы: когда распознает их Царь Небесный, они убелятся, как снег на Селмоне; и крылья Голубицы осеребрены, и спина ее – «бледно-золотая» (гл.VI). В контексте трактата эта загадочная фраза звучит, пожалуй, более понятно, нежели в псалме. Ведь и в Песни Песней, с которой ассоциируются главные образы трактата, «Голубица» и «Заря Восходящая» – это соседствующие друг с другом денотаты Возлюбленной; а в алхимическом парафразе Песни Песней вполне закономерны и «убеление» самой Голубицы (как стадия, следующая за «почернением», nigredo, сошествием в мир скорби), и обретение «белых одежд» духа ее адептами. (Кстати, и традиционные истолкования образа Голубицы из 67 псалма как Церкви – будь то ветхозаветной или новозаветной – не противоречат идее такого мистериального преображения: «убеляются» члены Церкви, и в результате очищается и она сама.)

И вот эта-то трансмутация Зари-Премудрости и ее «причастников» и указывает, при внимательном рассмотрении, на полярный характер символизма «Авроры». Собственно говоря, уже соотнесение Зари с Шехиной позволяет говорить о ее «полярности», если иметь в виду Полюс метафизический – «Вершину сущего», пребывающую в священном покое среди круговра-

---

[7] Комментированный русский перевод «Тайной Книги» альбигойцев опубликован: «Наука и религия», 1992, № 4-5, с. 46-49.

щений мира. Ибо Шехина, прежде всего в ипостаси Сакины – в арабском, исламском варианте – тесно связана с понятием покоя. А в таргумическом богословии мир Колесницы-Меркавы (которая есть престол Шехины) – это место «Шехины, сокрытой от людей в высочайшей высоте»[8].

В этой связи можно упомянуть и теофанию Меркавы у Иезекииля: «И вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь... Таково было видение подобия славы Господней» (Иез.1,4; 2,1; «слава» – обычный русский коррелят Шехины), а также слова, сказанные Премудростью (то есть также Шехиной) в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Я одна обошла круг неба (Сир.24,5). Эти слова можно истолковать «в астрономическом ключе» – как кружение Зари, восходящей по окончании полярной ночи и зримо наблюдаемой в виде огненного столпа (кстати, в Библии это еще один теофанический образ Шехины), действительно обходящего «круг неба» по линии горизонта.

Все это – библейские, общеавраамические параллели. Что же касается «убеления», то, несмотря на библейские ассоциации, это образ по преимуществу алхимический. И, как это часто бывает применительно к алхимическим символам, они становятся понятнее в сопоставлении с другими трактатами других авторов. В данном случае – с отрывком из трактата «Arca Arcanì» («Ковчег Тайны») Иоганна Грассеуса: «Свинец Философов (...), в котором пребывает сияющая белая Голубица, именуемая Солью металлов, в котором состоит Магистерий Делания. Это та целомудренная, мудрая и богатая Царица Савская, облаченная в белый покров (velo albo induta)…»[9].

«Голубица» отождествляется с Царицей Савской (а значит, и с Зарей-Премудростью) и с Солью (разумеется, «Философской Солью»). Но тогда и «убеление» можно понять как «осоление» – преисполнение человеческого сердца «Солью Духа» или «убеление Латоны», о котором писали в XVII веке И.Филалет и И.Бальдевайн[10] и благодаря которому адепт обретает особый Магнит, позволяющий ему отправиться в peregrinatio, мистическое паломничество к Полюсу Мира. Там, в божественном покое Вселенской Оси, неподвластной вечному кружению прочих частей Космоса, пребывает (согласно И.Филалету) пламенное сердце Латоны-Меркурия – высочайшего женского образа алхимии, с которым соотносятся не только авраамическая Шехина-Аврора, но и Дао-Матерь, осененная Полярной Звездой «Сокровенная Женственность» китайского даосизма, уходящего корнями в глубокую древность, не к вторичной, а к первичной мифологии.

[8] Lexicon für Theologie und Kirche. Freiburg: Verlag Herder, Bd. 9, 1964. S. 383.

[9] Латинский оригинал отрывка приведен в кн. Юнг К.-Г. Цит. соч. с. 524 (перевод мой – Е.Л.).

[10] См.: Лазарев Е.С. К вопросу о полярной символике в латинской алхимической традиции // Россия и Гнозис. Материалы VII научной конференции. М.: Рудомино, 2002. С. 40–54.

Возможно, архаизм этих мотивов в целом и полярного символизма «Авроры» в частности, косвенно подтверждается и одним русским сказочный сюжетом. По сути, там сказано о Заре-Заряница и ее обручнике, который временно ее теряет (сокрытие Солнца? алхимическое nigredo?) и потом обретает вновь, совершив плавание (peregrinatio?) к священному острову[11] (традиционно маркирущему Центр Мира).

В свете всех этих сопоставлений уже не кажутся «ненаучными» известные представления о «допотопной» древности авраамического Гнозиса и некоторых его конкретных мотивов – например, связанных с очерченным выше символом Соли, трактуемой сходным образом и западноевропейскими гностиками (см., скажем, «Химическую Свадьбу Христиана Розенкрейца»), и русскими духоборами (сохранившими в своем наследии ряд очень древних образов), и самим Евангелием: «Вы – соль земли» (Мф. 5,13); «...Всякий огнем осолится (...); имейте в себе соль» (Мк. 9,49–50). Истинные ученики Христа здесь определяются почти так же, как «причастники Зари», «ходящие по путям» ее. И вполне возможно, что сходство это обусловлено не только и не столько «заимствованиями», сколько глубинной принадлежностью к сфере поистине архетипической полярной символики – такой же древней, естественной и гармоничной, как кружение звездного неба вокруг Полюса Мироздания.

[11] Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979. С. 35–57.

Игорь СВЯТОПОЛК-ЧЕТВЕРТЫНСКИЙ
Институт Языкознания РАН

Змееборческие концепты в Авесте, среднеперсидских текстах, Шахнаме, Риг-Веде, в хеттском мифе об Иллуянке, в древнегреческой традиции и шумерском мифе Lugal ud Me-Lám-bi. Реконструкция индоевропейской змееборческой модели

I. Введение. Концептологическая парадигма.
II. Индоевропейская традиция. А. Тексты I-го тысячелетия н. э. (рукописи).
Индийские источники (Риг-Веда).
III. Шумерская традиция. Тексты II-го тысячелетия до н. э. (клинописные таблички).
IV. Тексты II-го и I-го тысячелетия до н. э. (Хеттские клинописные таблички [Индоевропейская традиция. В. Тексты II-го тысячелетия до н. э.] и Семитская традиция: клинописные таблички и рукописные источники).
V. Индоевропейская традиция. А. Тексты I-го тысячелетия н. э. (рукописи). Греческие источники (Аполлодор, Нонн, Гомеровские гимны).
VI. Иранские источники (Авеста, Риваят).
VII. Выводы. Таблица концептов.
VIII. Приложение: первый полный перевод хеттского Мифа об Иллуянке на русский язык.
IX. Источники. Литература.

I. Введение. Концептологическая парадигма

Мифологические тексты Риг-Веды, Авесты (Хом-Яшт Y.9.11 и Замдат-Яшт Yt.19.40; Аогемадаэча), среднеперсидский текст «Риваят», поэма Шахнаме при сопоставлении с текстами хеттского мифа об Иллуянке (с древнегреческими параллелями) и шумерского мифа «Lugal ud me-lam$_2$-bi nir-gal$_2$» позволяют реконструировать устойчивую структуру змееборческой парадигмы.

Текст печатается в авторской редакции.

Методика анализа текстов опирается на формульную теорию Перри-Лорда (текстология), анализ ритуалов перехода Виктора Тэрнера (этнография) и достижения Лотмановской тартусско-московской семиотической школы в переработке Татьяны Долининой (семиотика, см. её статью в настоящем сборнике). Выявлена следующая структура змееборческой парадигмы:

1. Концепт перехода в изменённое состояние, вызываемого галлюциногеном, алкоголем [хетты[1] B.I.12, Риг-Веда 1.32.03b и 06a] или эмоциональным всплеском [Хом-Яшт Y.9.11i, последний перевод отрывка см. *Святополк-Четвертынский, 2002*] (Опьянение Змея или змееборца, где обязателен технический элемент – котлы или сосуды с брагой [хетты A.I.17–18, Риг-Веда 1.32.03b]. Представляется неслучайным включение в полотно Хом-Яшта змееборческого отрывка [Y.9.11], где говорится о том, что змееборец Керсаспа выжимает наркотикосодержащую (?) хаому).

2. Концепт горы как локуса Змея (Он на ней [Риг-Веда 1.32.02a], в ней, или она в нём. Небесный океан, в котором находятся воды, Сома и звёзды, замкнут в скале, в каменном сосуде. Поэтому Индра в битве с Вритрой борется все время с «горой». Это ведический каменный затвор небес, который находится внутри Дракона [RV 1.54.10b]. Гора-скала может фигурировать в змееборческом мифе, как жилище богини и героя, помогающих змееборцу [хетты C.I.14-15]. В Авесте концепт не зафиксирован, в то же время Шахнаме [2282] говорит о заточении Аждахака внутри огнедышащей горы Демавенд. Аполлодор также помещает греческого Тифона[2] внутрь огнедышащей Этны [Кн. I, гл. 6, 3.]. Горцы верховьев Пянджа сохранили древневосточную (?) идею о том, что мёртвые драконы превращаются в камни [*гр. Бобринский, 112*]. Так, природа шумерского дракона изначально каменная: это камень-скала, порождающая камни).

3. Концепт ветви (в Риваяте 18f5 и Риг-Веде 1.32.05c-d; видимо, развитие концепта «камня-растения», «поросли камня») и растения (Хом-Яшт, хетты A II 13, Риг-Веда 1.32.08a и хорошие греческие параллели у Аполлодора [ядовитое растение τὸ ἑφήμερον]; это растение либо растёт на самом Змее [Хом-Яшт Y.9.11d-e], либо Змей его поедает [*Аполлодор 1972, 132, 11*; *Гомер 1984, 345* = Homeri Ilias XXII 92–95], мёртвый Змей может ему уподобляться [Риг-Веда 1.32.08a, шумерский миф «Lugal ud me-lam$_2$-bi nir-gal$_2$» 324]. Это растение ядосодержащее [Хом-Яшт, Аполлодор, Гомер], либо сорняк [хетты, шумеры], либо тростник [Риг-Веда, шумеры]. В Риг-Веде 1.32.08a выписан не церебральный согласный ḍ в слове naḍa «тростник», а дентальный d как в сло-

---

[1] См. в приложении к статье наш перевод мифа об Иллуянке с хеттского языка.

[2] Typhōs, Typhōn – демон грозы и землетрясений, чьи руки заканчивались ста головами драконов и из чьей пасти вырывалась буря огня. Его имя восходит к *dheubh-*, расширение от корня *dheu* «производить мрак, туман, дым». – Ср. гр. τύφω «заставлять дымить», τυφλός «слепой», др.-ирл. *dub* «черный», нем. *taub* «глухой», *dumm* «малопонятливый» [*Carnoy 1957, 205*].

ве nada «водный поток, река» [RV 1.32.08a, ср. переводы «wie ein geschnittenes Rohr» у *Geldner 1951, I 37* и «like a bank-bursting river» у *Griffith 1889*], в чём мы видим тяготение концепта растения к следующему концепту вод).

4. Концепт вод, представленных в виде потока [хетты A II 16, Риг-Веда 1.32.10d, Нонн], закипающей воды [Хом-Яшт Y.11k], дождя-тучи [хетты A II 22–23, 25, Нонн] или источника, над которым происходит определение богами новой судьбы мира [хетты D IV 15, ср. Аогемадаэча 77b-c, Риг-Веда 1.054.10a, Аполлодор в предании о Кадме].

Представляет интерес, что в хеттской, греческой и иранской традиции Змея одолевают обходными путями, при посредстве смертных или другой хитростью, а на иранском материале исподволь, случайно. Греческие Гермес и Эгипан выкрадывают сухожилия и тайно вставляют их Зевсу. Мойры вводят в обман преследуемого Тифона: они убеждают его, что у него прибавится силы, если он отведает однодневных плодов. Древнеиндийский материал говорит о честном поединке[3].

II. Индийские источники (Риг-Веда).

Хеттскую Гору (хетт. peruna-), на которой был возведён дом для смертного, связавшего Змея, сопоставляют с древнеиндийской горой (párvata-), на которой в Риг-Веде 1.32 покоился Змей, убитый Индрой[4].

अहन्न् अहिम् अन्व् अपस् ततद प्र वक्षणा अभिनत् पवतानाम ॥ १भ०३२भ०१

1.032.01c áhann áhim ánv apás tatarda
1.032.01d prá vakṣáṇā abhinat párvatānām ‖
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,
Он рассек недра гор.[5]

अहन्न् अहिम् पवत शिश्रियाण १भ०३२भ०२

1.032.02a áhann áhim párvate çiçriyāṇáṃ
Он убил змея, покоившегося на горе.

Концепт перехода в изменённое состояние, вызываемого галлюциногеном или алкоголем отчётливо присутствует и в непосредственно примыкающих к вышеприведённым стихах Риг-Веды:

---

[3] Правда, в тексте гимна упоминаются «хитрости хитрецов»:
1.032.04a.Когда ты, Индра, убил перворожденного из змеев
1.032.04b. И перехитрил хитрости хитрецов,
1.032.04c. И породил солнце, небо, утреннюю зарю,
1.032.04d. С тех пор ты уже в самом деле не находил противника.

[4] В Риг-Веде в контексте этого мифа (за двумя исключениями) всегда упоминается одна гора (párvata, párvata girí, ádri, girí). RV 1.32.2; 51.4; 54.10; 57.6; IV.17.2; 21.8; V.32.1.2; VI.30.5; VII.79.4; VIII.64.5.

वषायमाणा ऽवणोत साम त्रिकद्रकष्व् अपिबत् सतस्य । १м०३२м०३

1.032.03a vṛ̥ṣāyámāṇo ævṛ̥ṇīta sómaṃ
1.032.03b tríkadrukeṣv apibat sutásya |
Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому,
***Он напился (сомы)**, выжатого в трех сосудах.*

अयाद्धव दुमद आ हि जह्व महावोर तविबाधम् ऋजोषम् । १м०३२м०६

1.032.06a ayoddhóva durmáda ā hí juhvé
1.032.06b mahāvīráṃ tuvibādháṃ ṛ̥jīṣám |
*Как плохой боец **в пьяном угаре**[6] он вызвал*
*Великого героя, покоряющего силой, **пьющего выжимки сомы**[7].*

स्कन्धासोव कलिशना विवक्णाहिः शयत उपपक पथिव्याः ॥ १м०३२м०५

1.032.05c skándhāṃsīva kúlišenā vívṛ̥kṇa
1.032.05d āhiḥ šayata upapṛ̥́k pṛ̥thivyāḥ
*Как **ветви** топором обрубленные[8],*
Змей лежит, прильнув к земле.

В среднеперсидском тексте *Риваят* также фиксируется концепт ветви в связи со змеем и его убийством: [illegible] [illegible] az ī srūwar be ōzad … u-š srū and čand šāk pad bālāy būd 'Я (=Керсаспа) убил рогатого дракона, … а рог его был как высокая(!) ветвь' (Riv. Dd. 18f5)[9].

В Риг-Веде 1.32.08a выписан не церебральный согласный ḍ в слове naḍa «тростник», а дентальный d как в слове nada «водный поток, река»[10] [RV 1.32.08a, ср. переводы «wie ein geschnittenes Rohr» у *Geldner 1951, I 37* и «like a bank-bursting river» у *Griffith 1889*], в чём мы видим тяготение концепта растения к следующему концепту вод):

[5] Переводы цитируемых мест Ригведы приведены по изданию *Ригведа 1989* в переводе Елизаренковой Т.Я.

[6] *Елизаренкова 1972, 112:* «в пьяном задоре». dur-máda «опьянённый, возбуждённый; безумный, бешеный» *Кочергина 1996, 277.*

[7] *Елизаренкова 1972:* «пьющего сому второй выжимки».

[8] *Елизаренкова 1972:* «Как (ствол дерева), ветви (которого) обрублены топором».

[9] Перевод наш. Пехлевийский текст даётся по *Nyberg 1964*, 31. Транскрипция уточнена по изданию *Williams 1990*, 104–105, 244–245.

[10] naḍá (m) «камыш, тростник» *Кочергина 1996, 312*; «1. Schilf, Schilfrohr; 2.m.N.pr. *eines Schlangendämons» *Böhtlink III 1882, 175*, но nadá (m) «рёв, ржание; река» *Кочергина 1996, 313*; 'a) der Brüller (ревун); b) Bez. Des Verses RV.8,58,2; c) Fluss' *Böhtlink III 1882, 175*; nadá = naḍá «Rohr» RV.1,32,8; vgl. Pischel in ZDMG 35, 717 fgg.' *Böhtlink III 1882, 264.*

नद न भिन्नम् अमया शयानम् मना रुहाणा अति यन्त्य् आपः

1.032.08a nadáṃ ná bhinnám amuyā çáyānam
1.032.08b máno rúhāṇā áti yanti ā́paḥ |
Через (него, т.е. Вритру), безжизненно лежащего,
как раскрошенный[11] ***тростник,***
Текут вздымаясь ***воды*** *Ману*[12].

Францискус Кёйпер подчеркивает, что изначальный холм существовал как потенциальность в лоне Вритры. Еще Людерс отмечал, что поэт РВ I.54.10, по-видимому, представлял себе эту гору как своего рода каменный ларец, который лежал во чреве у дракона. Небесный океан, в котором находятся воды, Сома и звёзды, замкнут в скале, в каменном сосуде. Поэтому Индра в битве с Вритрой борется все время с «горой». Это каменный затвор небесных вод, который проглотил Вритра [*Кёйпер 1986, 122*].

अपाम् अतिष्ठद धरुणह्वर तमा ऽन्तर वत्रस्य जठरष पवतः

1.054.10a apām atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támo
1.054.10b antár vr̥trásya jaṭh reṣu párvataḥ |
Стоял мрак, мешающий основе вод.
Гора (была) во внутренностях Вритры.

अभोम् इन्द्रा नद्या वव्रिणा हिता विश्वा अनष्टाः प्रवणष जिघ्नत ॥

1.054.10c abhī́m índro nadyo vavríṇā hitā́
1.054.10d víçvā anuṣṭhā́ḥ pravaṇéṣu jighnate ||
Всё, что было устроено запрудителем рек
В стремнине, Индра разбивает одно за другим

III. Шумерская традиция. Тексты II-го тысячелетия до н. э. (клинописные таблички).

Представление о змее, обвившемся вокруг изначального холма является хорошо известным мотивом также и в других традициях, особенно в шумеро-вавилонской. Шумерский текст **Lugal ud me-lam$_2$-bi nir-gal$_2$** [13] пове-

[11] bhinna- разбитый, разделённый, уничтоженный *Кочергина 1996, 481*

[12] Елизаренкова вслед за Пишелем и Рену (и в отличие от падапатхи) принимает деление mánorúhāṇāḥ на mánor úhāṇāḥ. Ср. *Geldner 137*: «Über ihn, die wie ein geschnittenes Rohr nur so dalag, gingen aufsteigend die Gewässer des Manu hinweg». Ср. *Griffith 1889*: 8 «There as he lies like a bank-bursting river, the waters taking courage flow above him».

[13] Текст, по мнению издателя Ван Дейка, хотя и был составлен во времена Гудеа (кон. III тыс. до н э.), ни одной его таблички, датированной III-й Династией Ура, до нас не дошло. Дошедшие до нас старовавилонские тексты происходят из Ниппура, Урука, Ура, Сиппара. Существует версия среднеассирийского времени. Самый поздний текст-билингва с аккадским переводом дошёл до нас от Селевкидского времени [*van Dijk 1983, I. 1*]

ствует о битве сына громовержца, бога земледелия Нинурты с драконом Асагом, результатом коей (после победы над последним) стало обретение божественных МЕ, первооснов шумерской цивилизации, первоначально мыслимых в виде камней. Дракон у шумеров так же, как и в Риг-Веде, соотносился с каменным затвором небесных вод. Седьмой месяц шумерского Ниппурского календаря, соответствующий сентябрю-октябрю назывался «Месяцем Заветного Холма» Du_6-ku_3 (по-аккадски Tašrītum «(Перво)начало»). Ему соответствовала в аккадском менологическом компендиуме «*Астролябия В*» звезда «Ярмо Энлиля», отождествляемая, что немаловажно, с альфой Дракона [*Sviatopolk-Tchetvertynski 2002, 124, 130*]. В свете хеттской традиции (установления трона над источником после победы над змеем) немаловажным представляется и тот факт, что именно в этом месяце, согласно шумерскому преданию, Хозяин Заветного Холма, хтонический «Энки-Нинки пресноводный Источник основал» [*VS 17, 14; 4 ,19*]. Природа шумерского дракона Асага изначально каменная, и он в первую очередь связан с камнями. Камень-скала, который действует как антропоморфная сущность, порождающая камни (в тексте «камни-растения», в переводе Афанасевой «камень-поросль», «поросль камня»), – одна из важнейших мировых мифологем (ср. упоминаемого в нашем исследовании хурритского Улликумми, растущую до неба скалу из камня NA_4.ŠU.U, по-хеттски kunkunuzzi-, змеевика, того самого камня, из которого сделан трон в хеттском мифе об Иллуянке). Порожденные Асагом, камни растут, засоряя гору и не давая расти ничему живому. Они – живые существа. После победы Нинурты над врагами Асаг превращается в Залаг – «блестящий камень»(?), т. е. окончательно затвердевает и становится камнем мёртвым. Подобную же участь разделяет с ним и всё его каменное войско [*Афанасьева 1997, 374:27*]. Дракон Асаг в шумерском мифе уподобляется растению, также как и в ведийском мифе, тростнику:

[324](Нинурта) Асага в мятежной стране уничтожил подобно тростнику,
Вырвал подобно колючему (сорняку)[14].

Аллитеративный ассонанс между шумерскими выражениями ki bal-a «в мятежной стране» и ĝiš-bal ki-$šar_2$-ra «веретено (?) круга земли» крайне примечателен, тем более, что в последнем случае речь, возможно, идёт об коррекции земной оси после победы над драконом Асагом [*Афанасьева 1997, 90; 375: 352*] :

[352]«Ось [15] установил в соответствии со страной света (?)

---

[14] a_2-sag_3 ki bal-a u_2-gu[g-gin_7 bu-ra u_2-$numun_2$-gin_7 ze_2-a]

[15] ĝiš-bala 'spindle (веретено, вал, ось), rod (стержень, брус, рейка, тяга, шток), pin (булавка, шпилька)' *Sjöberg 1984*, 64. Шёберг понимает в данном контексте как струнный инструмент, ссылаясь на Харра-Хубуллу (ĝiš-bala = i-n[u] MSL 6, 126) и «Инанну и Иддиндагана», стрк. 53. В последней композиции он явно обозначает музыкальный инструмент (вариант написания: balag !) и ĝiš-bala = i-nu по Шёбергу, возможно, то же самое слово, что и bala (= pilaqqu); этот инструмент в таком случае может напоминать веретено (*Sjöberg 1984*, 72).

[353]Герой (это) сделал в высшей степени искусно, все грады удержал на своём месте.

[354]Посредством камней укротил (упорядочил) он могучие воды»[16].

Именно 352-я и 353-я строки, по мнению В.К. Афанасьевой, указывают на то, что речь шла о некотором наклоне оси земли, вследствие чего важно было удержать строения на месте. Возможно, для этой же цели служила и каменная стена-преграда [*Афанасьева 1997, 375*].

IV. Тексты II-го и I-го тысячелетия до н. э. (Хеттские клинописные таблички и Семитская традиция: клинописные таблички и рукописные источники).

С осеннего месяца Tašrītum (др.-еврейск. Тишри, сентябрь-октябрь) начинался иудейский Новый год (в Вавилоне же начиналось Второе полугодие). В первый день этого месяца у иудеев справлялся праздник Кущей. Во время него решался вопрос о количестве дождей (ср. в хеттском мифе A II 22; 25), которые будут даны наступающему году, т.е. определялась «судьба» грядущих месяцев. Он считался радостным праздником сбора винограда и началом благоденствия (ср. ритуальные условия справления хеттского праздника Пурулли). После изгнания из Палестины на вооружение был взят Вавилонский календарь, где год начинался весной. Именно перед Вавилонским Новым годом, 14-го адара (что соответствует 11-му марта в 1990 г. н.э.) справлялся иудейский праздник Пурим (ср. хеттский *pur-* «жребий», который фигурирует в тексте хеттского мифа, в связи, что немаловажно, с праздником *Пурулли*! A IV 15), важным элементом которого является карнавал, где дети надевают маски, и застолье со спиртными напитками (*Евр. К-рь*, ср. Сатурналии в хеттском мифе D IV 1-16).

В связи с четвёртым концептом вод в хеттском мифе об Иллуянке речь идёт о ритуале перемены статуса [D IV 01-04], когда социально «низким» группам людей предписывается (только на период проведения обрядов) осуществление ритуальной власти над вышестоящими, в то время как последние занимают подчинённые места, добровольно отказываясь от своей власти и покорно снося грубости и даже физические издевательства, которым их подвергают структурные низы, временно захватившие власть. *Watkins 1988, 1-8* сопоставляет с римским праздником Laurentinae, когда на месте, называемом tarentum Accas Larentinas на 6-й день после Сатурналий

---

[16] 352 ġiš-bal ki-šar$_2$-ra mu-ni-in-ġar (шумерская версия)
i-na-an a-di [šá]-a-ri iš-kun (аккадская версия)
353 ur-saġ-e mu-un-galam iri tešₓ-bi m[u-un]-uš$_2$ (шумерская версия)
qar-ra-du ik-[kil-ma a-la m]it-ha-ri[š issekir] (аккадская версия)
354 a kalag-ga na$_4$ im-da(-an) –sa$_2$ (шумерская версия)
me-e dan-nu- [te i'-na' a]b-ni iš-BE-[?] (аккадская версия)

жрецы, облачённые в одежды рабов (!), приносят жертву духам предков. Уоткинс сопоставляет данный латинский термин tarentum (< инд.-евр. $t\underset{\circ}{r}h_2$-ent-o) «the crossing place» с хеттским глаголом tarḫ- «одолевать, преодолевать» (см. в тексте мифа A I.11, D III.4 в контекстах одоления бога грозы Змеем и A III.25 в контексте одоления Змея богом грозы), индоиранским títar- «пересекать, преодолевать» (ведийский títrat-, авестийский titarat̰ Yt.13.77 в контексте преодоления Злым духом Творения Благой Истины и *tauruuaiia- Yt.13.78 в контексте преодоления Благой Мыслью и Огнём враждебных деяний Злого духа, «дабы не смог он задерживать ни вод в их течении, ни растения в их росте», в языке Гат *tauruuāmā, Y.28.6, древнеперсидский vi-taraya- «пересекать», пехлевийский widardan, wider [wtltn', wt(y)l-] «проходить через, пересекать, умирать», *MacKenzie 1971, 90; Nyberg 1974, 216*), ведийским tīrthám 'crossing place, ford; watering place' и даже с греческим νέκταρ «das über die (Todes-) Vernichtung hinwegrettende» < *neḱ-$t\underset{\circ}{r}h_2$-, [*Watkins 1988, 5*].

V. Древнегреческая традиция (рукописные источники кон. I тыс. до н.э.).

Нонн сообщает, что сухожилия у Тифона лестью выманивает Кадм, говоря, что они нужны ему, чтобы сделать струны для лиры, на которой он собирается исполнять для него сладостную музыку[17]. Кадм – смертный, чем напоминает хеттского Хупасия, исполняющего вспомогательную функцию в битве бога грозы со змеем. Хупасий связывает змея после того, как тот опьянел от приготовленного богиней Инарой в котлах вина и пива. Бронзовый котёл посвящает богине Афине Линдской Кадм, прибыв со своей матерью Телефассой на Родос [*Грейвс 1992, 154*]. Формула дождя (известная по хеттскому мифу) у Нонна напрямую связывается с громовержцем в повествовании о битве Зевса с Тифоном:

> «Если б Зевес Дождливый дал волю потокам и ливням,
> То Тифоэй омылся б с ног и до глав целокупно,
> Освежив свои члены сожженные громом небесным!»
> [*Нонн 1997, 26, II.537–539*].

Гора Кассий, возвышающаяся над Сирией (сейчас Джебель-аль-Акра), о которой упоминает Аполлодор (место, где Зевс потерпел поражение от Тифона), – это гора Хацци, фигурирующая в хурритском мифе на хеттском языке о каменном гиганте Улликумми (из камня NA_4.ŠU.U, по-хеттски kunkunuzzi-, змеевика, из которого сделан трон в хеттском мифе об Иллуянке), который очень быстро рос и которому его отец Кумарби приказал уничтожить семьдесят богов неба. Бог грозы, бог солнца, богиня любви и другие

[17] Ловкому Кадму вручает Пан коварную флейту, Кормчую оной судьбы, погибели Тифона. *Нонн 1997, II, 1375–376.*

боги не смогли убить Улликумми, тогда бог мудрости Эа взял нож, с помощью которого в своё время земля была отделена от неба, и отрезал чудовищу ноги, а потом швырнул его в море. Кривой меч, которым Зевс ранит Тифона, вероятно, тот же, которым Зевс оскопляет своего отца Урана [*Грейвс 1992, 98*]. В индийской и среднеперсидской традиции дракона убивают булавой (дубиной): áhan vr̥trám̩ vr̥tratáram̩ vyam̩sam indro vájren̩a mahatā vadhéna «*Он убил Вритру, самого (страшного) врага, бесплечего, Индра – дубиной, великим оружием*» [RV 1.032.05a-b]. [18f6] u-m čand *pad[18] rōz pad pušt hamē tazīd hom tā-m sar be ō dast *grift[19] gad-ē ō gardan zad u-m be ōzad «И столько дней он (= его спина) гоняем был мной, Пока я не схватил (его) голову рукой, не ударил его по шее булавой, и не убил его» [Rivayat 18f6].

Формула ядовитой травы в связи с драконом известна и Гомеру [*Homeri Ilias 1893, XXII 92-95.* Перевод по изданию: *Гомер 1984, 345.*]:

ὡς δὲ δράκων επὶ χειῇ ορέστερος άνδρα μένησιν,
'Словно как горный дракон у пещеры ждёт человека,

βεβρωκὼς κακὰ φάρμακ᾽ έδυ δέ τέ μιν χόλος αινός,
Трав ядовитых нажравшись и черной наполняся злобой,

σμερδαλέον δὲ δέδορκεν έλισσόμενος περὶ χειῇ
В стороны страшно глядит, извиваясь вкруг над пещерой'.

Напомним, что растение, хотя и неядовитое, также фигурирует в хеттском мифе: Бог Грозы сеет сорные травы zahheli- (аккадск. sahlū) над руинами дома на скале, где жил смертный Хупасий (такой же символический обряд экзекрации проводит хеттский царь Анитта, предавая Богу Грозы хаттскую столицу Хаттусу).

VI. Иранские источники (Авеста, Пехлевийские книги).

Иранская традиция сообщает о ядовитом растении (авестийское vīš) высотой с копьё, выросшем на змее. Сам авестийский термин этимологически и фактологически напоминает русское зонтичное растение ***Вех Ядовитый*** (он же вях или вёх, ваха, шест. Латинское название – Cicuta virosa), другие названия – **крикун**, **гориголова**, **мутник,** кошачья петрушка; данное растение достигает 150 см в высоту (т. е. высотой с копьё). Цветки мелкие, белые, собраны в сложные зонтики. Последний факт весьма интересен тем, что афганская лексема wážay (*Асланов 1966, 947*), обозначающая колос, кисть винограда могла бы иметь следующую этимологию: wážay <*viš-aka

---

[18] Выписана идеограмма PWN по рукописи MR_1; по другой же рукописи (BK): идеограмма PRG. *Nyberg 1964:* čand ī nēm rōz, «почти пол-дня».

[19] Если принять написание krt` (во всех рукописях) в качестве ошибочного чтения более раннего *HDWNt вместо идентичной идеограммы OBYDWNt.

(ср. авестийское vīš)[20]. Вех Ядовитый произрастает на болотах, по заболоченным берегам рек, озёр и канав, на сырых лугах и в ольшаниках. Одно из наиболее ядовитых растений флоры СССР, содержит ядовитое вещество цикутотоксин. Листья, а еще более корневище, распространяют ароматический, напоминающий сельдерей, но одуряющий, запах.

Ядовитое растение[21] в связи со Змеем-Драконом фигурирует в Хом-Яште (Y.9.11) и Замдат-Яште (Yt.19.40) иранской Авесты[22]. Первый, Хом-Яшт является составной частью зороастрийской литургии – Ясны. Схема развертывания этой литургии как бы нанизана на индоиранское в его истоках жертвоприношение священного растения хаомы-сомы. На протяжении литургии хаому растирают в ступке дважды и пьют только жрецы. Первый раз хаому пьют в момент оглашения данного Хом-яшта, глав Ясны с 9-й по 11-ю. Тем знаменуется первое духовное рождение Зороастра на небесах, где его сущность до поры пребывала в стволе небесной протохаомы. Факт присутствия мифа о Кэрэсаспе в составе некой последовательности сюжетов Хом-Яшта и Ясны в целом, вероятно, подчёркивает его ритуальную значимость. Ведь от правильного в техническом отношении хода Ясны, по зороастрийскому мировоззрению, зависят мировые процессы.

A. yō janaṯ ažīm sruuarəm	A. (Кэрсаспа,) который убил Змея Сэрвару[23],
B. yim aspō.garəm nərə.garəm	B. Пожиравшего коней, пожиравшего людей,
C. yim vīšauuaṇtəm zairitəm	C. Того, который ядовитый, желтоватый,
D. yim upairi vīš araoδaṯ	D. На котором ядовитое растение[24] выросло[25]

[20] По второму корневому согласному афганского wəš (мн. м.) *вазир.* яд (*Асланов 1966, 949*), если возводить данную лексему к авестийскому vīš, она может быть только староперсидским заимствованием, однако по первому корневому согласному таковым заимствованием она быть не может. См. также другие афганские лексемы: wuš – «яд» *Асланов 1966, 949*; wašxór – «травоядный»; wužkáy – «(бот.) хинджак, вид фисташки» *Асланов 1966, 947*; waškálay – «кисть, гроздь (винограда и других плодов)», wašyána (ж.) – луг, *Асланов 1966, 950*. Следует упомянуть, что данные лексемы вполне могут быть возведены к авестийскому vāstra- луг. Грюнберг возводит к авестийскому vāstra- афганское wāšə «трава», поскольку афганская фонема š восходит в том числе и к *-str-, *Основы 1987, 33*, лишь в старых заимствованиях из персидского š восходит к древнему š, *Основы 1987, 34*. Фонема w в анлауте может восходить к *v, *Основы 1987, 30*. Фонема ə восходит в том числе к *a или *ai, афганская фонема a также может восходить к *ai, *Основы 1987, 23*.

[21] Согласно новой интерпретации *Josephson 1997, 52*, опираясь на *Hintze 1994, 215* (Yt 19:40) contra AirWb 1472 («яд, ядовитый сок»).

[22] Авеста цитируется по изданию: *Geldner 1886, I, 41-42*. Перевод наш.

[23] Букв. «Рогатого», AirWb.1650. Все девовские звери на стенах Персеполя рогаты.

[24] Авестийское vīš. Ср. др.-инд. viça – m. n. «Яд. // Мирра (смирна), ароматическая смола. // Вид яда. // Волокна лотоса». – F. viçā «особенно о деревьях с красящейся корой» [*Burnouf 1866, 606*]. Восточные волхвы (маги), пришедшие на поклонение младенцу Иисусу, в качестве одного из даров принесли смирну. Никодим принёс для помазания тела умершего Господа благовонный состав из смирны и алоя. Мирровая смола вытекает, главным

E. ārštiiō.barəza zairitəm	E. высотой с копьё, желтоватом[26].
F. yim upairi kərəsāspō	F. На котором Кэрсаспа
G. aiiaŋha pitūm pacata	G. Варил в железном котле пищу,
H. ā rapiθwinəm zruuānəm	H. В полуденное время.
I. tafsaṯca hō mairiiō xᵛīsaṯca	I. И разогрелся этот мерзавец и вспотел;
J. frąš aiiaŋhō frasparaṯ	J. В сторону котла он подался,
K. yaeṣiiaṇtīm āpəm parāŋhāṯ	K. Выплеснул закипающую воду.
L. parąš tarštō apatacaṯ	L. Вздрогнув, отпрянул в сторону
M. naire.manā kərəsāspō	M. Мужественный Кэрсаспа[27].

Mills 1887, 234 не согласен со сближением авестийского xᵛīs- из строки G с санскритским svid- (svedate), объясняемого к тому же как инхоатив [*Bartholomae 1904, 1860*], но чьё конечное значение так далеко от первоначального, судя по контекстам этого фрагмента и Vd. III, 32. Ему представляется сомнительным тот факт, что дракону предстояло начать потеть под разведённым на его спине костром, и что затем сподвигло его отпрыгнуть. Вряд ли процесс на самом деле был столь размеренным. Скорее дракон по Миллзу обжёгся, дёрнулся и отпрыгнул. Умственно-психическое страдание, вытекающее из идеи потения дэвов во время обмолачивания зерна («Когда зерно обмолачивают, дэвы потеют») представляется Миллзу слишком передовой идеей для Vd. III, 32. Значение «шипеть»(Burnouf, Haug) представляется ему более подходящим для обоих мест. Миллз предпочитает намёк пехлевийского ul šawēd (L'L' 'ZLWNd) «подался вверх», а для Vd. III, 32 (Sp. 105) khīsthōmand соответственно (транскрипция Миллза, *Josephson 1997* пропускает). Санскритский перевод: taptaçca sa nr̥çaṃsaḥ cukṣubhe [dvipādo* babhūva] (цитируется по *Mills 1887, 234*[2]) «И разогрелся этот гад, взбушевался (испытал волнение kṣubh- *Кочергина 1996, 182*) [двуногим сделался (Pf., *Кочергина 1996, 295 и 483*)]». Миллз под большим вопросом возводит авестийское

образом, из тернистого кустарника, известного у ботаников под названием Balsamodendron yrrla, растущего в южной Аравии, но преимущественно в Северо-Восточной Африке. Таков её высший сорт, тогда как смола, получаемая через надрезание древесной коры тропических деревьев рода коммифора сем. Бурзеровых, считалась низшею, *БЭ 475, СЭС 821.*

[25] Ср. рукописные варианты: vīša. raōδaṯ / vīširaōδaṯ / vīsi. raoδaṯ / viš. raodaṯ / viš. raoraṯ.

[26] Такой перевод предлагает *Josephson 1997, 52,* опираясь на выводы *Hintze 1994, 215* (Yt 19:40) в вопросе о растении. Авестийское выражение «высотой с копьё» пехлевийская версия переводит «высотой с лошадь» (asp bālā). Санскритский перевод ещё дальше (?) отходит от первоначального смысла: muṣṭyaṅguṣṭatuṅgam «Высотой с большой палец руки».

[27] Ср. пехлевийский перевод: parrōn pad tars be tazīd mard-menisn kersāsp (...). Санскритский комментарий добавляет, что «его мужественность состояла в том, что он сохранил самообладание в данной ситуации» (asya pauruṣamānasatvam* idaṃ babhūva yad asau caitanyaṃ sthāne dadhau, цитируется по *Mills 1887, 234*[3]).

xᵛīsaṯca (= hīsaṯca ?) к среднеперсидскому āxēzīdan (āxistan) «подниматься, вставать» [*McKenzie 1973, 14*], что действительно сомнительно[28].

Концепт вод, представленный в виде выплёскиваемой закипающей воды в мифе о Кэрэсаспе (Хом-Яшт), выступает в виде реки, выходящей из глубокой бездны наряду со сторожащим дорогу змеем в авестийском тексте Aogəmadaēcā[29]:

77. A. pairiϑwō bauuaiti paṇtå təm	Избежать можно того пути,
B. yim dānuš apaiiāiti	по которому река проходит,
C. jafra frabuna taciṇtiš[30]	вытекающая из глубокой бездны.
D. hāu[31] diṯ aēuuō[32] apairiϑwō	Того одного (пути) не избежать,
E. yō vaiiaoš anamarždikahe	который (принадлежит) богу Ваю[33].
78. A. pairiϑwō bauuaiti paṇtå təm	Избежать можно того пути,
B. ažiš pāiti gaostauuå	(где) Змей толщиной с быка,
C. aspaŋhāδō vīraŋhāδō	пожирающий коней, пожирающий людей,
D. vīraja anamarždikō	убивающий людей, безжалостный.
E. hāu diṯ aēuuō apairiβwō	Того одного (пути) не избежать,
F. yō vaiiaoš anamarždikahe	который (принадлежит) безжалостному (богу) Ваю.
79. A. pairiϑwō bauuaiti paṇtå. *təm.*	Избежать можно того пути,
B. yim aršō pāiti axšaēnō	(где) бурый медведь, пожирающий коней,
C. *aspaŋhāδō vīraŋhāδō*	пожирающий людей,
D. *vīraja* anamarždikō	убивающий людей, безжалостный.
E. hāu diṯ aēuuō apairiϑwō	Того одного (пути) не избежать,
F. yō vaiiaoš anamarždikahe	который (принадлежит) безжалостному (богу) Ваю.

Формула «Змей толщиной с быка» тоже является глубоко обусловленной. Обычно с быком отождествляется громовержец (Зевс и Индра, ср.

---

[28] Ср. перевод *Josephson 1997, 52*: «At noon-time the scoundrel grew hot and began to perspire».

[29] Издание текста: *Jamaspasa 1982*. Перевод наш.

[30] Варианты рукописи: frabun.atačintiš (RbTTd); ˈfrabunatačintiš (D); ˈfrā bunāṯ (Ggr) fra.bun.tačiṯiš (PazM) [*Jamaspasa 1982, 42; Bartholomae 1904*, 968].

[31] Вариант рукописи: hå (PazPhlM) [*Jamaspasa 1982, 42; Bartholomae 1904*, 78].

[32] Вариант рукописи: aeuuō (R PhlM) [*Jamaspasa 1982, 42*].

[33] *Абаев 1995, 392* вслед за *Darmesteter 1898, 372* трактует это место слегка поиному: «Можно пройти путём, который стережет текущая (река) dānu (Сырдарья?); один только путь непроходим – безжалостного Vayu». Авестийское pairiϑβa- Бартоломэ трактует как производное от pairi+*iϑβa- «то, что можно обойти, чего можно избежать»(*Bartholomae 1904*, 865). Darmesteter, как и Абаев, видимо, опираются на пехлевийский перевод данного пассажа widarag-ōmandīh «проходимость» и санскритский перевод pari-kramaṇīyaḥ.

«*Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому*». RV 1.032.03a). Медвежья символика ещё раз проявляется в поэме «Деяния Диониса» Нона Панополитанского: «И диких медведей рвут на части медвежьи клыки личин Тифаона» [*Нонн 1997, 15–16, II. 42–43*]. Тифон прятал вырванные сухожилия Зевса, завернув их в шкуру медведя [*Аполлодор 1972, 10. Кн. 1, гл. 6, 3.*]

VII. Выводы. Таблица концептов.

Убийство богом грозы Змея, который (в индийской традиции) завладел водами и хранил их в горной расщелине, является космогоническим актом Творения, уничтожения хаоса. Отсюда вытекает хеттский новогодний праздник Пурулли, установленный дочерью громовержца, Инарой, когда она вручает Царю свой храм водной пучины-стремнины (Подземных вод). Анализ древнеиндийских ритуальных текстов позволил сделать вывод о том, что Царь, в качестве воплощения бога грозы, убивая своего ритуального противника, вызывает плодородие (в частности, дождь) и этим обеспечивает процветание страны. В более кратком виде ту же мысль можно увидеть и в начале хеттского мифа [*Иванов, Топоров 1974, 123*]. Принципиально новым для исследований по змееборчеству является выделенный нами концепт перехода в изменённое состояние, вызываемого галлюциногеном (сомой-хаомой) или алкоголем. Сама лиминальная модель перехода власти от старых богов к новым прекрасно иллюстрируется хеттским мифом. Привлечение данных шумерской (древнейшей ближневосточной) традиции позволило более глубоким образом рассмотреть модель концептуального перехода гора-камень-ветвь-растение. Полотно устойчивых взаимосвязанных концептов-формул (или эйдосов по Долининой), присущих змееборческим мифам хеттской, иранской, древнеиндийской, греческой и шумерской традиций, представляется целесообразным изобразить в виде сводной таблицы (см. таблицу на с. 54–55).

VIII. Приложение: первый полный перевод хеттского Мифа об Иллуянке на русский язык.

Древнейшая индоевропейская традиция – Хеттская, донесла до нас весьма подробное описание мифологического сюжета об убиении Громовержцем Змея-Дракона. Собственно до нас дошли два мифа, объединённые в один текст в связи с определённым праздником жрецом-умастителем города Нерик по имени Килла. В обеих «версиях» честное единоборство со Змеем приводит Бога Грозы к поражению. В первой «версии» на помощь Громовержцу приходит богиня Инара, которая затевает пир. В результате обильных возлияний из котлов с пивом и вином Змей напивается допьяна и не может вернуться к себе в нору, тогда его связывает верёвкой смертный любовник богини, невидимый Хупасий. Пришедший Бог Грозы убивает Змея. Затем боги-

Мифологема	Хеттский	Иранский	Индийский
I.A. Огромные Сосуды (котлы)	В котлах Она изобилие сделала *(A I 17–18)*	(Кэрсаспа) варил в железном котле пищу *(Y9.11g)*	Он напился (сомы), выжатого в трех сосудах *3b*
I.B. Опьянение (переходное состояние).	И напились допьяна. *(B I 12)*	И разогрелся этот мерзавец и «вспотел» (или «взбушевался, испытал волнение»). *(Y9.11i)*	Как плохой боец в пьяном угаре (или «опьяненный», *1:32:6a*). Он напился (сомы), выжатого в трёх сосудах *3b*
II. Гора	1. Себе на скале (peruna-) Инара Дом построила *(C I 14–15)* 2. Горный пик Цалияну – первейший среди всех! *(A II 21)*		1. Он рассек недра гор. *1d* 2. Он убил змея, покоившегося на горе (párvata-). *2a* 3. Гора – во внутренностях Вритры. *10b*
III.A. Растение	(Растение) Сахлу бога грозы [Инара посеяла]. *(A II 13)*	На котором (т.е. Рогатом Змее) ядовитое растение (Вех?, Гориголова?) выросло высотой с коньё *(Y9.11d-e)*.	Через (него, т.е. Вритру), безжизненно лежащего, как раскрошенный тростник *8a*
III.B. Ветвь		Рог его (=Рогатого Змея) был как высокая(!) ветвь. *(Riv.Dd.18f5)*	Как ветви топором обрубленные, Змей лежит, прильнув к земле. *5c-d*
IV.A. Поток	храм [водной] пучины *(A II 16)*	Выплеснул закипающую воду (Y9.11k).	В стремнине, Индра разбивает одно за другим *10d*
IV.B. Дождь (туча)	Когда Нерик-град дождями Он [=Цалияну] наделил. *(A II 22–23)*. Он просил Цалияну о дожде *(A II 25)*		1. Если б Зевес Дождливый дал волю потокам и ливням *(Nonn)* 2. [Typhon – демон грозы и землетрясений, < dheu «производить мрак, туман, дым»]
IV.C. источник	Змеевиковый трон над источником [во время Сатурналий] *(D IV 15)*	по которому река проходит, вытекающая из глубокой бездны *(Aog.77b-c)*.	Стоял мрак, мешающий основе вод. *10a*
V. Смертный посредник (части тела)	сердце и глаза громовержца приносит смертный (сын громовержца) *A III 17*		сухожилия *(Apl)* громовержца приносит смертный *(Кадм, Nonn)*
VI. Обман *(12.9)*.			И (Индра) перехитрил хитрости хитрецов *4b*
VII. бык		Змей толщиной с быка … безжалостный. *(Aog.78b-d)*.	Вол, хотевший стать противником быка. *7c*
VIII. медведь		Бурый медведь … безжалостный. *(Aog.79b-d)*.	

Греческий	Шумерский	Апокалипсис
[Кадм посвящает Афине бронзовый котёл.]		
[Драконоубийца Кадм – дед Диониса]		
1.Тифон бежал, и Зевс преследовал его до горы Кассия *(Apl)*. 2. Зевс же навалил на Тифона огромную гору Этна в Сицилии *(Apl)*.	Он камни в горе собрал кучей *(349)*. Отныне вода (на) Гору никогда из Земли не низвергнется *(355)*.	
1. Отведает ядовитое растение «однодневку» *(Apl)* 2. как горный дракон у пещеры ждёт человека, Трав ядовитых нажравшись *Hom. Ilias XXII 92–95*	(Нинурта) Асага в мятежной стране уничтожил подобно тростнику, Вырвал подобно растению Нумун *(324)*	
Если б Зевес... дал волю потокам и ливням *(Nonn)*	Посредством камней укротил(упорядочил) он могучие воды *(354)*. Вода излила на поля изобильное половодье *(359)*.	И бросил – змей изо – рта его за – женщиной воду как реку, чтобы её унесённую [=унесённой] рекой он сделал. *(12.15)*
Подобно мчащимся тучам с силой двинул их вперёд *(350)*		
Дракон, охранявший этот источник. Из его зубов – Спарты *(Apl)*.	«Месяц Заветного Холма»: 'Энки-Нинки пресноводный Источник основал' [по-аккадски Tašrītum '(Перво)начало'). Ему соответствовала по 'Астролябии В' Звезда 'Ярмо Энлиля' *(α Draco)*.]	И был похищен – ребёнок её к – Богу и к – престолу Его. *(12.5)*. И дал ему – дракон – силу его и – престол его и власть великую. *(13.2)*.
1. Мойры ввели Тифона в обман *(Apl)* 2. смертный *(Кадм)* лестью выманивает сухожилия *(Nonn)*	Герой (это) сделал в высшей степени искусно *(353)*.	И был брошен – дракон – великий, – змей – древний, – называемый Дьявол[ом] и – Сатан[ой] – обманывающий
принял облик бычий рогатый *(Nonn)*		
1. завернув их в шкуру медведя *(Apl)* 2. медвежьи клыки личин Ти фаона *(Nonn)*		и – ноги его как [у] медведя *(13.2)*.

ня Инара возводит на скале дом, где поселяет Хупасия. Последний нарушает её запрет не смотреть в окно и, видимо, изгоняется из сонма бессмертных(?). Инара разрушает дом на скале, а Бог Грозы сеет сорные травы zahheli- (аккадск. sahlū) над его руинами (такой же символический обряд экзекрации проводит хеттский царь Анитта, предавая Богу Грозы хаттскую столицу Хаттусу.

Табличка A I.[34]

A01Так говорит Килла, жрец-умаститель[35] небесного громовержца[36] Нерик-града: A02Вот причина[37] праздника Пурулли A03Бога грозы небесного. Когда A04Они говорят так: A05«Пусть в стране (всё) благоденствует и процветает, и пусть страна A06Будет защищена!» И если A07(всё) благоденствует и процветает, тогда праздник Пурулли A08Справляют. A09Когда бог грозы и Змей A10Схватились в (граде) Кискилусса, A11Тогда Змей [одо]лел бога грозы. A12Бог грозы ко всем богам A13Обратился: «Придите же сюда ко мне!» A14Богиня Инара устроила празднество. A15Она вс[его] вдоволь наготовила, A16Котёл с вином, котёл (с напитком) Марнуванда, A17Котёл с пивом [Ва]лхи, так в котлах A18Она изобилие сделала. A19Затем [Инара во град Ци]гаратту пошла, A20И встретила (там) Хупасия, смертного. A21Так (молвила) Инара Хупасию: «Смотри-ка, A22Мол, какое дело намерена я предпринять: A23Присоединись-ка ты ко мне в (деле) сем!» A24Так (ответствовал) Хупасий Инаре: A25«Коли буду я с тобою спа|ть, т|о приду я, A26Да (желанья) сердца твоего я исполню». [Тог]да спал [он] с ней.

Табличка B I.

B03Затем Инара увела Хупасия B04И сделала его невидимым[38]. Инара же B05Приукрасилась и Зме[я] наверх B06Из норы позвала: B07«Смотри-ка, зате-

---

[34] Здесь и далее переводы с хеттского выполнены нами. Полный текст данного мифа на русском языке публикуется впервые.

[35] Шумерская идеограмма $GUDU_4$, по-аккадски pašīšu. Главными обязанностями этого жреца были совершение жертвоприношений и храмовое исполнение музыки (ZA 59, 1969, 162).

[36] Выписана шумерская идеограмма ^{d}U (где d — детерминатив DINGIR, обозначающий бога), которую Фридрих транскрибирует (ссылаясь на Ларошa) как ^{d}Tarḫu (*Friedrich 1961, 31*). В.В. Иванов читает её как Tarḫunt-, «Могущественный», эпитет бога грозы, соответствующий индоиранскому turvant- (эпитет древнеиндийского бога Агни) с тем же значением (Мифы Нар. Мира 2, 591). *Deighton 1982, 65–67* придерживается точки зрения, что ^{d}U в хеттских текстах в основном представляет божество подземных вод. Видимо, хетты различали великого бога грозы ^{d}Tar(ḫ)u или Tarḫunt-, и молодого бога-громовержца города Нерика, его сына от богини подземного солнца города Аринны Вурунсему (записывается идеограммой ^{d}Utu.^{uru}TUL$_2$ «Солнце Колодезь-града»). Богиня Инара также считается дочерью Великого бога грозы. См. JCS 1, 214; JCS 6, 115 и особенно *Haas 1970*.

[37] uttar- «слово, речь, молва; дело; причина, повод» [*Friedrich 1952–1954, 237*].

[38] Возможен перевод «спрятала».

ваю я праздник. B08Приходи-ка поесть да попить!» B09И тогда из (норы) Змей со [своими детьми] B10Вылезли наружу. Ели они и пили. B11Да всяк котёл осушили, B12И напились допьяна. B13Вниз к норе B14Спуститься никак не могут. А Хупасий пришёл B15И Змея верёвкой B16Связал. B17Бог грозы пришёл и Змея B18Он убил. Боги были вместе с ним[39].

Табличка C I

C14Себе [же] на скале Инара C15Дом построила в Стране Таруканской. C16Да Хупасия в доме C17Она поселила. И Инара его C18Не раз наставляла: «Коли во поле C19Пойду я, из окна ты C20Не должён выглядывать! C21Коли выглянешь ты, C22То узреешь жену и детей своих!»[40] C23Когда же 20 дней миновало, то [из о]кна он C24Наружу выглянул и [узрел] жену и детей [своих]. C25Когда Инара с поля назад C26Воротилась, то стенать он стал: C27«Пусти меня домой обратно!»

Табличка A II

A09[Т]ак (сказала) Инара Хупасию: A10«[Ты не должен был] откр[ывать окно]!» A11Гневн[о ...] она [так кричала], A12[Дом тот] разрушила, A13(Растение) Сахлу бога грозы [она посеяла], A14Она его тяже[лым сделала][41]. A15Инара в (город) Кискилу[ссу] A16[Пришла][42]. Свой храм [водной] пучины[43] A17В руку царя для того она вложил[а], A18Дабы первый (праздник) Пурулли A19Мы справляли и рука [царя храм (держала)], A20(Храм) Инары, вод[ной] пучины. A21Горный пик Цалияну – перве[йший] среди всех! A22Когда Нерик-град дождями A23Он наделил, тогда из Нерик-града A24Жез-

---

[39] Фразеологизм, близкий ветхозаветному, см. *Vieira apud Labat 1970, 527.*

[40] Ср. новохеттский оракул, связанный с нарушением ритуального запрета не смотреть на бога грозы, когда женщина смотрит на него через окно(!) [*Güterbock 1986, 89a-b*].

[41] Возможно, речь идёт не об убиении смертного Хупасия (Бэкман), а об экзекрационном обряде над руинами дома, который, например, исполняет царь Анитта, предавая богу грозы хаттскую столицу Хаттусу [*Vieira apud Labat 1970, 528, n.2*]. Тем самым участь этого места становится тяжёлой (nakki), ибо дом предан проклятью. *Daddi 1990, 51* разделяет мнение *Vieira apud Labat 1970* относительно трактовки строк A II 11–14 (впрочем у неё над руинами дома сеет растение бог грозы), но настаивает на убиении Хупасия.

[42] Так трактует это место *Beckman 1982, 19.* Иначе его понимает *Daddi 1990, 52*: «Inara [ritornò'] nella citta di Kiškil[ušša] per porte [nella] mano del re la sua casa...», расширяя значение слова ma-a-an «для наилучшего понимания этой сложной фразы».

[43] E_2-*šu* ḫu-un-ḫu-wa-na-aš-š[a ID_2'] Букв. «Свой храм [реки] бездны». *Beckman 1982, 19*: «her' House and [the river'] of the watery abyss'». Так же и у *Daddi 1990, 52*: «la sua casa [e il fiume] delle acque abissali». Слово ḫunḫuwatar (в тексте Род. пад.) связано с представлением о большой массе воды, морской или речной. Может обозначать как волну, так и поток, стремнину, вертящийся водоворот. В хеттских переводах аккадских молитв соотносится с Апсу, пресноводной пучиной.

лоносец относит пышный хлеб. A25Он просил Цалияну о дожде, A26И хлеб ему [...] относит. A27И его [...] отдаёт.

[*Лакуна около 40 строк*]

Табличка D III

D01Это [...] D02Таким образом [...] D03Говори[л ... . Змей бога грозы] D04Одолел и сердце (его) и глаза D05Забрал. Тогда бог грозы (против) него [вот что предпринял?:]

Табличка A III

A04Он дочь бедняка A05Себе в жены взял. И она сына родила[44]. A06Когда он вырос, A07То дочь Змея себе A08В жены взял. A09Бог грозы сына не раз наставлял: A10«Когда в дом своей жены пойдёшь, A11То у них (мои) сердце и глаза A12Попроси!» A13Когда он пошёл, то сердце у них A14Попросил, и это ему дали. A15Затем он глаза у них A16Попросил, и их ему они дали. A17Он принёс их богу грозы, отцу своему. A18Так бог грозы себе сердце и глаза A19Вернул. A20Когда вид он свой вновь A21Прежний (обрёл и) окреп, A22То потом он к морю на битву пошёл. A23Когда он ему битву дал A24И засим Змея A25Одолевать начал, то сын бога грозы A26Со змеем (был), A27К небесам, к отцу своему, A28Он воззвал: A29«Меня к (нему) причисляй! A30Не щади меня!» A31Тогда бог грозы Змея A32И сына своего убил. A33[Вот каким образом?] тот бог грозы [поступил?]. A34Так говорит Кил|ла, жрец-умаститель громовержца Нерик-града:] A33Когда боги [...|[45]

[*Лакуна около 15 строк. Сюда исследователи[46] вставляют фрагмент J.*]

Табличка J.

J01[...] его? [...] J02[...] и их ему для ед[ы...] J03[...] обратно в (город) Нери[к...] J04[...он] отпускает[47]. J05[...] (богиню) Цасхапуну J06[...] Он(а) [...сдела]л(а), затем громовержец (города) Нери[ка и...] J07[В?...] пошли. Бог же Цалия[ну...][48] J08[...] вновь отдал [...| J09[...и] он да[л? ...] J10[...] в (город) Не[рик?...] J11[...] X[49] [...]

---

[44] Или «И он зачал сына».

[45] В тексте сохранилась частица aušta, указывающая на движение изнутри наружу.

[46] Гютербок и Бекман.

[47] Употреблён глагол tarna- «оставлять, поставить, положить», уже употреблённый в данном тексте вместе с appa (C I 27), где Хупасий просит его отпусить домой.

[48] Присутствует частица –za, указывающая на действие «для себя», «себе».

[49] В тексте читается только знак MUŠ, идеограмма змеи (возможно, детерминатив перед хеттским названием Змея (illuyanka-).

Табличка D IV

D01[Для] жреца-умастителя [пер]вейших бог[ов] D02[Пос]ледними (они)[50] сделали. D03[Пос]ледних же первейшими D04Богами (они) сделали[51]. D05Пожертвования[52] (для бога) Цалияну велики. D06(Богиня) Цасхапуна, жена (бога) Цалияну, D07Величественней громовержца Нерик-града. D08Так глаголят боги жрецу-умастителю Тахпурили: D09«Когда к богу грозы в Нерик-град D10Мы пойдём, то куда мы воссядем?» D11Так глаголил жрецу-умаститель Тахпурили: D12«Если (раньше)[53] на змеевиковом[54] троне вы сидели, D13То когда жрец-умаститель жребий бросит, D14Жрец-умаститель, что (изображение бога) Цалияну держит, – D15Змеевиковый трон над источником будет установлен, – D16То (вот) он-то и воссядет на (него).»

Табличка A IV

A14·Тогда придут все боги A15И бросят жребий. И изо всех A16Богов Кастамы-града A17Цасхапуна будет величайшей. A18Поскольку (она) жена Цалияну, A19(Да) Таццуваси – наложница его, A20То три (эти) особы во граде Танибия A21Останутся.' A22Тогда после этого именно во граде Танибия A23Поле из царской (собственности) будет передано – A24Шесть капунов[55] поля, один капун виноградного сада, A25Дом, а также гумно, три дома для прислуги.' A26[На] табличке (записано) это. И я A27К п[рич]инам (праздника сего) почтение (питаю), A28И их-то я и рассказал.'
A29(*Колофон:*) Одна табличка, полн[ая]. A30[С]лова Киллы, жреца-умастителя, A31Пихацити, [писец], A32Под наблюдением Валвацити, главного писца, A33Написал.

---

[50] Субъектом высказывания вряд ли может быть жрец-умаститель, поскольку при данной идеограмме $GUDU_4$ не стоит показателя множественного числа, а глагол стоит во множественном числе.

[51] Речь идёт о ритуале перемены статуса (см. текст статьи).

[52] ḫalkueššar, букв. «культовый сбор», от ḫalki- «зерновой хлеб, урожай».

[53] В этой и следующей строках вставки в круглых скобках употреблены нами для выделения действия в прошлом, на которое указывает глагол 12-й строки eštummat, в противоположность действию в настоящем-будущем, на что указывает в 13-й строке, кроме глагольной формы, еще и соединительный союз nu- «теперь, ныне». Прошлое и будущее здесь разделены моментом бросания жребия.

[54] В тексте стоит идеограмма NA_4.ŠU.U, по-хеттски kunkunuzzi-, что трактуется то как базальт, из которого изготовляли жернова (*Güterbock 1986, 101*), то как диорит (*Friedrich 1952-1954, 295; Beckman 1982*). Камень NA_4.ŠU.U *W. Andrae apud B. Landsberger, MSL 10, 27* описывает как змеевик (серпентин). Его цвет черновато-зелёный. В Старовавилонский период идеограмму для этого камня начинают смешивать с NA_4.ŠU.U, красным песчаником, из которого делались верхние жернова. См. *Stol 1979, 85 и 89–98.*

[55] Мера площади.

IX. Источники и Литература.

1. *Абаев 1995* – Абаев В. И., Мифологические параллели, в: Избранные труды. Т. 2. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995.

2. *Аполлодор 1972* – Аполлодор. Мифологическая библиотека. Пер. с греч. Боруховича В. Г. Л., Наука, Литературные Памятники, 1972. С. 216.

3. *Асланов 1966* – Асланов М.Г. Афганско-русский словарь (пушту) М., 1966.

4. *Афанасьева 1997* – От начала начал. Антология шумерской поэзии. Вступительная статья, пер. с шумерского, комментарии, словарь В.К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 494.

5. *гр. Бобринский* – гр. Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа: ваханцы и ишкашимцы. Очерки быта по путевым заметкам. М., 1908.

6. *Грейвс 1992* – Грейвс Роберт. Мифы Древней Греции. Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М., Прогресс, 1992. С. 622.

7. *Елизаренкова 1972* – Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Избранные гимны. М., Наука, 1972. С. 418.

8. *Иванов, Топоров 1974* – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.. 1974.

9. *Кёйпер 1986* – Кёйпер Ф. Труды по Ведийской мифологии. М., Наука, 1986.

10. *Кочергина 1996* – Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., Филология, 1996. С. 944.

11. *Нонн 1997* – Нонн Паннополитанский. Деяния Диониса. Пер. с греч. Ю.А. Голубца. СПб, Алетейя, 1997. С. 544.

12. *Основы 1987* – Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: Восточная группа. Отв. ред. В.С.Расторгуева. М., Наука, 1987. С. 720.

13. *Ригведа 1989* – Ригведа. Мандалы I–IV. Пер. с др.-инд. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989. С. 768.

14. *Святополк-Четвертынский 2002* – Святополк-Четвертынский И.А. Змееборческие концепты в Авесте, Риг-Веде и у хеттов. Реконструкция индоевропейских формул. // Человек. Язык. Искусство (памяти профессора Н.В. Черемисиной). Материалы научно-практической конференции 4–6 ноября 2002г., МПГУ. Москва, МПГУ, 2002. – С. 204–205.

15. *Bartholomae 1904* – Bartholomae Christian. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. P. 2000 + XXXII.

16. *Beckman 1982* – Beckman Gary. The Anatolian Myth of Illuyanka, in JANES 14, 1982. P. 11–25.

17. *Böhtlink III 1882* – Böhtlink Otto. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Dritter Theil. St. Petersburg, 1882.

18. *Burnouf 1866* – Burnouf Émile. Dictionnaire classique Sanscrit-Français. Paris, 1866. P. 781.

19. *Carnoy 1957* – Carnoy Albert. Dictionnaire Étymologique de la Mythologie Gréco-Romaine. P. 212. Louvain, Editions Universitas, 1957. P.212.

20. *Daddi 1990* – Daddi, Franca Pecchioli e Polvani, Anna Maria. La mitilogia ittita. Brescia, Paideia Editrice, 1990. P. 185

21. *Deighton 1982* – Deighton H. The «Weather-God» in Hittite Anatolia. Oxford, 1982.

22. *van Dijk 1983* – van Dijk J., Lugal ud Me-Lám-bi Nir-gál. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. Leiden, 1983.

23. *Friedrich 1952–1954* – Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch (Idg.Bibl.). Heidelberg 1952–1954. P. 344.

24. *Friedrich 1961* – Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. 2-e Ergänzungheft. Heidelberg 1961. P. 47.

25. *Geldner 1886* – Geldner Karl F. Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. I: Yasna. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1886. P. 239.

26. *Geldner 1951* – Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner (Harvard Oriental Series, vol. 33–35). Cambridge, Mass., 1951.

27. *Griffith 1889* – Griffith R. I. H. The Hymns of the Rigveda translated with a popular commentary. Benares, 1889.

28. *Güterbock 1986* – Güterbock H., Hoffner H. The Hittite Dictionary. Vol.3. Fsc.1-3 (p.1.l a-p.352.nai-). Chicago 1986.

29. *Haas 1970* – Haas V. Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte, in: *Studia Pohl, 4*. Rom, 1970.

30. *Hintze 1994* – Hintze Almut. Der Zamyâd – Yaôt. Edition, Übersetzung, Kommentar, in *Beiträge zur Iranistik, Bd. 15*. Wiesbaden, 1994. P. 500.

31. *Homeri Ilias 1893* – Homeri Ilias. Edidit Guilielmus Dindorf. Lpz., Teubner, 1893. P. 264.

32. *Jamaspasa 1982* – Aogemadaeca. A Zoroastrian liturgy. Edited by K.M. Jamaspasa. Wien, Otto Harrassowitz 1982. P. 119.

33. *Josephson 1997* – Josephson, Judith. The Pahlavi translation technique as illustrated by Hom Yast, in: *Studia Iranica Upsaliensia 2*. Uppsala, 1997. P. 213.

34. *Labat 1970* – Labat R. Les Religions du Proche-Orient asiatique. Paris, 1970.

35. *MacKenzie 1971* – MacKenzie D. N.. A Concise Pahlavi Dictionary. London, 1971. P. 145.

36. *Mills 1887* – Mills, Lawrence H. (transl.). The Zend-Avesta : part 3 : The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs, and miscellaneous fragments. – Oxford, 1887. – (The sacred books of the East ; vol. 32).

37. *Nyberg1964* – Nyberg, Henrik Samuel. A manual of Pahlavi. Part I: Texts, alphabets, index, paradigms, notes, and introduction. Wiesbaden 1964. P. 229.

38. *Nyberg1974* – Nyberg, Henrik Samuel. A manual of Pahlavi. Part II. Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I. Wiesbaden, 1974. P. 286.

39. *Sjöberg 1984* – The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania, ed. by Åke Sjöberg. Vol. 2: «B». – Philadelphia, 1984. P. 220.

40. *Stol 1979* – Stol M. On Trees, Mountains and Millstones in the Ancient Near East. Leiden, 1979.

41. *Sviatopolk-Tchetvertynski 2002* – Sviatopolk-Tchetvertynski, Igor A. The Sumerian-Babylonian calendar and symbolism of sacrifices. in: «*Астрономия древних обществ*». Москва, Наука. 2002. С. 120–133.

42. *Watkins 1988* – Watkins Calvert. Latin tarentum Accas, the Ludi Saeculares, and Indo-European eschatology, in: *IREX Conference on Indo-European Linguistics USSR Academy of Sciences*. Leningrad, June 1988, P. 1-8.

43. *Williams 1990* – Williams A.V. The Pahlavi Rivayat, Accompanying the Dadestan-i Denig. P.2. Tranlation, Commentary and Pahlavi text. Copenhagen, 1990.

44. *Евр. К-рь* – Еврейский календарь на 5750 год. Нью-Йорк-Москва, 1989.

45. *JANES* – Journal of Ancient Near Eastern Studies.

46. *JCS* – Journal of Cuneiform Studies.

47. *MSL* – Materialen zum sumerischen Lexikon. Rom.

48. *ZA* – Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archaeologie. Berlin.

Сергей БОРИСОВ
журнал «Дельфис»

Восточный Гнозис: система Санкхья-йоги

Привлечение восточных систем философии и ритуальной практики, направленных на познание духовных основ материального существования позволяет по-новому взглянуть на проблемы западной культуры. Система санкхья-йоги особенно привлекательна в этом отношении тем, что на место веры и мистического озарения ставит сознание, которое является главным орудием науки, вытеснившей за последние столетия религию с её лидирующих позиций в европейской культуре. Чудеса науки настолько ошеломляющи, что в сравнении с ними в глазах масс меркнут чудеса, явленные Христом, апостолами и святыми, и более того – делаются сомнительными по своей природе и значению для повседневной жизни. Йогическая практика и её философское осмысление в учении санкхьи предоставляют повод рационально (как то привычно западной культуре) подойти к вере и мистическому опыту и вернуть духовные приоритеты на своё законное место.

Санкхья – это знание о Проявленном, Непроявленном и Знающем [1]. Знающий (Пуруша) или чистый дух в подходе санкхьяиков есть Свет, несмешиваемый с первоначальной непроявленной материей (Прадхана или мулапракрити), которая ассоциируется с тьмой. Свет и тьма бездеятельны, но когда в начале миросозидания на первоматерии появляются отражённые отблески Света, она обнаруживает активность и начинает производить из себя различные слои мира и его обитателей – населяющих эти слои материи существ. Периоды миросозидания (лайя-кала) сменяются периодами покоя (пралайя-кала), когда проявленная материя (Пракрити) исчезает и остаются равнодушные друг к другу Непроявленное и Знающий, Прадхана и Пуруша, несмешиваемые друг с другом Свет и тьма.

Изначальная тьма Прадханы называется тамасом, отблески света на этой тьме (или отражённый свет духа) – саттвой, а сама активность материи – раджасом. Тамас, саттва и раджас – три свойства или гуны, которые сопровождают проявленную материю (Пракрити) на всех стадиях её суще-

ствования. Они неотделимы друг от друга и являются постоянной основой деятельности Пракрити. По обычной для неоплатонических систем эманационной схеме из Прадханы последовательно появляются слои Пракрити (Проявленное) – Буддхи (Мировой Интеллект), Аханкара (Мировой Разум), 5 стихий мира чувственных представлений (танматр) и 5 стихий природного мира или объектов чувственных представлений (махабхут). Из каждой танматры происходит одна махабхута: из танматры звука – махабхута (стихия) пространства, из танматры осязаемости – махабхута ветра (или дыхания), из танматры запаха – махабхута земли, из танматры формы (зрения или зримости) – махабхута огня (освещения, возникшего из танматры звука пространства), из танматры вкуса – махабхута воздуха.

Рассмотрим более обстоятельно механизм порождения всей этой иерархии субстанций или слоёв Проявленного. Тамас-гуна каждой субстанции, причём только её часть, порождает стихии нижерасположенной субстанции, которые тамас-гуной верхней субстанции (оставшейся её частью) освещают всю нижнюю субстанцию как светом. Это освещение приводит к появлению саттвы в стихиях нижней субстанции и порождает в ней собственную 3-гунность. Через раджас-гуну каждой субстанции её стихии корреспондируют с её же гунами. Стихии являются внешним каждой субстанции или её субстратом, а гуны – её внутренним или сущностью. Что же касается Прадханы и освещающего её Света Единого Пуруши, то после миропроявления на месте Прадханы оказывается Махат (Великий) или Буддхи, а на месте Единого Пуруши – множественный Пуруша (монадическая основа всякой индивидуальности, то есть субъективности, в слоях Пракрити).

Пуруша множественен, а Прадхана континуальна и общая всем Пурушам. Это приводит к тому, что в начале миросозидания каждую точку Света Пуруши облекают слои проявленной материи Пракрити. Пуруша омрачается, теряет самосознание, а Пракрити пользуется его Светом для развёртывания плодов собственной активности, то есть проявляет то, чем начинены точки Света, во вне – в виде облачений тьмы, чем побуждает Пурушу развивать и усиливать своё самосознание. Эти облачения тьмы, которыми окутан каждый Пуруша, рассматриваются в санкхье отдельно как проводники духа в слоях Пракрити.

Санкхья предлагает такую схему мироздания, в которой человек по своему составу копирует Космос или Проявленное. Это положение широко известно в мифо-религиозном знании как двойственность между Макрокосмом и микрокосмом. Макрокосм – это то, что остаётся от Космоса, когда мы особо выделим из него человека, то есть представляет собой космическое окружение человека, – всё то, что можно назвать по отношению к нему «внешним». Называемый микрокосмом космический состав человека, его «внутреннее», включает в себя помимо тела целый ряд проводников духа – «тел» или «душ», по одному на каждый план Макрокосма. К ним относится

буддхи, аханкара, манас, «тонкое тело» (линга), «то, что от матери и отца» (джива) и «тело из грубых элементов» (физическое тело). Манас происходит из аханкары, а линга и джива состоит из танматр или из тонких элементов.

Манас обладает так называемым «10-видовым внешним инструментарием» – 5-ю органами восприятия и 5-ю органами действия, которые называются «индриями». К индриям восприятия относятся глаз (зрение), ухо (слух), нос (запах), язык (вкус), кожа (осязание), а к индриям действия – органы речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения. Манас можно соотнести с рассудком, поскольку он координирует восприятия и действия, а его функционирование в составе человеческого микрокосма неотделимо от функционирования аханкары и буддхи. Буддхи, аханкара и манас называются в санкхье «3-видовым внутренним инструментарием» человеческого духа (индивидуального Пуруши). Функции элементов внутреннего 3-членного инструментария – это конституирование воспринятого (манас), примысливание к воспринятому себя (отнесение его к определённому Пуруше), за которое отвечает аханкара, и принятие решения по поводу воспринятого (буддхи).

Решение, которое принимает буддхи по поводу воспринятого индриями – это вынесение суждения: «Это – горшок, это – ткань». Это связано с тем, что в Буддхи содержатся прообразы всех форм, которые могут встретиться в Пракрити, то есть в ней содержится «различительное знание» о Пракрити, которое не обязательно вербально – большей частью оно интуитивно. За вербальное знание должен отвечать манас, который конституирует восприятие, а точнее – то, на чём сосредоточено внимание благодаря воле или желанию, в том числе и инстинктивному, обязанному своим происхождением не индивидууму, а роду, к которому индивидуум принадлежит.

В христианстве (здесь излагается схема Лейбница – см. [2,3]) Бог сотворил человека из глины первоматерии вместе с землёй, небом, луной и солнцем и со всеми другими существами. Каждое из сотворённых существ Он наделил своим образом действий и своими целями. Эти цели тварям неведомы, но являются частью замысла Бога при создании мира, и при удовлетворении этих целей существа творят своими совместными действиями мировой порядок (солнце и луна, скажем, обходят землю и освещают её днём и ночью). Сотворённый Богом человек, в отличие от других тварей, наделён богоподобием, то есть разумом, а значит способен осознавать если и не свои собственные цели, то цели многих других существ, что позволяет ему строить на земле свой собственный разумный порядок. Но самое главное то, что человек, подобно Богу, лепит из окружающей его материи разные служащие его целям предметы (орудия труда и различные технические приспособления, язык, жилища, произведения искусства, предметы культа).

Особенно ярко освещает аспекты онтологической мысли или Божественного Разума учение о Логосе. Это учение было разработано стоиками для связи физики с этикой и впоследствии перешло в платонические и неоплато-

нические концепции христианства. «Логос» или «Слово», произнесённое Богом при сотворении мира и всех его существ, состоит из слов, адресованных каждому отдельному существу и задающих смысл их существования во Вселенной, поставленную перед ними Творцом цель. Логос тех или иных существ проявляется в определённом алгоритме выбора действий, исходя из наличных условий (восприятие и выделение вниманием предметов под цель или цели этого существа). То есть существом активно разыскиваются условия, в которых он может реализовать генокод поведенческих актов, отвечающий одной из его целей, и для этого ему и необходимо сосредотачивать внимание. «Речь» каждого существа в учении о Логосе представляется в виде «танца», сложенного из полного спектра возможных элементов его поведения, в соответствии с мыслепланом в отношении этого существа, записанным в Логосе. Согласованность целей разных живых существ следует искать в связности поведенческих генокодов в едином геноме Логоса.

У христиан дух троичен и отвечает лицам Святой Троицы – Сыну, Святому Духу и Отцу, которым в санкхье соответствуют иерархически соподчинённые планы Аханкары, Буддхи и Пуруши. Однако в санкхье на каждое «лицо» или «ипостась» Троицы приходится свой проводник из микрокосма человека (то есть на каждое «Лицо» Бога – по одному человеческому «лицу») – так называемый «3-х-видовый внутренний инструментарий» (к которому отнесён и манас, происходящий из Аханкары) и индивидуальный Пуруша. Дух един в трёх лицах, и это касается как Макрокосма, так и микрокосма. Этот единый дух человеческого микрокосма христианские философы часто называют «монадой», а санкхьяики, следуя традициям индийской философии, – «Атманом». Сам Космос, в лоне которого пребывает человеческий микрокосм, христиане называют «Богом» или «Абсолютом», а индийские мыслители – «Брахманом» (Прадхана в санкхье) [4]. Бог или Абсолют вездесущ и вечен по отношению к миру материи, а поэтому отрицает пространство и время, присутствуя, тем не менее, в каждом месте и в любое мгновение. Это же касается Брахмана (Прадханы) и Атмана (Пуруши), за тем исключением, что все школы индийской философии признают «многоипостасность» материи, а значит Брахман включает в себя не только материю физического мира (мир махабхут или «великих призраков»), различаемую нашими пятью чувствами, но и целый ряд других материальных миров (состоящих из танматр или «тонких элементов»), предположительно находящихся в своих пространствах, с текущими через них собственными временами.

Христианская схема Космоса содержит мир физической материи или Природу и триипостасный духовный мир или Бога. Лица Троицы в теологии трактовались как Божественный Разум (Сын, Аханкара), Божественная Благодать (Святой Дух, Буддхи) и Божественная Воля (Отец, Атман или Пуруша). Иногда, уступая неоплатоническим влияниям, рассматрива-

лась также Мировая Душа. София Премудрость, Невеста Христа. Легко заметить, что София – это и есть танматры санкхьяистской схемы, планы Тонкого мира или Майя, Мировая Иллюзия индийских школ философии. Невестой же Христа она оказывается потому, что Тонкий мир примыкает к мирам духа через Аханкару, которая в христианской схеме отвечает Сыну, то есть Христу. Душа в христианстве после смерти уходит к Богу, но где располагается Рай (или, тем более, Ад) , её постоянное местопребывание в посмертии, на этот вопрос теологи затруднялись ответить. Довольно популярным было мнение, что душа идёт в одну из ипостасей Бога – осеняется благодатью Святого Духа. Софиологи считали каждую отдельную человеческую душу частью Мировой Души, и там же располагали места посмертного существования, то есть располагали их в Тонком мире.

Что заставляет санкхьиков рассматривать два мира материи – грубую или плотную (махабхуты) и тонкую (танматры)? Что вынуждает нас особо рассматривать плотный мир – понятно: это устройство нашего тела, опирающегося при познании Космоса на пять органов чувств. Однако, на первый взгляд, материя тонкого мира ничем не отличается от духа, как его понимают христиане: плотный мир так же вложен в тонкий, как планы материи в целом – в мир духа. Казалось бы, следует рассматривать всё непосредственно не примыкающее к осязаемому и видимому – как дух. Однако в индийской философии это совершенно не так. Все без исключения индийские подвижники ставили своей духовной задачей – преодолеть майю или мировую иллюзию и выйти в мир духа, в мир Брахмана, в мир вечного и вездесущего, в мир Прадханы или Непроявленного, озарённый светом столь же вечного и вездесущего Пуруши. В принятой в Индии доктрине перевоплощений, человек, потерявший физическое тело в момент смерти, вновь появляется в физическом мире, пребывая во время посмертия в планах тонкой материальности. Лишаясь вместе с телом ещё двух проводников из своего микрокосмического состава – дживы, проводника в плане грубой материи (на третий день после смерти тела), и линги, проводника в плане тонкой материи (на сороковой день), – у него остаётся манас, который после подведения итогов прожитой жизни, притягивает человека к физическому миру и обуславливают его новое рождение. В христианстве, из-за египетских влияний (в египетской культуре старались с помощью мумификации избежать повторных рождений), доктрина перевоплощений не является общепринятой, хотя она хорошо известна и рассматривается как в иудейской, так и в христианской каббале, а также в египетском герметизме. В христианской философии, которая занималось буквой Библии (а не её эзотерическим контекстом), в силу отсутствия необходимости изучать перевоплощения, тонкая материальность присоединялась к духу, и не рассматривалась отдельно.

В санкхье [1] двойственность между «внутренним» человека и «внешним» Космоса, то есть между Макрокосмом и микрокосмом, выражена с под-

купающей прямолинейностью, в силу того, что санкхья, как и наука, опирается на сознание. Санкхьяики рассматривают все слои Космоса, кроме Атмана или Пуруши, как слои проявленной материи или Пракрити (включая Аханкару и Буддхи), которые познаёт чистый и непознаваемый космический дух Пуруша, включающий в себя духи (пуруши) всех существ Космоса, то есть с множественным в санкхье Атманом. Все те состояния, которые человек находит внутри себя, актом осознания выносятся вовне, и познаются как нечто внешнее наряду с другими предметами, воспринимаемыми обычными, знакомыми и науке, пятью чувствами. Однако санкхьяики утверждают, отталкиваясь от практики йоги, что как только человек начинает ясно осознавать очередной пласт внутренних состояний, он и предметы материального мира воспринимает иначе, и опознаёт в них аналогичные состояния. Всё глубже и глубже познавая себя, человек как бы снимает с Макрокосма пелену за пеленой (одну субстанцию или ипостась материи за другой). Всё более и более глубокое созерцание мира приносит человеку всё большее наслаждение, поэтому иноматериальные слои мироздания иногда называются в индуизме «покрывалами Лакшми», а Лакшми – это богиня счастья [4]. Вершина Космоса – это Свет Пуруши, который убывает сверху вниз, и на уровне грубой материи (махабхут, «великих призраков») превращается в тьму. Весь проявленный Космос разбит на слои, характеризующиеся разной степенью света или блаженства. Такая же картина принята и в западноевропейской каббалистике.

По доктринам христианства человечество, в лице учёных познавая природу, восходит своим, искажённым грехопадением ограниченным умом, к Божественному Разуму [5,6], тем самым постигая и первоначальный замысел Творца в отношении людей (как это трактует христианская наука, яркими представителями которой были Ньютон и Лейбниц). Природные силы, которые через тело воздействуют на человеческую душу, так же как и силы духа, есть силы исторического прошлого. С ними нельзя не считаться. Они не обязательно злы, но не знают человеческих целей. Силы духа, человеческого предназначения, смысла его появления в природе – есть силы, которые не проявлены в человеке, большей частью спят в нём, находятся в латентном состоянии, а поэтому уступают постоянно бодрствующим в нас природным силам, являются для человека его эволюционным будущим, а не прошлым, а поэтому требуют особого ритуала сосредоточения или молитвы, чтобы внести свой вклад в человеческую жизнь. Силы, действующие на душу со стороны тела, – это превышающее наше сознание подсознательное (инстинкт), а силы, действующие на душу со стороны духа, – это превышающее наше сознание сверхсознательное (интуиция).

В философии санкхьи (по установкам близкой построенной на научном рационализме западной культуре) в основе рациональности лежит являющаяся её источником интуиция Пуруши и служащий всё тем же «целям Пуруши» инстинкт Пракрити (материи во всех возможных, известных нам сей-

час и неизвестных, модификациях). В основанной на санкхье практике йоги бессознательный инстинкт Пракрити должен быть шаг за шагом заменён осознанной интуицией Пуруши, который и есть источник сознания. Когда это произойдёт мы станем выше «божественного творения» и уйдём из Космоса, перестанем перевоплощаться в Его утробе – появляться в телах людей и в телах других существ из грубой и тонкой материи и, сами того не подозревая, служить целям Создателя. Если же на каком-то шаге этого восхождения нам понравится, то наше сознание прекратит расширяться, но при этом, наряду с ним, обязательно останется бессознательное – инстинкт и интуиция со стороны Пракрити и Пуруши, которые будут управлять нашими действиями.

Согласно санкхье всякое бессознательное имеет гунный механизм проявления: мы отвращаемся от всех уже осознанных нами проявлений Пракрити и тянемся к свету Пуруши, который предстаёт перед нами до самого последнего момента восхождения как некоторое проявление всё той же Пракрити, высших её слоёв. Прадхану (материальную основу Космоса, из которой произошла Пракрити), или Брахмана, можно сравнить с большим тёмным подвалом, огромной по вместимости «чёрной комнатой», многоярусным домом или неосвещённым храмом, где все обитатели возносят хвалу Браме-создателю характерным именно для них способом действий. При этом они отвращаются от тех проявлений Пракрити, которые им приносят страдание (раджас-гуна), привлекаются к тем, которые доставляют им наслаждение (саттва-гуна, удовлетворение от достижения записанных в них целей), а на всё остальное не обращают внимания (тамас-гуна, источник невежества каждого из существ, с которым и должно покончить расширяющееся сознание, то есть в конце концов «осознать всё»). Сознание (Атман, Солнце Абсолюта) как бы освещает эту «космическую утробу» Брахмана, но освещает только частично – через осознания находящихся в ней существ (Пуруша каждого отдельного существа – это частица Солнца Атмана, пойманная материальными облачениями). При расширении сознания каждого из существ то, что являлось тамасом, было тёмным, незаметным, не имеющим отношения к преследуемым существом целям, а значит безразличным для него, становится саттвой, а раджас не позволяет надолго остановится на каком-то этапе этого расширения, тревожит и мучает тоской по ещё более яркому свету и побуждает к дальнейшему восхождению к источнику сознания.

Всё осознанное нами, преодолённое сознанием есть более тёмное, в сравнении с тем, что нами ещё не осознано и что продолжает нас одаривать огнём гун на долгой дороге восхождения к Пуруше. Поэтому всё, что находится ниже нас, есть тьма, хотя и с градациями светлотности. Расширяя сознание, мы как бы восходим на гору, с которой можем осмотреть находящееся внизу, но мы отказываемся от этого ради дальнейшего восхождения, пока не достигнем самой вершины, откуда просматривается всё вместилище Брахмана, все его миры и обитающие в них твари – боги, демоны, люди,

животные, растения (и сами вместилища этих существ, то есть существа минерального царства – «геологические рельефы» этих миров). Всё пространство Брахмана – это совокупность сосудов со светильниками, сосуществующих друг с другом или вложенных друг в друга «полых горшков», с обитающими внутри них тварями (существами микрокосмоса) и освещающими их светом своего сознания, а сам Брахман, мир Абсолюта, это самый большой полый горшок.

Образ Космоса как совокупности полых горшков, столь любимый индийскими мыслителями [7], используется и хасидами, посвящёнными иудаизма [8], что лишний раз адресует нас к ветхозаветному Богу, который из глины слепил мир, а значит был Богом-ремесленником, Богом-горшечником, который налепил уйму горшков и вдохнул в них дух, то есть поместил в них искры света. В санкхье эта глина первоматерии называется мулапракрити («корень материи» – синоним Прадханы), а искры света в своей совокупности составляют множественного Пурушу. В горшках же мы узнаём иерархию Логосов из неоплатонизма и стоицизма.

По мере расширения осознания йогина Пракрити оборачивается новыми обликами (какие-то подробности мира поджимаются и уходят из осознания, какие-то появляются и в свою очередь, цепляя йога через неосознанные им желания, требуют своего осознания вместе с осознанием желания, то есть записанных в нём целей существования) и эти светоносные облики, которые нравятся йогу или даже не нравятся (а значит всё равно цепляют его желания!), искушают его своей саттвой (то есть мерцают для него то саттвой, то тамасом и тем самым мучают раджасом, а значит являются источниками огня гун во внешней материи).

Перед сознанием йога появляются всё новые существа и зовут его разделить их труд или принять участие в их игре, упрекают его, соблазняют или угрожают ему [9]. В том числе и те, которые в физическом мире являются географическими ландшафтами или протяжениями физических пространств (они зовут йога родиться в них или не покидать их – из-за их удобства или красоты), то есть чья телесность не воспринимается обычным чувственным восприятием как несущая какую-либо жизнь или психизм (та, которую наука квалифицирует как «мертвую», неорганическую природу, – как «мертвый субстрат»), включая сам глобус Земли, на котором проживают человеческие сообщества. Однако йог на все эти предложения отвечает однообразным «нети, нети» («не то, не то»), находит отвращение в любой привязанности и несвободе, в любом грузе обязанностей и ответственности, в любом принимаемом обитателями Пракрити долге или наслаждении, во всём, в чём они находят смысл своего существования и свои миссии, и опираясь на это отвращение, продолжает расширять свою отстранённость, находя для неё опору в собственном Пуруше, источнике всяческого индивидуального сознания.

Позиция йога демонстрирует последовательный рационализм учёного, сделавшего смыслом своей жизни познавать и экспериментировать для познания, подводящего в теориях (санкхья – общая основа таких теорий, по крайней мере для йога) итоги своего познания, но устраняющегося от применения теорий в практиках (труда, подвига, инженерного изобретательства, игры, художественного творчества, магического искусства или мистического озарения) и бросающего получаемые в них плоды на жертвенный алтарь познания, то есть пользующегося этими возможными плодами как пропуском для дальнейшго движения вперёд. Йог демонстрирует позицию учёного, не отказавшегося ни на каком этапе познания от пути к Божественному Разуму, не омрачившегося от применения членами своего социума результатов своего познания, не объевшегося его плодами лично или через то «мы», к которому он причисляет своё «я» (общество, внутри которого познаёт учёный, как правило, заставляет его отдать результаты его познания, и даже не ждёт когда он жертвенно от них откажется – отбирает и всё). Добродетель сопричастности и соучастия не является грехом йога. То есть йог демонстрирует путь учёного, не увлечённого ни эгоизмом, ни альтруизмом, а отстранившегося и от того и от другого, чтобы без помех продолжать дело своей жизни – познание наполнения своей собственной души (выбранный им для себя смысл) новой интуицией духа сверху – со стороны Бога, и опорожнение её от старых желаний и привязанностей – вниз, во внешнее развёрнутого пред ним в настоящий момент его духовного роста воспринимаемого и умозримого мира. Он осознаёт всяческие, бессознательно владеющие им как человеком, цели, чтобы отказаться от них, и продолжить, как и положено рационалисту, разоблачение всего, встроенного в него создателем бессознательное (пусть это и будет бесперсональный Брахман, безличный Космос). Познать всю совокупность встроенных в человека целей, составляющих его суть, и сообщающих ему его уникальные смыслы, и определяющих его активность и его восприимчивость в Космосе – вот цель йога (и учёного, только – учёного-гуманитария и философа, познающего себя, то есть мир манаса и танматр, а не мир махабхут, как это характерно для естествоиспытателя).

Йог познаёт бессознательно преследуемые его существом цели не для того, чтобы познать где в нём «благо» и где в нём «зло». С этим он разбирается на начальных стадиях ученичества, проходя «яму» и «нияму» [10], и вполне доверяет тем критериям социума на этот счёт, которые были выработаны до его в нём появления. Но не для того, чтобы узнав «благие» цели, подобрать для их реализации средства (что составляет познание настроенного альтруистически учёного или инженера). И уж тем более не для того, чтобы неразборчиво познавать средства для реализации каких-угодно целей, как это делает рядовой учёный (как правило тех, которые входят в «социальный заказ» эпохи и этноса или культуры, в которой родился или к которой себя причисляет), превращая для своего сознания познанные сред-

ства в цели и продолжая поиск средств для этих новых целей, как то свойственно идеалу «чистого познания» западной науки. Йог познаёт те цели, которые считаются «благими» всеми теми, кто вместе с ним оказывается вовлечённым в сансару телесного существования самим фактом своего рождения, чтобы познав их, устраниться от них (но и, при случае, неукоснительно выполнять, чтобы не вступать в бессмысленные конфликты с социумом и не тратить на это силы и не отвлекать своё внимание от духовных проблем самосовершенствования).

В мире грубой материи человек оказывается в неуютной обстановке насилия, которое сводится к борьбе за существование и размножения наиболее приспособленных. Наступает момент, когда человек начинает догадываться о существовании души, которая отделена от тела и находится в более комфортных условиях бытия среди божественных существ. Человек тянется к этому миру, но сталкивается в индийской культурной традиции с тем, с чем не сталкивается христианин – с перевоплощениями. Отсюда, чтобы не рождаться в этом мире вновь, человек (откровение Капилы, родоначальника санкхьи) разрабатывает 8-членный ритуал йоги – последовательное восхождение к чистому духу Пуруши с освобождением от материальных облачений.

К 8 средствам осуществления йоги относятся: 1) яма; 2) нияма; 3) пратьяхара; 4) пранаяма; 5) дхарана; 6) дхьяна; 7) самадхи [9,10]. Яма (самоконтроль) заключается в ненасилии, правдивости, неворовстве, воздержании (от половых связей, от гнева и необдуманных поступков, от импульсивных реакций), не приятии даров (то есть всего избыточного). Целью ниямы является освобождение от неограниченной власти над душой и духом желаний тела, что достигается соблюдением религиозных предписаний. Классическая санкхья, относящаяся к школам брахманистской философии, признаёт авторитет вед и ведийский ритуал, считает, что человек может идти путём аскезы, дисциплины в желаниях и улучшающихся перевоплощений, но есть ещё более лучший путь, избавляющий навсегда от рождения в этом мире насилия – это учение санкхьи и ритуал йоги. Благодаря соблюдению выработанных обществом моральных предписаний (яма), изучению Вед и исполнению религиозных обрядов (нияма) обретаются способности, относящееся к телу и органам чувств, к благополучному существованию в физическом мире. А те способности, которые относятся к манасу и его индриям (сверхспособности йогов), то есть к ориентации в Тонком мире, а также к аханкаре и буддхи – достигаются только йогическим сосредоточением (санъямой), которая состоит из овладения дхараной, дхьяной и самадхи. Но чтобы подготовить себя к этому этапу требуется освоить асаны (пратьяхара) и задержанное и прекращённое дыхание (пранаяма). Дхарана (концентрация) состоит в изучение мира танматр с помощью манаса и достигается отвлечением органов чувств от природных объектов на основе способности манаса к концентра-

ции (на определённых точках тела, на Солнце, на Луне и т.п.). На основе дхараны строится дхьяна (созерцание), которая заключается в созерцании внешних и внутренних объектов без того, чтобы вмешиваться при этом в их трансформацию гун – объект должен предстать перед йогом «так, как он есть сам по себе». Это достигается переходом от опоры на манас к опоре на аханкару. Завершает 8-членный ритуал йоги самадхи (сосредоточение), которое отличается от дхьяны отсутствием всех элементов внутреннего инструментария (их прозрачностью, невмешиваемостью в созерцание), кроме буддхи. Развитием самадхи достигается кайвалья (освобождение), то есть различение тренированным самоосознанием саттвичного буддхи и Пуруши – отражённого света и его источника.

Можно сказать, что Демиург в санкхье это исходная тьма Прадханы, превращающаяся в Пракрити, которая самостоятельно облекает множественный свет Пуруши слоями материи и обладает 3-гунной активностью. Она имеет в своём составе саттву, отблески света, то есть знаки божественного всеприсутствия, ориентируясь по которым человек (в лице йога) может всегда найти путь к источнику света. Пракрити не зла, но деятельна, заставляет человека страдать от своей активности и благодаря этому не успокаиваясь на достигнутом восходить к Богу, не останавливаясь ни на каких промежуточных этапах совершенствования.

Йогой достигается (а санкхьей оформляется) знание о полном составе человека, как материальном, так и духовном, и функциях различных органов из этого состава. И не важно при этом, что делает, а что не делает йог. Йог познаёт – возможно для того употребления, которое сам он не предполагает, то есть действует как обычный западный учёный (и как учёный опирается при этом на сознание).

Литература:

1. Лунный свет санкхьи. М., Ладомир, 1995.
2. Словарь имён (Лейбниц), Дельфис, N22 (2000), с.120-122.
3. Борисов С.К. «Мысль и информация», материалы Московской междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего», М., фонд «Дельфис», 2001.
4. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., Наука, 1980.
5. Словарь имён (Ньютон), Дельфис, N30 (2002), с.124-125.
6. Дмитриев И.С. Неизвестный Ньютон, СПб., Алетейя, 1999.
7. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., Наука, 1991.
8. Миндель Н. Философия Хабада. Вильнюс., VILTIS, 1990.
9. Классическая йога. М., Наука, 1992.
10. Элиаде М. Йога. М., София, 2000.

Каринэ ДИЛАНЯН
Академия мировой астрологии

Буддийское колесо жизни и астрология освобождения

Хотелось бы поделиться несколькими мыслями, которые могут послужить отправной точкой для дальнейшего исследования, и во всяком случае, кажутся важными в связи с кругом проблем и тем, звучавшими на этой и прошлых конференциях.

Сегодня астрология является единственной практической областью знания, которая несет в себе гностическое начало, причем многие астрологи об этом даже не догадываются. Вместе с тем, и буддийское учение, на мой взгляд, является на сегодняшний момент единственной полноценной концепцией и религиозным учением, которое содержит в себе гностическое зерно. Есть три совпадения, которые подтверждают эту мысль.

Первая благородная истина гласит, что мир есть страдание, что является и гностической идеей. Буддист стремится не к спасению, а к освобождению, что также является и путем гностика. И, наконец, буддийское мировоззрение есть путь ума, где все основывается на знании.

На основе этих трех пунктов мы и попытаемся понять, что есть буддийский астрологический подход. Астрология карта нашего сознания, нашего существования. От того, как мы смотрим на эту карту, зависит то, что мы делаем в этой жизни. Анализ гороскопа человека – это есть понимание того, как человек должен противостоять року.

Буддийская картина мира циклична, колесо жизни состоит из нескольких концентрических окружностей. На первой окружности изображается трое животных – свинья, петух и змея (иногда они держат друг друга за хвосты, образуя некое кольцо), которые символизируют Невежество, Гнев и Страсть. Это три начала, которые заставляют двигаться человеческую жизнь. Следующее кольцо делится на две части, черную и белую, изображает ббрдо, промежуточные миры, в которые попадает сознание перед воплощением. И третье кольцо состоит из шести частей – миры богов, асуров, демонов, человека, животных и голодных духов; иногда эти миры соединяют-

ся. В предыдущих докладах уже упоминалась мысль о том, что человеческое воплощение является самым предпочтительным, поскольку только человек способен развиваться, в отличие, скажем, от богов, которые пребывают в состоянии блаженства, постепенно исчерпывая свою благую карму.

Следующее кольцо состоит из 12-ти окон, или нидан. Во-первых, число двенадцать наводит нас на определенные ассоциации – 12 знаков Зодиака, 12 домов гороскопа. Что изображают ниданы и как они соотносятся с западной астрологической системой?

Первая нидана – слепой (человек, не знающий дороги) – расшифровывается как невежество, омраченность, авидья; соответствует знаку Овен.

Вторая нидана – горшечник (человек, который лепит горшки на гончарном круге) – означает содеянное, самскару, карму.

Третья нидана – обезьяна – сознание, виджьняна; знак Близнецы.

Четвертая нидана – лодка (волны, на которых качается лодочка с одним или двумя людьми) – имя и форма, эмбриональное состояние, нечувственное и чувственное; соответствует знаку Рака.

Пятая нидана – дом (пустой дом с пятью окнами) – шесть источников, шесть чувств; знак Льва.

Шестая нидана – объятие (слившиеся в объятии мужчина и женщина) – соприкосновение с материей, связь, спарша; Знак Девы, управляется двуполой планетой Меркурием.

Седьмая нидана – пораженный (бегущий человек, пораженный стрелой в глаз) – означает чувство, видана; соответствует Весам, которые управляется Венерой, планетой чувственного восприятия.

Восьмая нидана – пьяница – жажда, вожделение, страстное желание, тришна; символизируется знаком Скорпиона.

Девятая нидана – обезьяна, срывающая плоды с дерева – означает схватывание, устремленность к цели, упадана; знак Стрелец.

Десятая нидана – беременная женщина – расцвет, полнота, существование, жизнь; знак Козерога.

Одиннадцатая нидана – рожающая женщина – расшифровывается как пробуждение сознания, рождение, джати, показывает предсуществование человека; соотносится со знаком Водолея, который символизирует в западной астрологии человека как такового. Двенадцатая нидана – несущий мертвеца (человек, несущий на спине труп) – означает созревшую карму, старость, старение, смерть; соответствует знаку Рыб.

Колесо жизни держит в зубах огромное устрашающее существо Магнус. Колесо вращается у него в руках и символизирует непрерывную смену кармических существований и означает планетарный мир, который в западной гностической системе соответствует тому, что находится внутри хрустального звездного свода. Здесь же расположена фигура Будды, который указывает рукой вверх, где находится Луна. Казалось бы, Луна должна

быть внутри хрустальной сферы, но в индийской и буддийской астрологии эта планета означает ум и его состояния (беспокойство, изменчивость), а также зеркало, отражающую поверхность, которая не включается в действие. Таким образом, нам предлагается ум привести в состояние зеркала, когда сознание только отражает явления, но само не является творцом явлений. Буддийская концепция предполагает, что наш ум творит весь мир, и каков наш ум, таково и наше существование. Гороскоп, карту рождения можно рассматривать, наложив ее на эту схему.

Если взглянуть на эту картину с точки зрения наших привязанностей и омраченностей, то мы увидим, что Стрелец – это то, что цепляется за знание, умом хватается за религиозные концепции, и этим себя занимает.

Размышляя над астрологической картой, мы можем таким образом прочитать присутствие Венеры, символизирующей чувство, в Тельце, что будет означает связанность наших чувств материальным миром, желание материальных благ, накопления. Мы можем увидеть характер любых своих загрязнений.

В заключение, хотелось бы сделать одно небольшое замечание по поводу мысли, прозвучавшей в докладе Е.Б.Смагиной, когда говорилось о необязательности моральных принципов в магии, то все-таки к этому вопросу, как нам кажется, нельзя подходить с точки зрения обыденной морали. Многие духовные вещи в астрологи вообще, и буддийской, в частности, рассматриваются с более глубокой и тонкой точки зрения. То, что с точки зрения обыденной может показаться положительным, с точки зрения нирванической астрологии – негативным.

Ксения ПОЖАРСКАЯ
МПГУ

Понятие дома как микрокосма в языческом миропонимании восточных славян

С наступлением новой эпохи, как правило, выявляется тенденция обращения к своему духовному наследию с целью его переосмысления и актуализации его значения для развития культуры в настоящем и будущем. Полагаю, что многие из нас не задумываются над значением большинства явлений и реалий, когда-то вошедших в нашу повседневную жизнь и с течением времени успевших лишиться того очевидного смысла и сакральности, которыми их некогда наделили наши предки, познавая этот до сих пор непознанный мир.

Одной из таких реалий является Дом, который интересен прежде всего тем, что именно со сферы Дома начиналось славянское почитание. Все элементы здесь имели свои смыслы и значения, которые распадались на целый спектр уровней осмысления: от конкретно-практического до мировоззренческого. Для осознания понятия самого Дома в сознании наших предков, необходимо обратиться непосредственно к значению слова. Интересно заметить, что на протяжении эпох это, казалось бы, крайне простое по своему смыслу слово, успело изменить свое значение от обозначения рода и семьи к обозначению здания.

Сколько помнят себя индоевропейцы, слово *Дом* всегда было у них в ходу. И это не удивительно, ведь *дом* в народной культуре – средоточие основных жизненных ценностей, счастья, достатка, единства семьи и рода (включая не только живых, но и предков), где проходила вся жизнь славянина, со всем ее обиходом и со всеми торжествами: именно в семье сосредоточивались самые живые его интересы и хранились самые заветные предания и верования.

Само слово не означало ничего иного, как просто «дом», и потому сложно определить исконный смысл корня; полагают, что это сделанное са-

мим человеком жилье в отличие, например, от норы или пещеры, в которых он прежде скрывался.

Так как *дом* – жилье вообще, всякое жилье, то слово *дом* и стало родовым обозначением жилья, а также всего, что в нем находится. Это термин исключительно важного социального содержания, и потому изменение его значений, известное в отдельных языках, всегда происходило только на фоне других, связанных по смыслу слов, само же оно никогда не имело ни стилистических, ни функциональных примет. Изменение значений слова *дом* связано с историей человека и определялось постоянным развитием первоначально заданного в нем образа: жилье, созданное самим человеком.

Но есть и другая точка зрения, совершенно новая: в этом слове сошлись три древнейших корня, первоначально самостоятельных, но по звучанию очень похожих: **doma* – «владычествовать» (руководить поступками всех домашних), **demo* – «строить, сооружать» и **dem(э)* – «дом как общественная организация», т.е. семья. Выходит, что уже с древнейших времен *дом* – социальный термин, и древние его значения иногда обнаруживаются в истории слова. Ведь только в наши дни, употребляя слово *дом*, прежде всего имеют в виду «здание» и в последнюю очередь «хозяйство» (*Дом вести – не лапти плести)*. В древности все обстояло иначе. Основным значением слова во многих странах было как раз третье («род, семья» – это и есть мой дом), а в Древней Руси, как отмечает Колесов В.В.[1] – четвертое («хозяйство»). История этого важного, по-видимому, не затронутого изменениями слова, заключалась в том, что по мере изменений социальных условий жизни актуализировалось то одно, то другое исконное его значение, но при этом всегда сохранялись в нерасторжимом единстве и все остальные. Сотни производных слов народного языка, диалектных значений известных литературному языку слов, кругами расходясь от древнего корня, собраны в «Словаре русских народных говоров» (вып.8). Среди них много редких древних слов, приближающих нас к представлению о доме, которое сохранялось в народе еще недавно.

Общее значение слов с корнем *дом-* можно было бы описать как «искусственно выстреное и для каких-либо определенных целей предназначенное сооружение»: *домик* – пчелиный улей, *домник* – чан для варки пива, *домушка* – будка для собаки, *домовка* – дом, жилище. У слова *домовина* было несколько значений:

1 – дом, жилище;

2 – дом, постоянное жилье (в отличие от летних или зимних времянок);

3 (а так же вариант *домовище*) – гроб, сруб над могилой.

Последнее значение этого слова не случайно, ведь *Смерть* являлась началом другой жизни, более важной, вечной, и родственники считали сво-

---

[1] см выше

им долгом проводить умершего родного, снарядив его всем необходимым, положив его в своеобразный дом (отсюда и возникает пословица *Дома нет, а домовище/домовина будет*). Интересно отметить, что в обрядовой поэзии переселение человека (например, вышедшей замуж девушки) в новый дом уподобляется смерти. И наоборот, гроб (домовина) рисуется в похоронных обрядах и причитаниях как жилище, в которое человек переселяется после смерти. Идею посмертного жилища воплощают и многие надмогильные сооружения: миниатюрные домики на могилах, кресты с покрытием в виде двускатной крыши и др. Для «видений» потустороннего мира характерен образ большого дома, по коридорам которого идет человек, созерцая в разных комнатах мучения грешников.

С помощью суффикса возникали разные слова с новым значением, связанным с домашним хозяйством, материальным воплощением хозяйственной жизни «дома»: *домаство, домачность, домашество, домовье, доможира* и др.; слова же *домовка, домачка, домаха, домашна, домовня, домовица, домовитка* и др. обозначают хозяйку, которая таким хозяйством распоряжается.

Третья группа слов – как бы следствие второй, она определяет «домачность» с другой стороны. На основании этих слов можно судить о том, что домашнее хозяйство словно изолирует человека от всего остального мира: старая дева – *домаха* или *домашка*, домосед – *домач*, скряга – *доможир*; человек, остающийся дома для присмотра во время отсутствия хозяев – *домашник, домовник, домоводка, домовщица* и др.; даже одинокий злой дух дома (мифологические пределы сознания) – *домовушка, домовид, домовик, домовитель, доможил* и т.д. Идея одиночества, отверженности, замкнутости в пределах дома несомненно является поздней у русских крестьян, на это указывает и способ образования слов – уже не с помощью старинных суффиксов, а путем осложнения двух корней. Но не только хозяина изолирует дом от всего остального мира, изолирован и дом от дома, а граница между ними проходит как раз по тому месту, что называют двором. (*Дом дому не указывает; В чужом доме не указывают; В чужой монастырь со своим уставом не лезут* –перен. знач.).

Важно отметить, что первоначально идея одиночества, изолированности и отверженности возникает из мифологического отношения к *дому* как к защите от нечистой силы, любого зла, исходящего от врагов, а так же соседей. Нарисованные или вырезанные на дверях и над окнами кресты, заткнутые над ними серпы и другие металлические предметы и освященные травы обеспечивали дому надежную защиту от нечистой силы. Эта защитная функция обосабливала *дом* из окружающей его действительности, становясь сакральным местом для человека, где он был полноправным хозяином созданного им мира, что видно из следующих фразеологизмов: *Без хозяина дом – сирота; В своем доме как хочу, так и ворочу; Где дом, тут и хозяин...*

Если бы хотели выразить самое общее представление о слове *дом* по тем приметам, которые собраны в СРНГ, получилось бы следующее: Дом – построенное (созданное человеком) постоянное и специализированное жилище; населяющие его хозяева важнее и самого хозяйства, поскольку дом, сооруженный руками хозяина или его родителей, воплощает идею семьи и рода, связи предков и потомков (*Не дом хозяина красит, а хозяин дом*); и возможных случайных посетителей дома – гостей (это понятие противопоставлено идее одиночества, изолированности хозяина от внешнего мира – *Гости пьют, погуляют, да и домой уезжают)*. Значит, в основе народного представления о *доме* лежит не понятие о здании, а понятие о чем-то созданном, построенном для всех «своих», которые объединяются кровом такого дома. Именно это значение *дома* и отражено в словаре Даля: *дом – родной кров;* разумеется со всеми припасами (хозяйством), со всем населением, объединенным родственными узами.

Исторические словари не противоречат такому выводу о смысле древнего слова. Древнейшие славянские производные от корня **dom-* – отчасти находят подтверждение в русских народных говорах, доказывая древность последних: *домарь, домачь, домажир, домовик, домовище* и пр. Они означают нечто домашнее, свое, родное и связаны с постоянным местом обитания человека. Древнейшее из наречий *дома* представляет собой остаток прежней формы слова *дом*, теперь уже неизвестной русскому склонению, – отложительного падежа, означающего буквально «от дома» или »из дома». Наречия (и особенно древний их пласт) сохраняют то значение корня, которое было им свойственно в момент образования изолированных форм. *Дома* значит «у себя», «среди своих». «Быть как дома» можно и не обязательно «в доме», т.е. в здании, но всегда чувствовать себя равным со всеми остальными обитателями дома, одним из близких. Неопределенность наличия дома подтверждает, что в те времена, когда отложительный падеж был живой формой имени, нерасторжимая цельность человеческого коллектива, положение людей, их хозяйство, состояние их дел в общем *доме* как нераздельное понятие о домашнем быте еще были слиты в этом старинном корне. Общее хозяйство ведут и наследуют, его ведут все родичи совместно, потому *дом* значит одновременно еще и «семья, домашние» (*Когда нет семьи, так и дома нет),* однако предпочтительным оказывается другое обозначение семьи: *домашьные* или *домовьные* в соответствиис греческим oikiakos «домочадец, домашний». Последнее значение не очень характерно для древнерусского, как и значение «род, поколение», они несвойственны нашим предкам, непривычны для них. Подобное (внешнее) определение рода, «рождения», родственников через *дом* не годилось, потому что при этом смешивались разные понятия: одно дело – родичи по рождению, другое – по совместному жительству, по *дому*; в первом содержится идея времени, во втором – пространства.

Напротив, значение слова *дом* «имущество, имение» очень распространено в Древней Руси: *дом*-хозяйство, а значит, имущество и богатство, материальное обеспечение рода.

Интересно отметить и еще один нюанс значения, которое мы находим у Нестора: в значении *дома*, жилища употребляется слово *дым*. Но истоки связи этих двух слов кроются в ином обозначении славянского жилища, а именно в слове ***изба.*** *Исконно славянским* названием дома является *изба*. Название *изба* первоначально означало только ту теплую часть жилища, в которой был поставлен очаг, имеющий особое значение охранителя обилия дома, спокойствия и счастья членов семьи и рода. Посему необходимо отличать избу от *светлицы (клети)*; последняя всегда строится через сени, напротив первой. *Изба*, в древнем языке Нестора – *истопка (истба)*, происходит от глагола 'топить' (ис-топить). Славянин дал своему жилищу название от того священного, в глазах язычника, действия, которое совершается на очаге. Такое название, кроме религиозного смысла, обращает на себя внимание по своей меткости, потому что избы у славян долгое время были курные (без труб). В связи с этим название *огнищанин*, означающее главу рода, происходит от слова *огнище (огниско)*, которое во многих славянских наречиях употребляется в смысле *горна, очага*, а в лужитском и польском в смысле *дома, жилища*. *Огнищанин* владетель дома или, еще ближе, владетель очага. От этих данных мы приходим к тому простому заключению, что вся *изба* в глазах славянина-язычника получила особенное освящение от *очага*. Больший или меньший почет к различным частям и атрибутам избы обусловливался большею или меньшею связью их с этим пенатом, охраняющим счастье целого дома.

Обратим теперь внимание непосредственно на *мифологическое значение* понятия *Дом*, которое поможет нам вскрыть его символическую сущность в понимании наших предков, исходя также из *строения Дома* как воплощения микро-модели Мира.

Итак, *Дом* был противопоставлен в представлении славян окружающему миру как пространство *закрытое – открытому, безопасное – опасному, внутреннее – внешнему*. Он представляет также определенную модель, позволяющую воспроизводить картину мира: четыре стены *Дома* обращены к четырем сторонам света, а фундамент, сруб и крыша соответствуют трем уровням Вселенной (преисподняя – земля – небо). Согласно причитаниям и некоторым другим фольклорным текстам, небо с солнцем, луной и звездами, а также ветер и другие стихийные силы находятся как бы непосредственно за окнами и над печной трубой. Внутреннее пространство *Дома* также расширяется подчас до масштабов Вселенной: в колядках, волочебных и свадебных песнях (хозяева или молодожены уподобляются небесным светилам, а в гости к ним приходят *солнце, месяц* и *ветер*). Такое, казалось бы на первый взгляд, противоречие, как противопоставление Вну-

треннего мира (*Дома)* Внешнему и, в то же самое время, уподобление ему же (т.е. Микрокосма Макрокосму) объясняется тем, что языческому мировоззрению была присуща своеобразная протодиалекика, которая выражалась в неоднозначности и относительности большинства образов и понятий и их взаимоотношений. Это хорошо видно в относительности понятий Добра и Зла. В славянском язычестве не было сильно выраженного дуализма, четкого деления на положительное и отрицательное.

Говоря о *доме*, нельзя не упомянуть и об особой логике его построения. Место под постройку *дома* крестьяне выбирали очень тщательно, так как от места, по народному убеждению, зависело, будет ли в *доме* удача, счастье и достаток. Так, например, считалось, что если *дом* поставить на «нехорошем» месте (например там, где раньше стояла баня или был похоронен самоубийца), то в *доме* «*будет не житье*», жизнь не заладится, не будет ни покоя, ни достатка, в семье будет разлад и тому подобное. Для того, чтобы определить, годится ли место по постройку, будущие хозяева совершали различные обрядовые действия. Так, например, в некоторых местах на приглянувшемся месте оставляли на ночь под открытым небом воду в каком-либо сосуде, и если к утру она сохраняла чистоту и прозрачность, то это считали хорошим знаком и без опаски приступали к строительству.

Для строительства нового *дома* прежде всего следовало обзавестись строительным материалом. Нарубить деревья для бревен можно было, с согласия деревни, в деревенском «мирском» лесу. Зимой эти бревна перевозили по снегу на санях и складывали возле того места, где собирались ставить избу. Возить бревна обычно помогали соседи – за угощение. Затем бревна следовало распилить.

Следующим этапом было «срубить и поставить» избу. Начиная работу, славяне молились на восход солнца, после чего начинали рыть ямы и ладить «стулья» – кряжи или сваи, числом восемь или двенадцать, составляющих обычно основу крестьянских домов. Для кряжей выбирали короткие и толстые бревна, обжигали их с одного конца и этим концом устанавливали в ямы. По древнему обычаю люди при этом клали в передний, «святой» угол три вещи: деньги (монету) – «для богатства»; ладан – «для святости» и овечью шерсть – «для тепла». На «стулья» клали «первый венец» – первые, самые толстые бревна, связками по четыре вместе, а затем и «второй венец». На второй венец клали три или четыре венца – длинные бревна, во всю ширину и длину избы. В *правом углу* закладывали поперечные, обтесанные на четыре угла кряжи, или косяки, – на *красное окно*; такие же косяки, немного отступив, закладывали и на другое окно. Между косяками пространство закладывали короткими кряжами, а над ними вновь устанавливали венцы, числом пять, шесть или семь. В *левом углу* в одном бревне прорубали глубокую щель на *волоковое окно*, которое непременно должно было находиться против *печи*, чтобы была тяга воздуха и чтобы дым от *пе-*

чи не скапливался в *доме*. Поверх верхних и передних венцов клали поперечные балки или брусья для накатки, настилки потолка, а между брусьями поперек всей избы устанавливали ***матку, матицу***, то есть брус или балку, которую клали поперек всей избы и на которую потом настилали накат и укреплялся потолок. Посему неслучайно и название «*матица*», родственное словам *мать* и *матка* как жизнедающее начало (откуда и произошло второе название *матицы – матка*).

После установки этого центрального бруса хозяевами непременно совершался особый обряд «поднимания» и «обсеивания» *матицы*. Для этого обряда хозяйка специально варила кашу в большом горшке, а хозяин закутывал этот горшок в полушубок или овчинную шубу; при этом, если хозяева были богатыми, в карманах этой шубы находились хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и зеленое вино в стеклянной посуде. Шуба с полными карманами съестного так же, как и овечья шерсть, вместе с ладаном, заложенная под *матицу*, обозначала, очевидно, изобилие всего и тепло в новой избе. Шубу с горшком хозяин привязывал к самой середине *матицы*, а затем ставил в *красном углу* перед иконой зеленые веточки березки (символ здоровья хозяина и семьи) и зажигал перед ними свечку. Потом один из плотников, принимающих участие в строительстве, половчее прочих и полегче на ногу, именуемый «севец» («*как бы жрец какой, отгонитель всякого врага и нечистого супостата*»), влезал наверх и обходил последний, самый верхний венец, рассеивая по сторонам хлебные зерна и хмель; хозяева в это время молились. Затем севец переступал на *матицу* и перерубал топором лычко, удерживающее шубу с горшком; упавшую шубу внизу подхватывали на руки другие плотники, извлекали из нее содержимое и съедали его.

После установки *матицы* большая часть работы считалась сделанной; оставалось лишь соорудить *крышу* и отделать *дом*. *Крышу* делали следующим образом: выше *потолка* клали венцы все короче и короче, в виде конуса, треугольником, а поскольку эти венцы заменяли стропила, на них клали, на аршин один от другого, толстые жердины, укрепляя их концы на венцах. Когда, наконец, жердину клали на самый верх, избу считали «вчерне готовой» и принимались крыть *крышу*; при этом с этим делом следовало спешить, чтобы дожди не испортили *углов* и они не трещали бы, когда изба будет садиться. *Крыша* считалась одним из важнейших элементов *дома*: так, по народной пословице, «*всего дороже честь сытая да изба крытая*»; «*Изба без крыши – что простоволосая баба*». О значении этой значимой части *дома* говорит и ее этимология: в чешском языке слова skryse, skrys означают «убежище», а глагол 'крыть' в болгарском языке приобретает и значение «скрывать», а в чешском – kryti «крыть, покрывать». В деревнях крышу настилали либо из драни, либо из соломы, либо – в лучшем случае – из тесу, то есть из пиленых досок; в лесных же избушках для покрытия использовали еще и теснины, то есть доски, обтесанные топором, кото-

рые были прочнее пиленых. Кровельные доски прибивали на самом верху, запуская их под опрокинутый желоб, называемый шлеме, ставился обычно резной гребень, нередко – с какими-либо вытесанными фигурами, например петухами на концах.

Заканчивая строительство *дома*, человек покрывал свое жилище изображениями-оберегами, сплетая охранительную символику в единый образ мироздания. Поэтому на фасаде русской избы изображались небеса и ход солнца. Небо представлялось двуслойным, состоявшим из «тверди» и «хлябей», то есть неиссякаемых запасов воды. Хляби изображались волнистыми линиями. На тверди, располагавшейся ниже хлябей, было показано положение солнца в трех позициях – утром, в полдень и вечером; чтобы подчеркнуть, что оно движется ниже хлябей, изображения светила помещали на деревянных «полотенцах», спускавшихся с *крыши*. Особенно украшалось узором центральное «полотенце», символизировавшее полдень – там ярко светящее солнце иногда изображалось несколько раз, либо знак солнца (круг, разделенный на восемь секторов) дублировался *коньком* крыши, означавшим Солнце-коня. На центральном «полотенце» часть помещали и громовой знак (круг, разделенный на шесть секторов) – символ Рода или Перуна, оберегавший *дом* о попадания в него молнии.

Возвращаясь к логике построения *Дома* древними славянами, важно заметить, что *части Дома*, которые претендуют на роль его сакрального центра, в этнографическом отношении занимают, как правило, периферийное положение.

Так, одним из наиболее почитаемых мест, от которого все жилище, по мнению славянина-язычника, получило особенное освящение, был ***очаг***, как упоминалось ранее.

Домашний Очаг считался в старину священным. В огне, поддерживавшемся на нем, видели силу, не только дававшую человеку тепло и пищу, но и отгонявшую от жилища всю нечисть и все болезни. Очаг был первым жертвенником славянина-язычника; пылающее на нем дерево – первой жертвой повелителю огней небесных, Перуну-громовнику. Важно отметить, что *Огонь* – самая чистая, светлая, и в этом смысле святая стихия, не терпящая ничего злого и греховного. Посему *очаг* требует от людей целомудрия (дело, физически или нравственно нечистое, наносит, по поверьям наших предков, ему оскорбление, и человек, сознающий за собой вину. уже не может приблизиться к родному очагу, пока не совершит очистительного обряда).

О наделении очага целебными свойствами говорят сохранившиеся в народной памяти обычаи. Так, в Курской губернии, по свидетельству нескольких исследователей народной старины, ***печь*** заменяла в захолустных уголках аптеку. Перед ее раскаленным *устьем* ставили страдающих нервными болезнями («от испуга»); о край печи заставляли тереться шеей боль-

ных горлом. Чтобы предохранить новорожденного ребенка от «сглазу», кума брала из *печки* уголь и, выйдя на перекресток, перекидывала уголь через себя. Таких примеров можно привести несметное количество, и они будут выражать собой подтверждение значения *печи* как одного из самых значимых сакральных центров *дома*.

Характер символического осмысления *печи* во многом предопределен тем, что поддержание домашнего огня и приготовление пищи были специфически женскими занятиями *(Бабья дорога от печи до порога)*. В свадебном обряде перед домом жениха невесту встречал *огонь*: выбегал навстречу дружка с горящей головнею из очага жениха в руках со словами: «Как ты берегла огонь у отца-матери, так береги и в мужнином доме!». Только невеста успевала вступить в хату, как ее вели к пылающему очагу и здесь осыпали тремя пригоршнями зерна, – в знак того, что она присоединялась к семье и в пожелание плодородия в супружеской жизни. С этой минуты новобрачная поступала под покровительство святого духа, присутствие которого в *домашнем очаге* оберегало всю семью от «напрасной» беды. У сибирских чувашей и по сей день соблюдается принятый от предков старинный русский обычай, состоящий в том, что новобрачная, вступая впервые в дом мужа, прежде всего земно кланяется *печке*, а затем уж переходит к выполнению других обрядностей этого самого торжественного для нее дня. Именно с этого момента и начиналась жизнь невесты в новом доме, деятельность которой была самым тесным образом связана с этим почитаемым местом в доме. Посему от хозяйки, по русской поговорке, *должно пахнуть дымом*. Незаметная, подчас даже намеренно скрытая от мужчин повседневная деятельность женщины протекала как бы в присутствии предков и под их покровительством. Такая тесная связь *печи* с женщиной связана также и с тем, что полое пространство *печки*, «яма», может символизировать собой отверстие женского тела (лоно, рот). В пользу последнего может свидетельствовать название отверстия печи – *устье*. Символическое подтверждение сакральному олицетворению *печи* находим в уподоблении славянами формирования плода в материнской утробе выпеканию хлеба и осмыслении процесса поддержания огня и действий с кочергой и хлебной лопатой как супружеских отношений.

В противовес *Красному углу*, в котором хранятся иконы, и человек как бы предстоит перед лицом Бога, *печь* воплощает сакральность иного рода. В ней готовят пищу, на ней спят, а в некоторых регионах используют также и в качестве бани, с ней по преимуществу связана народная медицина. В связи с этим и символика *печи* отнесена главным образом не к сфере ритуального или этикетного поведения человека, а к его интимной, «утробной» жизни в таких ее проявлениях, как соитие, дефлорация, развитие плода, рождение и, с другой стороны, агония, смерть и посмертное существование.

Печь играет особую символическую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая в себе черты центра и границы. Как вместилище пищи

или домашнего огня она воплощает собой идею *дома* в аспекте его полноты и благополучия, и в этом отношении соотнесена со *столом*. Поскольку же через трубу осуществляется связь с внешним миром, в том числе и «тем миром», печь сопоставляется и с *дверью* и *окнами*. *Печная труба* – это специфический выход из дома, предназначенный в основном для сверхъестественных существ и для контактов с ними: через нее в дом проникает огненный змей и черт, а из него вылетают наружу ведьма, душа умершего, болезнь, доля, призыв, обращенный к нечистой силе, и тому подобное. В фольклоре печные принадлежности всегда связаны с нечистой силой.

В некоторых местах считали, что, когда человек умирает, нужно закрыть *трубу* и отворить *двери*, иначе душа умершего вылетит через *трубу* и достанется черту; а при тяжелой агонии колдуна обязательно держали открытой *печную трубу* и даже иногда разбирали *потолок* и *крышу*, считая, что иначе колдун не сможет умереть. Во время календарных поминок также открывали *трубу*, чтобы через нее в *дом* могли проникнуть души умерших предков.

Символическую функцию *печь* выполняет и в том отношении, что в ней готовится пища, то есть природный продукт превращается в культурный объект, сырое – в вареное, печеное или жареное, а дрова, в свою очередь, обращаются в пепел, золу и дым, восходящий к небесам.

Разные символические значения *печь* актуализировала в зависимости от обрядового контекста. Она могла символизировать как дающее жизнь женское лоно, так и дорогу в загробный мир или даже само царство смерти, подчас дифференцированное на *Ад* и *Рай*. Такое противоречивое отношение к *печи* отразилось в фразеологизмах, в которых выражено как позитивное отношение к *печи (Мала печь, да тепленька; Лежа на печи всегда красное лето)*, так и негативное (*На печи заседать – хлеба не видать; На печи лежать – жениха не дождать; Лежа на печи прогладил кирпичи)*. Но в целом, отношение к *печи* как к жизнеподдерживающему, дающему пищу и тепло месту было определяющим. Так, дорогу к *печи* находил в доме каждый, что показывало ее значимость: *Еще то не слеп, коли в избе печь ощупал*.

Существует также точка зрения, согласно которой родственным корнем слову «*печь*» является слово «опека» и его производные: *опекун, опекать (* из укр. onika, польск. opieka, чеш. pece – забота; польск. opiekum – опекун, opiekowac sie – заботиться ср. с Древнерусским пекуся – заботусь), что также говорит о роли *печи* в доме.

Таким образом, по мнению Афанасьева А.Н., «от *домашнего очага*, у которого священнодействовал представитель рода, и вся изба получила в глазах язычника религиозное значение. Как кров, свидетельствующий о быте предков, как местопребывание родового пената, *изба* должна была пользоваться благоговейным уважением от всех родичей. Больший или меньший почет, воздаваемый различным ее частям, условливается более или менее близкою связью их с *очагом*; самый же *очаг*, на котором пылал огонь, охра-

няющий целость и счастье родственного союза, был главной святыней. Поэтому изба была не только *домом* в обиходном смысле этого слова (жилищем, пристанищем), но и *храмом*, в котором обитало светлое, дружелюбное божество и совершались ежедневные приношения и мольбы»[2].

Поклонением *очагу* легко объясняется и славянское гостеприимство. Всякий странник, входя под кров известного дома, вступал под защиту его пенатов; садясь подле очага, отдаваясь под охрану разведенного на нем огня, он тем самым делался как бы членом семейства (*Кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой).* Не принять странника, обидеть гостя значило: нарушить уважение к святыне *очага* и к кровным, семейным связям.

Так как жертвы не иначе делаются достоянием богов, как только при посредстве зажженного пламени, то с *очагом* соединилось представление *торжественного* ***стола***, за которым сходятся трапезовать бессмертные владыки.

Стол – предмет особого почитания. Для восточных и западных славян наиболее характерен высокий *стол*, стоящий в красном углу; южные же славяне (сербы, македонцы, болгары) традиционно пользовались низким круглым столиком, который появился у них под турецким влиянием. Впрочем, в некоторых районах Украины, Белоруссии, Польши и Словакии известны были и другие виды *столов*: *стол* – скрыня, глиняный *стол*, пользовались для еды широкой переносной лавкой, табуреткой и т.д.

Стол, стоящий в *красном углу*, составлял неотъемлемую принадлежность дома; например, при продаже дома *стол* обязательно передавали новому владельцу. Место *стола* объясняется тем, что в сознании славян это был скорее не предмет, а значимое место особого почитания. Так, в некоторых обрядах, *стол* даже символизировал *Дом.*

Символическое осмысление *стола* в народной традиции во многом определялось его уподоблением церковному престолу. Формулы «стол — это престол» и «стол — это ладонь Божья» известны у всех восточных славян. Широко распространены и предписания типа: «Стол — то же, что в алтаре престол, а потому и сидеть за столом, и вести себя нужно так, как в церкви». Например, не разрешалось помещать на *стол* посторонние предметы, так как «это место самого Бога». На Русском Севере не разрешалось стучать по *столу*, ибо *стол* — это ладонь Бога или Богоматери, протянутая людям. Там же *стол* называли материнским сердцем, подразумевая, во-первых, сердце матери и, во-вторых, сердце Богородицы.

Значение *престола* отражено также и в этимологии слова *стол*. Так, в Древнерусском языке у слова *стол* находим следующие значения: *стол, престол, сидение;* в болгарском: *стул, трон, кресло;* в верхне- и нижнелужицких языках – *стул, стол, престол.*

---

[2] Афанасьев А.Н. «Поэтические воззрения славян на природу» М., 1868, Т.2.

У восточных и западных славян на *столе* постоянно находился хлеб, что как бы превращало его в престол: «*Хлеб на стол, так и стол престол, а хлеба ни куска — и стол доска*». Постоянное пребывание *хлеба* на *столе* должно было обеспечить достаток и благополучие дома, поскольку *хлеб* – наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия и материального благополучия. Также *хлеб* был знаком божественного покровительства и оберегом от враждебных сил. Люди кладут *хлеб* перед иконами, как бы свидетельствуя этим о своей верности Господу; но и Бог, в свою очередь, кладет *хлеб* на *стол* перед людьми: по общеславянскому выражению: *хлеб – «дар Божий»,* а по русскому, «*стол – ладонь Божья*».

Символика *стола* у восточных славян соотнесена с идеей пути; как сакральный центр жилища он является и начальной, и конечной точкой любого пути. По белорусскому обычаю, отправляющийся в путь «целует домашний *стол*: если предстоит дальний путь, он целует средину *стола*, близкий — один или оба угла его, приходящиеся на избу. То же целование *стола* делается и по возвращении с пути».

Место, занимаемое за *столом*, — важный показатель семейного и социального положения человека, что многократно обыгрывается в обрядах и фольклоре.

Размещение во время трапезы во многих культурах связано с членением внутреннего пространства жилища на части, наделенные различным символическим значением: более почетную и менее почетную, мужскую и женскую, правую и левую.

У восточных славян наиболее почетным считалось место во главе стола, в ***красном углу*** под иконами. Там обычно сидел мужчина, глава семьи. Женщины, как правило, пожилые, могли занимать почетные места за столом и во время определенных обрядов: кума на крестинах, крестная мать одного из молодых на свадьбе. Следили, чтобы хозяин сидел не в самом углу под иконами, а немного отодвинувшись, как бы оставляя место для Бога, по пословице – «*на куте сядзит альо поп, альбо дурак*».

По-видимому, изначально *красный угол* вообще предназначался исключительно для мужчин (для хозяина – в первую очередь, для священника и для почетных гостей, причем почетность места убывала по мере удаления от *красного угла*). Женщины стали допускаться туда сравнительно поздно. До сих пор можно услышать объяснение, что женщины не садятся в *красном углу*, так как они «нечистые».

Таким образом, отчетливо вычерчивается место и значение хозяина *дома*, который уподоблялся творцу мироздания, что также подтверждает ряд пословиц: «*В доме хозяин больше архиерея*», «*Дом не старше хозяина*» (в значении: *дом* начинается с хозяина, своего творца), *«Что поставят, то и кушай, а хозяина дома слушай»*.

Итак, ***Красный угол*** – часть *дома*, в которой висят иконы и стоит *стол*, наиболее парадное и значимое место в жилище. Устарелое значение слова 'красный' – «*почетный*». Сюда, как упоминалось ранее, сажали самых уважаемых и дорогих гостей: *Гостю в переднем/красном углу место; Кто любит честь, тому бы в передний угол сесть...*

Первоначально слово «красный» в данном словосочетании отражало пространственную ориентацию: *красный угол* обращен, как правило, на юг или восток (в сторону, противоположную печи), что вводит его в круг пространственных и религиозно – этических представлений, связанных с дневным путем *Солнца*, источника жизни, тепла и света. В фольклоре *Солнце* называли *ясным* и *красным*, что и дало впоследствии название и сакральному месту в доме.

В оформлении *красного угла* и его символике велика роль христианских элементов: божница ассоциировалась с алтарем православного храма и осмыслялась как место присутствия самого христианского Бога, а *стол*, как говорилось ранее, уподоблялся церковному престолу.

Во время календарных обрядов в *красном углу* помещали предметы, которым желали «оказать почет»: горшок с кашей на святках, последний сноп, принесенный с поля по окончании жатвы, вымытую и «обряженную» квашню в Страстной четверг и т.д. Войдя в дом, человек прежде всего крестился, обратившись к иконам, и лишь потом здоровался с хозяевами.

Красный угол также связан и с культом предков. Головой к *красному углу* клали на стол или на лавку покойника, пока он находился в доме. По поверьям Полтавской губернии, в *красном углу* от 3 до 40 дней пребывала душа умершего после того, как она покидала тело. Во время поминального ужина здесь ставили лишний прибор для души.

Необходимо отметить, что символическим значением наделялся не только *красный угол*, но и вообще *углы*, относящиеся как к дому, так и к другим хозяйственным строениям. Их основной функцией было отделение «своего» (замкнутого) пространства от «чужого» (открытого, не освоенного человеком).

В народных верованиях, языке и фольклоре ***угол*** символизирует весь дом, так, в похоронном причитании встречаем: «... к которому нам теперь *углушку* приткнуться, прихилиться». При этом «свой угол» последовательно противопоставляется «чужому», соотносимому со смертью, горем, запустением, бедностью, тишиной («А мы ж то с своего *углушка* повышли; Заставил ты нас по чужим углушкам слоняться; Заставил ты нас век горевать, Чужие *углушки* считать».).

В русском заговоре, произносимом «для богатства дома», символически воспроизводится внутренняя организация идеального дома: «Наша изба о четыре угла, во всяком углу по ангелу стоит. Сам Христос среди по-

лу стоит, с крестом стоит, крестом оградит, хлеб и соль, скот и живот, и всю нашу семью».

Напротив, в похоронных причитаниях посмертное жилище покойного описывается как дом без *углов*: «Збудавалі [построили] табе сялибачку [жилище] новенькую і невясёленькую, А няма жа ж у ей ні угольчыкау, ні аконцау» и т.д. В белорусских заговорах жилище, располагаемое в центре мира, под мировым деревом, имеет не четыре, а три, девять, тридцать девять (обычно — нечетное количество) *углов*.

В народных обрядах и верованиях *угол* символизирует внешнюю границу дома. В «строительной» магии при выборе места под будущий дом большое значение придавалось устойчивости этой границы: в углах будущего дома клали по камню, куску хлеба, сыпали по горсти пшеницы и т. п. Если через 2–3 дня после этого все предметы оставались на своих местах, считалось, что место выбрано удачно. По углам иногда ставили четыре горшка с водой: если к утру воды в них прибывало, это также рассматривалось как добрый знак (и наоборот).

Нерушимость границы дома закреплялась и при начале строительства: под *углы* фундамента закапывали ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье, остатки освященной пасхальной пищи и др. Подкладывая под углы дома монеты или хлеб, надеялись на то, что в доме не будет переводиться добро, богатство и т.п.

Угол дома как пограничное пространство традиционно считался местом обитания нечистой силы и духов умерших. Так, крестьяне верили, что под *углом* дома обитает домовая змея, наделяемая функциями домового; в *углу* дома может показываться нечистая сила и тому подобное. В связи с этим, *угол* дома был объектом многих очистительных и умилостивительных ритуалов. В России на Благовещение окуривали *углы* изб от нечистой силы и болезней; во время родов, происходивших в *бане*, повитуха отколупывала от каменки четыре камешка и бросала их в четыре *угла* со словами:«Этот камешек в уголок, черту в лоб»; белорусы, стремясь избавиться от домового, портившего скот, окуривали *углы* дома освященным маком и говорили: «Домовой, иди домой, эта хата моя»; «провожая зиму» на Фоминой неделе, символически выгоняли ее кочергой из *углов* дома и хлева.

Аналогичные магические действия совершали и в хозяйственных постройках. При первом выгоне скота на поле читали заговор и секли топором по четырем *углам* хлева, тем самым, оберегая скот от зверей и недоброго человека; разводя первый раз в овине огонь, трижды произносили заговор от пожара в каждом *углу* овина.

Снаружи под *углы* дома помещали все то, что могло быть опасным для домочадцев. Так, например, под *угол* дома выливали воду, которой обмывали умершего; для того, чтобы в доме не умирали люди, на *углу* сжига-

ли солому и мусор, оставшиеся после выноса покойного (в надежде, что в доме больше не будут умирать люди).

Угол дома, связанный с нечистой силой и вообще — со сферой потустороннего, занимает заметное место в славянских гаданиях и магии. В Поволжье девушки на святки отгрызали щепку от *угла* дома и бросали ее в колодец: если вода при этом сильно булькала, это предвещало скорое замужество. У сербов в Сочельник по углам дома разбрасывали орехи, затем собирали их и использовали для распознавания вора: клали такой орех на место, где прежде лежала украденная вещь и раскалывали его; считалось, что вор непременно сознается в содеянном.

Под *углом* дома хоронили детей, умерших некрещеными, так как *угол* дома, фактически образованный пересекающимися брусьями, воспринимался как аналог креста и детей хоронили как бы «под крестом». Похожий обычай – хоронить детей, умерших некрещеными, под *порогом* дома (чтобы, переступая через порог, каждый входящий «крестил» такого ребенка), а также в обычае уничтожать вещи покойника около *угла* дома или на перекрестках.

Еще одной символической границей между домом и внешним миром является ***Порог***. Наряду с дверью, замком, нарисованным мелом или вырезанным крестом, *порог* образовывал непреодолимое препятствие для нечистой силы. Здесь возможна связь слова *порог* с группой *переть* и *прать* (*переть* – связь со словом *запереть*, т.е. «замкнуть на запор, замок и прочее»; а в древнесаксонском языке находим однокоренное слово ferkal со значением «задвижка, засов»). Но при этом, *порог* мог быть и местом обитания нечистой силы. Поэтому на *пороге* совершали множество различных обрядов, так или иначе связанных с потусторонним миром и сверхъестественными существами. Например, желая вернуть себе похищенного нечистой силой ребенка, подменыша били на *пороге* дома; под *порогом* бани или дома хоронили задушенного черного петуха или курицу – жертву баннику; веником били о *порог*, прогоняя чужого домового; под *порогом* новой конюшни закапывали березовое полено, чтобы «велись» кони; на *пороге* рубили старый веник, что обозначало символическое избиение, изгнание духа болезни; на *пороге* также произносили заговоры и совершали многие другие ритуальные действия. Считалось, что если под церковным *порогом* закопать косточки ножек ягненка, то колдун не сможет выйти из церкви; в *порог* дома втыкали железные предметы, чтобы ведьма не вошла в дом.

В повседневной жизни не разрешалось садиться на *порог*, вставать на него, здороваться через *порог*, поскольку *порог* осмысливался как место, где обитают души умерших, а также граница между миром живых (пространство дома) и миром мертвых. В связи с этим будет интересно упомянуть родственность этого слова литовскому pergas – «рыбачий челн», поскольку согласно гидроцентрической модели мира, рубежом между миром живых и

миром мертвых была мировая река, почему и возник один из обычаев славян хоронить умерших в лодках.

До 19 века кое-где на Украине сохранялся обычай закапывать у *порога* умерших некрещеными младенцев, это соответствовало осмыслению *порога* как места, где обитают души умерших, и как границы между миром живых и миром мертвых. При выносе гроба из дома во многих местах было принято ударять им по *порогу*, что символизировало прощание умершего с жилищем. В Харьковской губернии ребенок-сирота в день похорон отца или матери должен был, сидя на *пороге*, съесть кусок хлеба с солью, чтобы не тосковать по умершему и не испытывать страха.

В народной медицине с *порогом* связывается идея *преодоления* болезни и избавления от страдания. При боли в спине или пояснице человек ложился на *порог*, а последний в семье ребенок — мальчик клал ему на спину веник и легонько рубил его топором, при чем происходил обрядовый диалог: «Что сечешь? — Утин (болезнь) секу.— Секи горазже, чтоб век не было». В Курской губернии роженицу трижды переводили через *порог* избы, чтобы ребенок скорее появился из утробы.

Окно было противопоставлено двери и порогу как выход из жилища, через который осуществлялся контакт со сверхъестественным миром, наряду с таким выходом как печная труба, о которой упоминалось ранее.

Окно – часть дома, наделяемая многообразными символическими функциями и фигурирующая в обрядах в качестве нерегламентированного входа или выхода, противопоставленного двери.

У украинцев, белорусов, поляков и других славянских народов передавали через *окно* младенца, чьи братья и сестры до этого умирали, чтобы он остался в живых. Через *окно* выносили детей, которые умерли некрещеными, а иногда и взрослых покойников. Во время агонии или сразу после смерти человека отворяли *окно* и ставили на него чашку с водой, чтобы душа, выйдя из тела, могла омыться и улететь.

В поминальной обрядности через *окно* осуществлялось общение с душами умерших: вывешивали из *окна* полотенце, платок или кусок ткани, а на подоконник ставили стакан с водой, чтобы душа приходила умываться и вытерлась полотенцем; через *окно* провожали на кладбище души после поминального вечера и т. д.

В причитаниях смерть влетает в *окно* черным вороном или сизым голубком. В приметах если птица залетит в *окно*, то это сулит скорую смерть.

В снотолкованиях увидеть во сне дом без *окон* – к смерти. В русских и украинских причитаниях *гроб* противопоставляется дому как темное помещение *без окон* или с единственным окном. В то же время гроб уподобляется жилому дому, и в нем тоже иногда прорубали небольшое окошко. Дом Бабы Яги, как персонификация Царства мертвых в сказках, как правило, не имеет окон.

Через *окна* не разрешалось плевать, выливать помои и выбрасывать мусор, так как под ними якобы стоит Ангел Господень. Вообще стоять под *окном* обозначает быть нищим или посланцем Бога. Через *окно* осуществляется подчас диалог между хозяевами и колядниками, волочебниками или участниками других «обходных» обрядов.

Именно *окно* превратилось в мифопоэтический «глаз» *дома*. Практически *окно* и есть *око* – проводник света и то, через что смотрят. Считается, что нечистый построил для человека *дом*, а бог, чтобы впустить свет, прорубил *окна* и научил человека делать их.

Представление о вселенной как «тереме божьем» с небесным оком-солнцем согласуется с мифологией *дома* с *оком-окном*. Согласно народным представлениям, на небе есть *окно*, через которое солнце смотрит на землю (*Красная девушка в окошко глядит*, говорит загадка о *солнце*). Не случайно на ставнях нередко изображалось *Солнце* или даже солнце с глазом, а иногда форма *окна* имитировала глаз и солнце. И обычай открывать *окна* на восходе солнца, или когда оно поднимается достаточно высоко, в какой- то мере подобен божественному акту выпускания солнца из небесного *окна*. С восходом солнца небо, до той минуты погруженное в ночной мрак, прозревает. Появляясь на краю горизонта, солнце как будто выглядывает в небесное *окно*.

Мифопоэтическое сравнение *окна* с глазами *Дома* нашло свое отражение и в языке. Так, *окно* (уменьшительно *окошко, оконце*) лингвистически тождественно со словом *око* (санскритское слово aksha совмещает в себе оба значения; а также существенным является сравнение с армянским словом akn относительно образования: И. – akn, Р. – akan – «глаз»). Следовательно, *окно* есть глаз *избы*. Народная загадка, означающая «глаз», говорит: «*Стоит палата, кругом мохната, одно о к н о и то мокро*».

Не только с солнцем, но и с месяцем и звездами соединилась мысль о небесных *окнах*. Небо, по народному выражению – терем божий, а звезды – *окна*, из которых смотрят ангелы. Интересно, что это представление было связано с верой в зависимость человеческой судьбы от звезд, откуда и возникли утверждения: как только родится человек, то Бог тотчас же велит прорубить в небе *окошечко*, и людям кажется, что звезда светится; а когда человек умрет – *окно* запирается и звезда падает с неба.

Интересно, что у Дома был еще один, внутренний глаз – ***Зеркало***. В народных представлениях *Зеркало* являло собой символ «удвоения» действительности, границу между земным и потусторонним миром. Как и другие границы (*окно, порог, печная труба, дверь* и т.п.), *Зеркало* считается опасным и требует осторожного обращения. Разбитое *зеркало* сулит несчастье, так как означает нарушение границы. Так, повсеместно соблюдался обычай завешивать *зеркало* или оборачивать его к стене, когда в доме находился покойник. Считалось, что, если этого не сделать, покойник будет вторгаться с «того» света в мир живых. Тем же страхом перед открытой границей в по-

тусторонний мир объясняется строгое требование закрывать глаза покойнику. Такой обычай не случаен и может найти объяснение в народной загадке, где человеческие глаза уподобляются *зеркалам* и стеклам: «*Стоят вилы* (ноги), *на вилах короб* (туловище), *на которой гора* (голова), *на горе два стекла/зеркала* (глаза)». Подтверждение родства обозначенных понятий находим и в историзмах: *глядильцо* – зрачок глаза и *гляделка, глядельце* – зеркало. А этимологически родственные слова имеют также общность в этих значениях: словенский – zrkalo «зрачок», zrkalo, zrcalo «зеркало», и тут же *зеркать* «шнырять глазами», диал.(по данным Этимологического словаря Преображенского А.Г.).

Закрытие или отворачивание зеркала, так же как и запрет смотреться в *зеркало*, касается наиболее опасного времени и определенной категории лиц (наиболее подверженных опасности). Повсеместно известен запрет смотреться в *зеркало* ночью, а также во время грозы. Особую опасность представляет время рождения и время смерти, когда происходит неизбежное пересечение границы жизни и смерти. Во время родов, как и в случае смерти, в доме завешивают *зеркала* и следят, чтобы роженица не могла увидеть себя в *зеркале*. Запрещается также смотреться в *зеркало* женщине во время месячных, беременности и в послеродовой период, когда она считается «нечистой», и перед ней, по народной фразеологии, «открыта могила».

Зеркало представляет опасность и для новорожденного ребенка, отсюда запрет подносить к *зеркалу* ребенка в возрасте до одного года, иначе ребенок не будет говорить (или долго не будет говорить, будет заикаться); испугается своего отражения, не будет спать; не будет расти; зубы у него будут болеть (или трудно резаться); он увидит «свою старость», будет выглядеть старым и другое. Большинство мотивировок связано с представлением о потустороннем мире как о царстве молчания, неподвижности (невозможности роста), перевернутости (ребенку нельзя показывать *зеркало*, иначе жизнь его «отразится, перевернется»). Опасность состоит не только в соприкосновении через *зеркало* с «тем» светом, но и в последствиях самого удвоения (посредством отражения в *зеркале*), грозящего «двоедушием», то есть раздвоением между миром людей и миром нечистой силы, превращением в колдуна, ведьму, вампира.

Однако тот же эффект удвоения может оцениваться положительно и сознательно использоваться для защиты от нечистой силы. На этом основано применение *зеркала* как оберега: если нечистая сила отразится в *зеркале*, она утрачивает свои магические способности. В Полесье *зеркало*, наряду с серпом, бороной, мужскими штанами, убитой сорокой, крапивой, освященной вербой и другими предметами – оберегами широко используется как оберег хлева для охраны скотины от домовика и ведьм.

Общеизвестно и отражено в литературной традиции обрядовое употребление *зеркал* при гаданиях (главным образом святочных). Гадания с

зеркалом совершаются в специальном («нечистом») месте (в бане, на печи и т. п.) и в особое («нечистое») время (вечер, полночь). Гадающие смотрят как бы сквозь *зеркало* прямо на «тот» свет, чтобы увидеть жениха или знак своей судьбы (смерти). Само это действие сопряжено с большим риском: как только покажется видение, нужно сразу же закрыть *зеркало* или перевернуть его, иначе видение «ударит по лицу», «придет да задавит» и т. п. Сходные гадания совершаются с водой в доме, у колодца, над прорубью. Для большего эффекта берутся два *зеркала*. Иногда *зеркало* клали под подушку вместе с другими символическими предметами, чтобы увидеть суженого во сне.

Итак, как уже упоминалось ранее, еще одним пограничным местом в *доме* была ***дверь***, выводящая из *дома* во ***двор***, пространство, находящееся внутри *дома* и являющееся ближайшим пространством хозяйственной деятельности славянина. Интересным здесь будет заметить, что слова *дверь* и *двор* – слова одного корня на иной ступени чередования. Два этих слова пересекаются в одном, третьем значении – *ворота* – в готском: daur /дверь/, и древне индийском: dvaram /*двор*/. И не случайно, поскольку *ворота* – символ границы между своим, освоенным пространством и чужим, внешним миром.

Говоря о пространстве *двора*, необходимо отметить, что *двор* вообще имел более широкое значение, чем просто место для работ и содержания скота. *Двор* был символом единства семьи, ее опорой и защитой. «*Уйти со двора*» – значит оказаться в чужом пространстве, где небезопасно, а «*прогнать со двора*» – до сих пор одно из самых страшных проклятий, отрешение от семейного очага, исключение из членов семьи.

Особенность русского *двора* была та, что *дома* строились не рядом с *воротами*, а посередине (что соответствовало мифологизированному представлению о *доме* как о центре мироздания); от *главных ворот* пролегала к жилью дорога, которую добрый хозяин содержал всегда в чистоте. Вообще, *ворота*, как элемент материальной культуры и обрядности, были особенно значимы в традиции восточных и западных славян (о чем может красноречиво сказать архитектура, резьба и другие украшения *ворот* у русских).

Открывание – закрывание *ворот* символизирует акт контакта с внешним миром.

Ворота — опасное место, где обитает нечистая сила. На *воротах* могут сидеть духи халы, поджидающие младенцев, которых несут из церкви после крещения. Чтобы их обмануть, ребенка передавали, минуя *ворота*, через *окно* или через забор. Участники свадьбы также остерегались проходить через *ворота*, а перелезали через забор или проламывали новый проход в ограде.

Ворота — объект почитания и защиты. Владимирские крестьяне вывешивали на *воротах* (как и на амбарах, на колодце) образа; утром, вый-

дя из дома, они молились сначала на церковь, потом на солнышко, а затем на *ворота* и на все четыре стороны. К *воротам* прикрепляли сретенскую или венчальную свечу, втыкали в них зубья бороны или вешали косу, затыкали в щели *ворот* колючие растения — от ведьм. На Богоявление на *воротах* чертили кресты для защиты от нечистой силы. Особенно оберегали *ворота* и тем самым дом в дни, когда активизировалась нечистая сила. В Полесье накануне Ивана Купалы в щели *ворот* затыкали крапиву, чтобы ведьма не пролезла во двор; в Сербии на *ворота* вешали венок, сплетенный на Петров день, а при появлении градовой тучи снимали его и размахивали им, отгоняя град.

В *воротах* совершались различные магические действия. В *ворота* клали пояс, освященные яйца, топор, сковородник, ухват, замок и через эти предметы перегоняли скот. Сербы прогоняли скот через *ворота*, на которые ставили две зажженные свечи, клали два рождественских калача, два ткацких гребня (после прогона скота их соединяли зубец в зубец, чтобы «сомкнуть волчью пасть»). В Карпатах пастухи клали в *ворота* овечьего загона цепь, которой на Рождество были обвязаны ножки стола, и прогоняли через нее стадо.

Неотъемлемой частью представлений о загробном мире у славян является образ «врат ада», охраняемых змеем, архангелом Михаилом, Николой и др. и «врат рая», возле которых стоят св. Петр и Павел. Особые поверья »ритуалы были связаны с кладбищенскими *воротами*. Часто считалось, что душа последнего умершего жителя села сидит на *воротах* кладбища в ожидании следующего покойника.

Ворота служили местом гаданий. На Украине на святки девушки выбегали ночью из дома, влезали на *ворота* и «окликали долю», пытаясь по отзвукам угадать свою судьбу. Через *ворота* перекидывали обувь, и когда она падала, по направлению носка определяли, откуда ждать сватов; стоя в *воротах* загадывали, кто пройдет мимо: по явление мужчины сулило скорое замужество.

На некоторые праздники в *ворота* кидали палками и камнями, разбивали о *ворота* горшки, колотили по *воротам*, чтобы шумом отпугнуть злые силы. В *ворота* били, приглашая в Сочельник на кутью мороз и другие стихии. Во время обрядовых бесчинств молодежи *ворота* снимали с петель, забрасывали на крышу, дерево, кидали в реку и т.п. Иногда *ворота* похищали у соседей и бросали в реку, чтобы вызвать дождь.

На Троицу было принято строить *ворота* из веток и зелени. Под такими *воротами* «кумились» девушки. На свадьбе под зелеными арками – *воротами* проходили молодые и все участник свадебного поезда, чтобы защититься от порчи. У русских *ворота* из досок и бревен строили за селом при падеже скота. Их обвешивали полотенцами, рыли под ними ров и прогоняли по нему животных.

Итак, как уже упоминалось, *ворота* были последней границей внутреннего, *домашнего*, пространства (*Весь свет за порогом/воротами*). Таким образом, выходя за пределы своего мира, коим и являлся для славянина *дом*, человек попадал во внешний мир. И, если в *доме* все было знакомо до мелочей, привычно и любо, то за его пределами человека ожидали невообразимые по коварству и злобе, а потому страшные, испытания.

Глеб СОБОЛЕВ

Солнце и звезды в архитектуре Кенозера

В докладе на предыдущей конференции говорилось о совпадениях положения часовень в деревнях Зехнова и Семенова с движением солнца и звезд. Настоящий доклад расширяет понимание найденных совпадений.

Христианство, приходя на смену язычеству, не могло оставить без внимания структуру окружающего мира, являвшегося для язычества источником культов. Солнце, Луна, звезды – это то, что присутствовало всегда в жизни человечества и вдохновляло его на создание мифов и легенд. По появлению Вифлеемской звезды волхвы узнали о рождении Христа, звезда Полынь предвещает конец мира в Апокалипсисе Иоанна и т.д.

В Афонской книге образцов XV века символы знаков зодиака предшествуют изображениям святых каждого месяца. Толкование положения звезд и планет сохраняло свой смысл и использовалось для предсказаний в христианской Руси. В статье Турилова и Чернецова «К изучению “отреченных” книг» рассматривается «Книга Рафли» Ивана Рыкова (XVI век). В этой книге приводятся способы предсказания по звездам и планетам. В той же статье упомянута ссылка на записки Джерома Горсея о России, в которых говорится о лапландских волхвах, привезенных в Москву перед кончиной Ивана Грозного для предсказания ему по звездам.

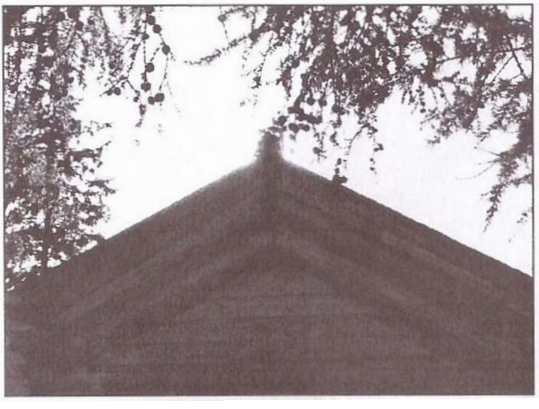
Можно предположить, что предсказание по звездам было распространено по всей территории угоро-финского заселения, к которой относится и Кенозеро. С приходом христианства произошла замена языческих представлений и астрономической символики на библейскую, в то же время, необходимость определять время и направление по звездам должна была способствовать сохранению используемых доминант на звездном небе и в христианской среде.

Часовня в Семеновой дает возможность толкования смыслов некоторых созвездий. Трудно доказать реальность существования такой символики в момент строительства часовни, но зафиксированные совпадения дают возможность толковать их на современном уровне.

Часовня посвящена святым Флору и Лавру, покровителям лошадей и других домашних животных. А.С. Третякова, жительница Семеновой вспоминала, что еще в советское время к часовне приводили святить лошадей «на Хрола». Рядом с часовней был источник, в котором поили лошадей. Как было показано в прошлогоднем докладе, часовня фиксирует дни осеннего и весеннего равноденствий. Осеннее совпадает с Рождеством Богородицы, весеннее – с языческим праздником Тетерки и славянским Новым годом; по весеннему равноденствию вычисляют Пасху. Связь часовни с культом Богородицы подтверждается и тем, что весь верхний ряд иконостаса состоит из икон Богородицы, за исключением двух икон – Христа и св. Николая. Ось часовни запад-восток отклонена к югу на 20 минут, что легко определить в **день весеннего** равноденствия. На период с начала августа по **равноденствие** приходится несколько Богородичных праздников.

10 августа	Смоленской иконы Богородицы Одигитрия (по преданию, написанной апостолом Лукой)
21 августа	Толгской иконы Богородицы
28 августа	Успение Богородицы / София (часто отождествляется с Богородицей)
13 сентября	Положение честного пояса Богородицы
17 сентября	Иконы Неопалимая Купина
21 сентября	Рождество Богородицы / София

Празднование памяти свв. Флора и Лавра приходится на 31 августа.



10 августа, в праздник иконы Богоматери Одигитрии (что означает «Путеводительница»), ось часовни в Семеновой точно совпадает с направлением линии, образуемой двумя яркими звездами Вега и Денеб. Можно предположить, что при строительстве часовни первый венец был заложен в этот день и сориентирован по звездам. К Рождеству Богородицы часовня, возможно, была покрыта кровлей с учетом положения солнца. Срок строительства в сорок дней представляется вполне реальным для часовни такого размера. Этим летом удалось зафиксировать, что в день Ильи Пророка, который считается серединой лета, линия, проведенная через конек и крест часовни, указывает точно на солнце в шесть вечера (см. фото 1). Эта же линия в полночь 21 сентября (Рождество Богородицы)

указывает на Альфу созвездия Короны. Здесь стоит вспомнить эпитет Царицы Небесной, которым величали Богородицу.

В треугольник ярких звезд Вега-Денеб-Альтаир входят созвездия Лебедя, представляющее собой крест, и Орла, содержащее крест и ромб. В праздник Иоанна Богослова 9 октября созвездие Орла (символ Иоанна) оказывается точно на западе в полночь.

На иконе Богоматери Одигитрия на мафории Богородицы всегда изображаются три звезды, и если совместить их с положением звезд в треугольнике Вега-Денеб-Альтаир, то окажется, что младенец Христос показывает рукой в крестном знамении как раз в направлении креста Созвездия Лебедя. Случайно ли такое совпадение? Одна из главных икон в Семеновской часовне – это Тихвинская икона Богоматери, являющаяся версией иконы Одигитрии.

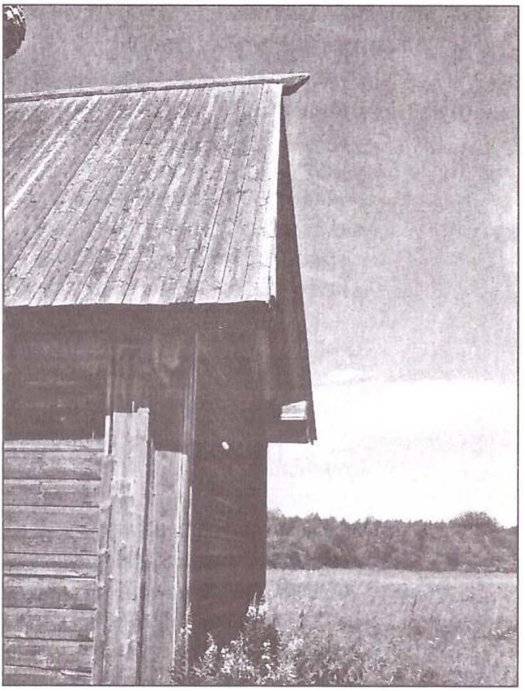
На иконе Успение Богоматери линия, образуемая двумя звездами на мафории Богородицы, практически на всех версиях иконы указывает на Христа во славе, изображаемого в центре иконы. В праздник Успения Богоматери линия Денеб-Вега, соответствующая линии на иконе, в полночь указывает точно на Запад.

На иконах Распятия рядом с распятым Христом изображают Богородицу и Иоанна Богослова. После смерти Христа Богородица жила и умерла в доме Иоанна. И на звездном небе символы Христа (крест созвездия Лебедя), Богородицы (Вега-Денеб-Альтаир) и Иоанна Богослова (созвездие Орла) оказываются объединенными в одну группу.

На иконе Всевидящее Око Богородица изображается на круге из звезд. Композиция этой иконы во многом повторяется в структуре «небес» (деревянного потолка) в кенозерских часовнях. Такое «небо» сохранилось и в часовне Иоанна Богослова в Зехновой. На сегменте «неба» над алтарем изображено распятие с предстоящими, а над распятием изображены слева солнце, а справа луна. Над солнцем и луной ромб из звезд с надписью внутри «Распятие Господне» (см. фото 2). Этот ромб полностью соответствует созвездию Орла.

Этим летом мне удалось зафиксировать еще одно совпадение в ориентации часовни Кирика и Иулиты, единственном, сохранившемся сооружении деревни Немята на Кенозере. Праздник этих святых отмечается 28 июля, к нему на Кенозере стараются закончить сенокос.

На восточном фасаде причелины кровли располагаются не в одной плоскости, как на большинстве часовен. Нижние концы причелин слегка выдвинуты вперед, и конек кровли оказывается слегка заглублен относительно нижнего края кровли (см. фото 3). Смысл этой геометрии становится понятным в праздник. В половину третьего часа дня солнце светит точно вдоль северного ската кровли (см. фото 4), и северная причелина восточного фасада указывает точно на солнце. Благодаря тому, что причелина слегка развернута, тень от конька падает вдоль всей причелины и касается ее нижнего конца. В этот же день в восемь вечера два креста часовни указывают на солнце, что повторяет прием Семеновской часовни.



Трудно представить, какое значение имели эти совпадения для строителей часовень, для молящихся, но мне они представляются неким аналогом «божественной машины» Раймонда Луллия, в которой вращаются не круги с атрибутами бога, а небесная сфера и солнце, совершающие службу без перерыва.

Константин БУРМИСТРОВ
Институт философии РАН

Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейская мистика в учении русских массонов конца XVIII в.*

Масонство представляет собой удивительный феномен в истории европейской цивилизации, ибо в нем сошлись воедино самые разнородные и подчас очень древние традиции: религиозные и социальные утопии, мистика гностическая и христианская, еврейская каббала и христианский пиетизм... Это явление чрезвычайно сложное и малоизученное, и мы коснемся здесь лишь одного из его аспектов, а именно – тех элементов в масонском учении, которые были заимствованы из еврейской или христианской каббалы[1]. При этом непосредственным предметом нашего анализа будет русское масонство конца XVIII – начала XIX в.

---

* Впервые опубликовано (с некоторыми отличиями) в журнале «Солнечное сплетение» № 18–19 (Иерусалим, 2001), с. 150–157. Автор выражает глубокую благодарность М.И. Эндель за неоценимую помощь, оказанную при написании этой статьи.

[1] Христианская каббала, т.е. целый комплекс подходов к каббале и способов истолкования и использования еврейских мистических учений в христианской культуре, возникавших начиная с 13–14 вв. и особенно в эпоху Ренессанса, существенным образом повлияла на масонское учение. См. наиболее общие работы о христианской каббале: См., напр., *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y., 1944; *Secret F.* Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964; *idem* Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964; *Scholem G.* Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala // Essays tribute to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday, L., 1954. S. 158–193; *idem.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969; *Dan J.* (ed.) The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpretations. Cambridge (Mass.), 1997; *Faivre A., Tristan F.* (eds.) Kabbalistes Chrétiens. Paris, 1979. См. также: *Бурмистров К.* Христианская каббала: попытка типологического анализа // Библейские исследования. Еврейская мысль. Мат-лы VI ежегодной междунар. междисциплинар. конф. по иудаике. Ч. 1. М., 2000 С. 180–196; *он же.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского Университета, 3 (2000). С. 25–75.

История масонства в России изучена достаточно хорошо, однако этого нельзя сказать про масонскую доктрину, до сих пор систематически никем не исследованную. Огромные собрания масонских рукописей остаются практически не разобранными, а между тем они содержат немало интересного. В частности, целый корпус рукописных текстов имеет отношение к каббале[2]. Мы встречаем здесь как переводы собственно еврейских каббалистических текстов (таких как «Сефер йецира», «Сефер ха-зохар», «Сефер ха-тмуна», «Шааре ора» и т.д.) и сочинений христианских каббалистов XVI–XVII вв., так и оригинальные работы русских масонов, излагающие каббалистическое учение. Мы предложим здесь самые общие наблюдения, построенные на анализе некоторых из этих текстов.

Несмотря на все трудности и чрезвычайное разнообразие масонских систем, можно выделить ряд базовых концепций, лежащих в основе масонского мировосприятия или, точнее, масонской теории познания, в значительной степени определяющей масонский образ мыслей.

Масонский путь восхождения к истине состоит из трех этапов: первый из них предполагает нравственное самоисправление и познание таинств, сокрытых в человеческом существе; второй сосредоточен на познании Натуры; на третьем этапе познаются таинства Природы и Божества уже на совершенно качественно ином уровне – с помощью «духовного языка»[3]. Каббала (точнее, ее масонская версия) лежит в самой основе масонской теософии, космогонии и герменевтики и сопровождает посвященного на каждом из трех перечисленных этапов. На первом этапе она учит его тому, как приобщиться свету предвечного, высшего существа, *Адама Кадмона*, как уподобиться его совершенству. На втором этапе она предлагает целостную

Из исследований, так или иначе затрагивающих тему каббалистических элементов в масонстве см., прежде всего: *Katz J.* Jews and Freemasons in Europe. 1723–1939. Cambridge, 1970; *Schuchard M.K.* Restoring the Temple of Vision. Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture. Leiden, 2002; *Бурмистров К.* Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев // Тирош: Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С.42–52.

[2] См. описание этих источников в: *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts (Los Angeles), 4 (1999). P. 9–59. См. также: *Эндель М.* Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе конца XVIII – начала XIX вв. // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57–66; *она же.* Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (кон. XVIII в.) // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50.

[3] Такого рода рассуждения содержатся в целом ряде масонских рукописях. Например в «Беседах из Теоретического Градуса Соломонских ведений» (НИОР РГБ, Ф.14, № 250, лл. 93-93об) читаем: «Довольно известно вам, что Бог научает нас трояким образом: во I-х указует нам на натуру, яко на открытие дела Премудрости Божией; во II-х преподает правило к Исправлению Нравов наших и наконец в III-х чрез все сие руководствует нас к Истинной Внутренней Богословии или к живому познанию Слова Божия. Сие-то троякое учение мы обязаны тщательно в деятельность так, чтобы оно день от дня переходило в жизнь нашу и внутренний наш человек питался оным, возрастал и укреплялся в Господе».

картину мира 10 *сфирот* и 4 *оламот* (миров каббалистической космогонии). Но особенно важна она на третьем этапе, когда дело доходит до необходимости понимания «духовного языка» Писания. Недаром столь значима для масонов каббалистическая герменевтика, описание методов которой мы находим практически во всех рукописях, повествующих о каббале.

Адам Кадмон

В каббале *Адам Кадмон* – «Предвечный» или «Небесный Человек» – это высшая и первая форма эманации из *Эйн-Соф* (бесконечного и непостижимого Бога. В «Сефер ха-зохар» («Книге сияния», к. 13 в.) небесный человек выступает как воплощение всех божественных форм; это «мистический предвечный образ Божества»[4], в нем заключены и десять *сфирот*, и первообраз человека. В каббале Ицхака Лурии (16 в.) *Адам Кадмон* понимается как мир света, который первым появился из *Эйн-Соф* и является неким посредником между *Эйн-Соф* и миром *сфирот*. Собственно, именно эта форма божественной манифестации становится доступной постижению мистика. По учению Лурии, *Эйн-Соф* совершенно непостижим и не может проявляться непосредственно через сфирот, и только *Адам Кадмон*, который есть продукт самоограничения *Эйн-Соф*, способен проявиться в форме *сфирот*[5].

Адам Кадмон становится одним из ключевых понятий в христианской каббале и вообще в европейской мистике 16–18 вв. При всем разнообразии трактовок этой идеи в христианской литературе, наиболее существенным является отождествление *Адама Кадмона* с предвечным Христом, по образу Которого был сотворен мир и человек. Параллель между *Адамом Кадмоном* и Христом пытались провести многие христианские мистики-каббалисты, начиная с Пико делла Мирандолы. В XVII в. это отождествление становится у европейских мистиков общим местом[6]. Протестантские пиетисты и милленаристы XVII в. полагали, что, поскольку все души первоначально содержались в Иисусе–*Адаме Кадмоне*, Христос соприсутству-

---

[4] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. New York, 1991. P. 60 (см. также p. 46, 229–232).

[5] См. об Адаме Кадмоне: *Scholem G.* On the Kabbalah and its Symbolism. N.Y., 1965. P. 104, 112–115, 128; *idem.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 137–140; *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989. Т.. 2. С. 84–85. В еще более позднем учении Шабтая Цви (XVII в.) *Адам Кадмон* отождествляется с Мессией: см. Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1972. Vol. 2. P. 249.

[6] *Scholem,* Kabbalah, p. 200. Ñì. òàêæå: *Häussermann F.* Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr.Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jacob Böhme // Blätter für Württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart) 1968/69. Bd. 11. S. 304–316; Бурмистров К. Каббала в европейской культуре // Вестник Еврейского Университета 8 (М Иерусалим, 2003) (в печати).

ет в душах всех людей, независимо от их веры, а потому возможно всеобщее универсальное спасение и всеобщее братство[7].

Представление о предвечном человеке *Адаме Кадмоне*, его падении и возвращении в первоначальное состояние стало одной из центральных тем масонской доктрины. Именно на этой идее строится учение об исходном единстве человечества, каковое было нарушено и каковое необходимо восстановить. Сам масон уподобляется здесь Адаму, изначально обладавшему многочисленными добродетелями и истинным знанием. Эта концепция, столь важная для масонского мифа, исключительно синкретична; она включает в себя различные элементы, заимствованные из библейского, апокрифических, герметических, гностических, христианских и каббалистических источников.

В целом можно сказать, что идеи русских масонов принадлежат к христианской (хотя и неортодоксальной) традиции, однако *Адам Кадмон* понимается ими вполне в соответствии с каббалистическим учением. Так, обсуждая проблему проявленного и непроявленного Божества, один автор замечает:

> «Чтобы произвести сии изтечения и изображения Божественных свойств и сил, безконечный первоисточник, безконечный дух, или безконечный свет, излил из себя ближайший Первый Источник, через который происходят дальнейшие изтечения. Это есть *Адам Кадмон*, т.е. Первообразный, Сперво-начальный Человек (*Urmensch*). Сей перворожденный Божий открылся в десяти разных родах изтечений, или в своих изтечениях десятью образами и такое же число произвел из себя источников света: они называются Сефиротами, Сефирами, числами первоначальными, числами (*Urzahlen*) вещей»[8].

Для масонского мифа падение было тождественно утрате мудрости, предвечного знания, света *Адама Кадмона*, ибо, подобно христианским каббалистам XV–XVI вв., они считали каббалу изначальным знанием, дарованным Адаму в Эдеме.

Очень существенно для масонского мифа было также учение о двух Адамах. Первый Адам одновременно обладал качествами Адама до грехопадения, некоего универсального существа, затем *Адама Кадмона*, по образу которого был сотворен мир и человек и чья душа содержит души всех людей, – и предвечного Иисуса. Второй Адам, или воплощенный Иисус считался манифестацией или «гиероглифом» первого Адама.[9] Так, один из

[7] См. *Coudert A.P.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1999. P. 120–132; *Бурмистров К.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского Университета. 2000. № 3. С. 25–75.

[8] НИОР РГБ, Ф. 14, № 992 («Краткое понятие о каббале», нач. 19 в.), л. 14–14об.

[9] См. об этом, напр., *Сен-Мартен Л.-К.* О заблуждениях и Истинне. М., 1785. С. 35, 70 и др.

крупнейших русских масонов, первый Великий провинциальный мастер И.П. Елагин (1725–1793) писал:

> «Адам есть первородный от всех тварей и начало всех тварей или творения Божия, в котором все силы целого Божественного Существа, яко в точке, совокупно находилися <...> [Но] не может Рожденный за 1780 лет [т.е. Иисус – *К.Б.*] ни быть, ни называться, ни же почитаться первенцем, первородным сыном, первородным человеком, а тем меньше Богом. Рожденный от жены не есть Бог: но человек был нам подобострастный, приявший на себя Гиероглив Первородного Адама и Сына <...> Речение Иисус знаменует Спаситель: спаситель не может уже быть Спасителем тому Роду, который был до него и до него истреблен смертию: ибо кто видал смерть плотскою, тот от смерти не спасен: а первый и ветхий Адам до размножения Рода человеческого был уже Спасителем Рода своего от истинны Смерти Духовной внушением плотской Смерти; а сей Христос, или Иисус Гиероглиф желающий представить из себя истинного Иисуса Вечного или Адама...»[10].

Так или иначе, путем самоусовершенствования и самопознания масон должен открыть в себе тот свет *Адама Кадмона*, который уже присутствует в нем изначально:

> «Сего света и мы не лишены, он есть в нас, однако закрыт и так сказать, задавлен нашими дурными делами. Он блистает и в природе, но поелику не светит в нас, то мы его и вне себя не видим. И посему истинные мудрецы древних и новейших времен первым упражнением для человека поставляют познание себя <...> Познание себя надо начинать от познания и исправления своих нравственных действий, и после приступать к рассматриванию таинств, находящихся в самом существе человеческом»[11].

Таким образом, человек должен как бы вернуться к той эпохе, когда «книга природы была отверста его понятию, и все ее таинства он постигал своим разумом»[12]. Это возвращение возможно только посредством усвоения того знания, которым обладал Первочеловек в раю. Он, при своем падении,

> «...сохранил память свою совершенно твердою <...> и посредством памяти своей наставлял необходимо своих потомков в науках, кои он почерпнул в Едеме и в познании, кои сыскал о природе и ее Правителе. Следовательно некоторые из них, сохранив сии учения мудрости, предавали изустно своему поколению <...> Хотя заподлинно утверждать можно, что учения наших праотцев переходили в потомство с крайнею точностию, <...> однакож по причине чрезвычайного размножения человеческого рода на поверхности земной и разсеяния их в различные страны света, те неоцененные наставления в познании и истине, которые заняты были от первого человека, впали

---

[10] РГАДА, Ф. 8, № 216, ч. 6, л. 67 об.–68.

[11] Предуведомление к читателям // Вечерняя Заря. Т. 1. М., 1782. С. 3.

[12] Из статьи: Состояние человека перед грехопадением // Московское ежемесячное издание. Т. 2. 1781. С. 235.

в заблуждение и конечную погибель, почему оные и сохранены только у немногих в прежней своей силе и совершенстве[13]».

Таким образом, для сохранения этого знания необходима древняя и аутентичная традиция. Ее-то и искали русские масоны, путешествуя по всей Европе, изучая труды западных мистиков и восточных отцов церкви, сочинения алхимиков и христианских каббалистов, и т.д. Особое уважение они при этом испытывали к еврейской каббале.

Истинная каббала

Русские масоны считали «истинную каббалу»[14] важнейшей частью предвечной мудрости, необходимой падшему человеку для возвращения в райское состояние. «Когда же люди начали лишаться даров оных (т.е. даров Предвечного знания), то принуждены были понятия свои о природе и о самом Боге сообщать потомкам начертаниями, или Иероглифами...»[15]. Именно каббала содержит те «иероглифы», которые «образуют свойства вещей, существующих в мире»[16]. Более того, до определенного этапа, до появления Христа каббала и была тем предвечным светом и первоначальным знанием, которое Адам вынес из Рая.

С подобными идеями мы встречаемся, в частности, в трудах Ивана Елагина:

> «Каббала имеет наименование свое от קבל, получать, воспринимать, внимать. Она [есть] символическое или образовательное от Бога полученное и воспринятое учение Божественных таинств, которое нам к священному Богазрению потребно и полезно. Чего ради почитается сие учение истинным познанием аллегории и символов, и гиероглифов Божественных словес <...> Псаломник велит по смыслу Кабалистического познания и извлекать толк и Разумение из закона писания Божественного. Итако главное Каббалы существо состоит в том, чтоб в Божественном Писании и слове Божии наружного Буквенного смысла удаляться и вникать во мыслей Духа».[17]

---

[13] Состояние человека перед грехопадением. С. 238.

[14] Технический термин, обозначающий особую масонскую версию каббалы, основанную на ее интерпретациях христианскими каббалистами XV–XVII вв. Как правило, «истинная каббала» отождествляется с «теоретической», или «созерцательной» каббалой (*каббала ийунит*) и противопоставляется «практической» каббале (*каббала маасит*, или «еврейская магия»). См. НИОР РГБ, Ф. 14, № 1116, л. 2, 5 об; № 992, л. 1-2 об; Onomatologia curiosa artificiosa et magica, или Словарь натурального волшебства. Т. 1. М., 1795. С. 376–377. См. также *K. Burmistrov, M. Endel* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations. P. 33–36.

[15] Состояние человека перед грехопадением. С.238.

[16] Поэтому слова «иероглифический» и «каббалистический» воспринимаются иногда как синонимы.

[17] РГАДА, Ф. 8, № 216, Ч. 6, л. 54–54 об.

По мнению И. Шварца, руководителя московских розенкрейцеров начала 1780-х гг., масонство было тайной наукой, первыми адептами которой были еврейские сектанты. Лежащее в основе розенкрейцерской доктрины учение об «искрах света» передавалось изустно по цепи традиции. «Так перешла эта тайна [тайное знание розенкрейцеров – *К.Б.*] к религиозным еврейским сектам ессеев и терапевтов, живших во времена Христа и славящихся добродетелью <...> От этих-то ессеев и произошел славный орден розенкрейцеров, получивших и «искру света» вместе с добродетелью своих предков...»[18]. Таким образом, русские масоны утверждали существование непрерывной цепи традиции[19].

Тиккун ха-олам: цели масонской деятельности и каббала

Однако масонская деятельность вовсе не ограничивалась одним только самопознанием, познанием натуры и Бога. В ее основе лежал алхимический и каббалистический импульс к усовершенствованию и спасению тварного мира. В целом ряде масонских текстов подробно описывается процесс универсального исправления (*тиккун ха-олам*). Вот как говорится об этом, к примеру, в трактате «Речь человека от *Ezilessa*».[20] Согласно этому тексту, необходимость *тиккун* связана с серьезными сбоями в процессе творения, которые привели к значительным структурным нарушениям в мироустройстве. Однако, подобно евреям-каббалистам, масонские авторы считали это нестроение неизбежным этапом на пути трансформации, или «смягчения» Божественного качества Суда (сфира *Дин*), присущего самому Богу. Действительно, поскольку «Бог вездесущ, он не может не знать, что случится с Его творением; поскольку Он всемогущ, Он мог построить мир так, чтобы впоследствии не произошло никаких нарушений».[21] Однако труд

[18] *Семека А.В.* Русские розенкрейцеры и сочинения Императрицы Екатерины II против масонства // Журнал Министерства народного просвещения. Февраль 1902. С. 350.

[19] См. Там же. С. 358. Стоит отметить, что в одном из масонских псевдоэпиграфов, «Письме раввина Лиссабонского раввину Бржестскому» (1817) утверждается, что Масонство (Братство «Хафшим гадерим») было учреждено еще в библейские времена: «...Внушенные духом Господним Отцы наши почтенные старцы в народе: *Нехемий* священник, *Зоровавель* отрасль царей, *Сарая, Рехелая, Мардохай, Бельсан* и много прочих условились между собою составить особенное Общество добродетельных людей, честь Бога, любовь ближнего, и бдение о безпрерывном достигании нравственных добродетелей, первою целию связи своей полагающее...» (см. НИОР РГБ, Ф. 147, № 287, л. 30); само масонство рассматривается здесь как некий тайный еврейский орден.

[20] НИОР РГБ, Ф. 14, № 1655, л. 487–523. Этот текст является переработанной версией одной из частей трактата «*Маамар Адам де-ацилут*», анонимного каббалистического сочинения конца XVII в., в котором «систематически и оригинальным образом раскрываются основные положения лурианского каббалы» (см. *Scholem*, Kabbalah, p. 143).

[21] НИОР РГБ, Ф. 14, № 1655. С. 506.

Творения подобен искусству золотых дел мастера, в руках которого «золото<...> различным образом превращается, ненужные части удаляются и вновь собираются, они очищаются и становятся лучше, чем они были прежде».[22] Исправление и усовершенствование творения, т.е. преобразование силы Суда в силу Милости, уподобляется здесь алхимической трансмутации меди (= Суд, сфира *Дин*) в Серебро (= Милость, сфира *Хесед*).[23]

Вместе с тем, исправление понимается здесь и как гармонизация мира *сфирот*. Так, говоря о миссии Христа, масоны утверждали, что она состояла в восстановлении ключевой для творения связи между *сфирот Тиферет* (6-я) и *Малхут* (10-я), нарушенной в результате падения Адама. Вообще говоря, идея о том, что грехопадение было связано с отделением последней сфиры *Малхут* от остальных сфирот (и прежде всего – от центральной сфиры *Тиферет*) встречается уже в Зохаре. Сфирот были открыты Адаму в образе древа жизни (*Тиферет*) и древа познания (*Малхут*), но «вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы "жизни" и "познания" <...> Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной *Шхине* [т.е. *Малхут*], не признавая ее единства с другими сфирот. Тем самым он прервал поток жизни <...> и принес разделение и обособление в мир»[24].

А вот что мы читаем в одном масонском тексте:

> «Кабалисты сказывают, что Бог сообщил сие тайное ведение Адаму, но Адам своим падением отторгся от царствия Божия <...> чрез то потерял сию мудрость, познал важность своей потери, снова обратился к сему источнику блаженства, и потомков своих научил сим истинам. Здесь ничего нет такого в себе самом, в чем не могли бы мы согласиться. Но в Кабале <...> это выражено языком образов. Здесь царство (*Königreich* = *Malchut*) есть самый нижний Сефирот, в котором свет всех сефиротов, изтекший через первообразного человека (*Urmensch* = *Adam Kadmon* = Сын Божий) из бесконечного Источника Света, сосредотачивается, и своею всемогущею силою направляет человека и все творения к их блаженству. Поелику же Адам возхотел быть собственным владыкою самому себе, или равным Богу, то чрез сие он отторгся от данного Сефирота, т.е. от царства Божия, а вместе с ним и самый этот лист или ветвь от древа Сефиротов <...> и потом к посрамлению своему ощутил смерть, которую привлек к себе своим отторжением от древа жизни и света, которое есть Небесный Человек и как гласят еще более иносказательные изображения»[25].

С таким пониманием связана и широко распространенная среди христианских каббалистов концепция Боговоплощения: по их мнению, оно было

---

[22] Там же. С. 510.

[23] Там же. С. 511.

[24] *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Т. 2б с. 42.

[25] НИОР РГБ, Ф. 14, № 992, л. 3 об.–4.

призвано восстановить гармонию в мире сфирот и возобновить связь между сфирой *Тиферет* (ипостасью Бога-Сына) и *Малхут* (человеческой природой, которую принял воплощенный Иисус)[26]. В одном масонском тексте середины 1780-х гг. говорится:

> «Известно нам, что согрешение Адамово состояло в том, что он отделил последнюю букву *hai* от имени *Jehova*, то есть *malchos* от *Tefferes*, которые при начале были соединены, но чрез прегрешение Адамово *Malchos* в низ опустился. И хотя для восстановления падшего назначены были, о чем уже мы прежде говорили, четыре строителя [т.е. Авраам, Исаак, Иаков и Давид – *К.Б.*], но они, быв люди, не могли совершить сего великого дела, то есть присоединить *Malchos* к *Tefferesu*, а должно было чтоб сам человек *Odem*, который есть *Tefferes* Христос, <...> исполнил оное посредством снизшествия на землю и воплощения в человека»[27].

Так или иначе, существенно то, что именно человек должен очистить доступные для него сферы бытия, причем главную роль здесь играют особые группы избранных посвященных, т.е. масоны.

Для масона его личное спасение возможно лишь в ходе всеобщей гармонизации и спасения природы и человечества, универсального процесса *тиккун*, и каждый масон должен принимать в нем деятельное участие. Именно этот импульс побуждал их заниматься благотворительностью, народным образованием, бороться за исправление нравов, и в то же время изучать каббалу и участвовать в алхимических опытах, направленных на исправление и «спасение» «неблагородных металлов».

В то же время, говоря о предполагаемом заимствовании характерных особенностей лурианской концепции *тиккун* в масонском учении, необходимо иметь в виду, что масоны восприняли из этой концепции (через посредство христианских каббалистов) лишь те элементы, которые соответствовали христианскому представлению об Искуплении и Спасении мира[28].

---

[26] Эта идея – общая для христианских каббалистов XVI–XVII вв. – оказала сильное влияние не только на масонов, но и на целый ряд европейских мыслителей XVIII–XIX вв. (подробнее см. в статье: *Бурмистров К.* Каббала в европейской культуре), в частности, у Лейбница. Обсуждая в «Опытах теодицеи» проблему грехопадения, философ, находившийся под сильным влиянием христианской каббалы, пишет: «У еврейских каббалистов Malchuth, или царство, последняя из сефирот, обозначает то, что Бог управляет всем беспрепятственно, но благостно и без насилия, так *что* человек думает, будто он исполняет свою волю, между тем как он исполняет волю Божию. Они говорили, будто грех Адама был truncatio Malchuth a caeteris plantis [отсечение Малхут от остальных растений], т.е. что Адам убрал последнюю сефиру, чтобы создать себе царство в царстве Божием и приписать себе свободу, независимую от Бога; но его падение показало ему, что он не мог существовать сам собой и что люди имеют необходимость в искуплении Мессией» – *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х томах. Т. 4. М., 1989. С. 374–375.

[27] НИОР РГБ Ф. 14 № 1665. С. 532–533.

[28] Мы не вдаемся здесь в вопрос о различиях между христианской и еврейской сотериологией, поскольку, на наш взгляд, эта тема едва ли была важна для масонов, искавших более сходства, нежели различия.

Каббалистическая герменевтика

Важную роль в масонской системе играли библейская герменевтика и каббалистические методы интерпретации. Масоны верили, что, раскрывая тайный смысл Писания, они смогут постигнуть глубины вселенной, установить контакты с духовным миром и узнать пути исправления несовершенного мира, включая человеческое общество и природу человека. С этой целью некоторые из них изучали иврит и пытались читать и толковать еврейскую Библию, обращаясь к каббалистическим символам и методам, таким как *гематрия*, *нотарикон* и *тмура*. Подробное описание этих методов содержится во многих масонских текстах.

В качестве примера использования нотарикона, – т.е. метода прочтения слов как акронимов, буквы которых расшифровываются как отдельные слова, – приведем следующее место из трактата Ивана Елагина «Объяснения таинственного смысла в Божественном Писании о сотворении Селенныя» (сер. 1780-х гг.):

> «Мы возьмем первое из Библии речение к раздроблению: в подлиннике Еврейском начинает Гл. 1. ст. 1 1-е речение: בראשית Берешид [sic! – *К.Б.*]: сие речение состоит из 6 букв. Нотарикон, поставляя по порядку одну букву за другою, составляет из одного речения шесть следующих речений, как то:
> 1. из ב Бет . . . . . בראׁ Бара. Сотворил Он.
> 2. из ר Раеш . . . . . ראׁש Рош. Главу.
> 3. из א Алеф . . . . . אחד Еход. Едину.
> 4. из ש Шин . . . . . שמו Шемо. Его же имя.
> 5. из י Jот . . . . . ישי Jішай. Иисус.
> 6. из ת Тав . . . . . תמיד Тамид. Вечный.
> Из того же Речения Берешид взяв по нотарикону две буквы, первую ב бет и последнюю ת тав, выйдет Речение целое בת Бас, Дщерь, а оставшиеся в середине четыре буквы составят речение ראשי Роши, Моей Главы. Продолжим еще сей пример, взяв из текста второе по порядку речение בראׁ БАРА. Оно по нотарикону даст нам три Речения изходящие из 3-х его букв, как то:
> 1. из ב Бет. בן Бен. Сын.
> 2. из ר Раешь. רוח Дух
> 3. из א Алеф. אב Ав, Отец»[29].

Таким образом, как и во многих комментариях христианских каббалистов более раннего времени, из первых слов книги Бытия выводятся тринитарные христианские формулы[30].

---

[29] РГАДА, Ф. 8 N 216, ч. 6 (1), л.57–57 об.

[30] Один из первых примеров такого рода см. у Пико делла Мирандолы: Ioannis Pici Mirandolae Opera Omnia. Basel, 1557. P. 60–62 (*Pico della Mirandola G.* Heptaplus. E. Garin (ed.). Florence, 1942. P. 378–382).

«Духовный» и «телесный» смыслы Писания

Как мы уже отмечали, масоны придавали большое значение изучению еврейского языка. Однако целью их было не только более точное понимание текста Писания или умение пользоваться гематриями: прежде всего они стремились понять «духовный смысл» библейского текста. преследовали они здесь вовсе не только Мы приведем фрагмент из письма одного из розенкрейцеров, князя Н. Трубецкого (1744–1821), объясняющего важность знания еврейского языка и каббалы для масонской работы другому масону, А. Ржевскому (1737–1804). В начале письма он пишет «о важности и нужде еврейского языка»[31]. Затем следуют рассуждения о том, что не нужно заниматься каббалистическим истолкованием Писания (т.е. «духовным»), пока не постигнешь науку о природе (т.е. «телесного»).

> «Таинственный смысл Моисеевых писаний, мне кажется, не числением и не произведением из всякой буквы нового слова познается; ибо слова, кои писал Моисей, уже не те суть теперь, которые были; но сии последние введены от Ездры, по возвращении из Вавилона; но прямой путь к достижению истины есть тот, чтобы познать так, как Авраам прежде рабыню, прижить с ней Измаила, а потом получить от Сары Исаака; ибо наука сия не только о духовных вещах открывает, но и сама можно сказать духовна; но как может судить смертный о духовном, не зная прежде телесное... Упражняющиеся в сей науке правильно предполагают, что «все нижние вещи представляют вышние и. как в нижних происходит, так происходит в вышних», и потому сам бы Моисей не мог дойти до духовного, когда бы не знал совершенно телесного, почему и заключаю, что знаменование смысла Моисеева от него происходит до сих времян из уст в уста. и что в самых словах, а не в буквах, таинственное сие знаменование заключается так, как, например, в Бытии в 1-й главе части[ца] «ет» на еврейском языке знаменует ессенцию самую чистую; но она же служит союзом «и», то в переводе и назначена союзом – «и землю»; но перевести можно – ессенцию земли; однакож, ежели человек упражнялся прежде в познании телесного в натуре и имеет малое познание в еврейском языке, то ему легко с малым трудом, без помощи изчисления, познать истинный смысл Моисеев, ибо он довольно, по моему мнению, ясно истину людям представляет, и кто знает истинный смысл Елогим, который у него есть действующим лицем в первой главе Бытия, то легко познает. что прежде телесное узнать должно, а не духовное; однако я надеюсь, почтенный брат, на вашу скромность, что вы по прочтении сие письмо издерете и ни с кем о говоренном в оном говорить не станете...»[32].

Обращаясь к масонской традиции в целом, мы можем заключить, что русские масоны использовали каббалу, во-первых, в качестве основы для

---

[31] *Барсков Я.Л.* Переписка московских масонов XVIII в. Пг., 1915. С.235.

[32] Там же. С. 236–237. Письмо датируется серединой – вт. пол. 1780-х гг. См. также: Там же. С. 235–236, 274.

своей космогонической системы, для объяснения иерархического устройства небесного мира и для общения с этим миром (*Эйн-соф, сфирот, оламот*). Во-вторых, каббала давала им ключ для истолкования Писания и раскрытия тайных смыслов библейского текста. Таким образом, Каббала влияла на понимание ими христианских догматов Троицы и Боговоплощения, мессианства и эсхатологии. Такая адаптация еврейских мистических концепций вовсе не является случайной, но, по моему, отражает специфику самого масонского учения, обнаруживающего идейную близость к некоторым идеям каббалы в существенных своих аспектах. Каббала для масонов была истинным знанием о Боге, мире и человеке, и не только способствовала процессу всеобщего исправления, но и определяла пути его осуществления.

Роман СВЕТЛОВ
РХГУ (Санкт-Петербург)

«Тайный град» и история идеи «Мирового града» – от Вавилона до Петербурга-«Четвертого Рима»

Отталкиваясь от текста известной песни Бориса Гребенщикова, я размышлял о том, почему Петербург конца XX столетия можно назвать Вавилоном?..

Достаточно провинциальный город, если иметь в виду общий ход жизни (мы не говорим о культуре и науке), определенную социальную деградацию, и вдруг – Вавилон… Ведь по логике вещей, Москва – бурлящий центр страны, где все присутствует и кипит – должна была бы восприниматься в таком качестве. За этим всем стоят некоторые вещи, которыми я и хочу поделиться.

Сразу оговорюсь, что идея мистического града будет не столь существенной в моем докладе. Такие города, как Москва, Петербург, Царь-град, Рим, Вавилон фиксировали идею «другого» града, мистического, но в несколько другом смысле. Начну с двух позднеантичных образов, которые на первый взгляд к городу непосредственное отношение не имеют. В конце II века н.э. жил очень популярный пифагореец, платоник Нумений. Ему принадлежит красивый образ мира как корабля. Мы помним знаменитый позднесредневековый и возрожденческий сюжет – «корабль дураков». В его основе реальная подоплека, когда на корабль сажали всех безумцев, отправляли в море, где они погибали от жажды или в волнах. Архетипика этого «корабля дураков» теряется в античных текстах, в частности, в высказываниях Нумения. Мир – корабль, который ведом двумя богами: один – кормчий, взирающий на звезды, а второй – лоцман, сидящий на носу корабля, смотрящий вниз. Корабль-мир плывет по водам материи. Нумений говорит, что лоцман, который взирает на воды, влюбляется в себя, как Нарцисс, по водам идет рябь, которая раздробляет отраженный образ, он распадается. В варианте Нумения, индивидуальные души – те самые пловцы, которые прыгают с кораб-

ля. Но ведь эти души – не более чем отражения лоцмана, стоящего на носу судна, мир, в котором они плавают – не более, чем отражение в водах материи мира душевного. Мир – иллюзия, отражение. Отсюда у Нумения достаточно пессимистический взгляд на спасение, которое возможно только в результате полного мистериального отказа от самого себя. Когда мы полностью отложим все в отношении самих себя, будет достигнуто странное спасение.

Корабль плывет под звездами. В конце II века был написан замечательный текст Халдейского оракула. До нас дошли фрагменты через константинопольского автора Михаила Псела, который в своем Эктезисе говорит: посмотрите, что эти нечистивые халдеи придумали? – и пересказывает куски Оракула. Михаил Псел был одним из первых коллекционеров, сильно увлекался философскими и другими текстами. Если учесть, что оригинал Халдейского оракула вскоре исчез, то тексты Михаила Псела имеют значение первоисточника. Халдейские оракулы оказали огромное влияние на становление зрелого неоплатонизма, они насквозь проникнуты метафизической астрологией. Все астрологические понятия трактуются теософски, приобретают фундаментальный статус.

Греки очень почитали халдеев, вавилонян и ассирийцев как носителей древней мудрости. У Ямвлиха Халкидского написано, почему следует почитать халдеев: они помнят в десятки раз больше, чем помнят «болтливые греки» и умеют читать движение звезд. Греки брали астрологические знания из вавилонской системы чтения звезд.

В Месопотамии впервые можно встретить идею «града мира», града земного, который есть воплощение мира в целом. Возможно, эта идея происходит от шумеров, но по-настоящему мы встречаемся с ней в аккадо- или ассиро-вавилонскую эпоху. Тогда существовало представление о том, что на небесах находится град всекосмический, обиталище богов, у каждого народа свой. Важно то, что Вавилон – небеса в их астрологическом смысле. Пространственные соотношения здесь заменяются временными, важен порядок небесных и земных событий. В Египте вряд ли могла возникнуть такая идея, поскольку там жизнь была не столь городская, в отличие от Месопотамии, в которой каждые 100 лет появлялись новые захватчики и земледельцам нужно было жить в городе. Поэтому миф города была куда более выражена, чем в Египте. Кроме того, Вавилон – действительно мировой град, где все смешано, разнородно, место слияния разных этносов, надэтнический город. Но мы перейдем сейчас к другому граду в нашей цепочке – Риму.

Как ни парадоксально, Рим, его история, самоосознание римлян куда ближе к Ближнему Востоку, чем к Греции, хотя непосредственное влияние греки оказывали куда большее. Римский миф до нас дошел от II–I веков до н.э., утверждается, что боги Риму покровительствуют, римляне – богоизбранный народ, Рим рожден, чтобы править миром, даже в страшную

эпоху гражданских войн, мы не говорим уже и о пророчествах и римском мессианстве. Можно вспомнить два храма – Иерусалимский и Капитолийский, который строился при Торквиниях, при его строительстве происходило много мистических событий.

Речь идет о том, как римляне понимали свой город. Римские колонии, находящиеся где-нибудь в предгориях Альп, – продолжение Рима, а присоединенные народы становились его гражданами. Построенный на семи холмах среди болот, где были торговые поселения на рубеже II–I тысячелетий до н.э. рим – выселки латинского союза, из которого он был образован, в начале своего существования был надэтническим, поскольку вбирал в себя всех, кто сюда приходил. Рим – город болезненный, только при Августе его осушили настолько, что в нем стало можно жить. Как только в IV–V начались смуты и перестали следить за канализацией, начались болезни, позднее, в Средние века – эпидемии и мор до начала восстановления этих систем. Рим, находящийся вне традиций, претендует на роль мирового города. Огромное количество астрологических спекуляций на эту тему имело место.

В XI веке, в эпоху раскола, Константинополь начинает предпринимать усилия доказать, что он второй Рим. Интерес Михаила Пселa к Халдейским оракулам и метафизической астрологии был не случаен. Третий Рим – Москва. Идея третьего Рима возникает после падения Константинополя, Флорентийской Унии. Филофей Псковский в своем послании к Михаилу Мнехину «Против звездочетцев» представляет собой полемику против немца Николая Бюлова, который перевел астрологический альманах Штоффлера и пропагандировал идеи Церкви под главенством Рима. Бюлов доказывал, что Рим должен быть центром вселенской Церкви, т.к. об этом говорят звезды. Как сложилась российская судьба? Русских и жителей Москвы и раньше, и теперь в мире часто отождествляют. Государство объединялось вокруг города, оказавшегося носителем сверхэтнической идеи. Со времени Ивана Грозного москва претендовала на статус всемирного града. Россия стала Россией, а не Московитией только после эпохи Смутного времени в начале XVII века, когда земское ополчение спасло Москву.

Были определенные экономические, политические и военные предпосылки для того, чтобы Петр основал город именно в крайне неудачном с климатической точки зрения месте. Петербург расположен на границе, в том месте, на котором не могут главенствовать старые московские традиции. Перенося центр страны в Петербург, Петр срезал старую систему связей. В строительство Петербурга было вложено не меньше средств, чем в строительство российской армии. Петр при самых драматических исторических коллизиях не мог отказаться от этого города, построенного по европейским образцам. Перед Полтавой Петр был почти на грани капитуляции (герцогу Мальборо предлагались в автономное владение Западная Сибирь за посредничество перед Карлом XII), но говорил, что отдаст что угодно, но

Петербург отдать не может. В 1711 году во время Прутского похода, когда Петр понимал свою неудачу, Петербург не мог отдать. Безусловно, Петр стремился выстроить новый мировой град.

Недавно в Петербурге бурно обсуждался вопрос о перенесении в него столицы. И дело не в том, что это возможно, и неважно, зачем и каким политическим силам это нужно, а имеет значение то, что Петербург – город надэтнический, попытка получения статуса нового Рима, мирового града, и идея эта жива и сегодня. Некоторые современные астрологи предсказали центр возрождения России в районе Ладоги, а столица переедет в Санкт-Петербург, и произойдет это очень скоро.

Во всем этом главное то, что идея мирового града от самого ее возникновения фатально связана с идеей воплощения небесного града, астрологического града, осененного расположением звезд.

Светлана БАРАНОВА
Музей-квартира Л.Н. Толстого

Дантовский аспект одесского рисунка А.С. Пушкина

Тень Данта с профилем орлиным
О Новой Жизни мне поет.
Александр Блок. «Равенна». 1909

«Пожалуй, самый большой успех «Евгения Онегина» связан с Третьей главой, – отмечала академик Наталья Михайлова… – И читатели, и критики были единодушны в высочайшей оценке пушкинского романа, в восторженных похвалах» (1). «Душу, сущность Третьей главы составляет Татьяна, девушка, одаренная необыкновенною, сильною душою, девушка, у которой “всю историю составляет любовь”», – писал издатель «Московского телеграфа» Николай Полевой осенью 1827 года. «Спрашиваю у себя, – восклицал издатель «Дамского журнала» князь Шаликов, – где и как Пушкин мог приобресть такое опытное познание сердца человеческого? Где, когда и как мог он научиться языку страстей во всяком положении? Где, когда и как нашел он ключ к сокровеннейшим чувствам и помыслам?..» (1).

На эти вопросы Пушкин ответил заключительной строчкой своего «Онегина»: «Итак, я жил тогда в Одессе…».

Здесь прошли тринадцать месяцев из его южной ссылки. Но «ресторация и итальянская опера», как писал он брату 25 августа 1823 года, напомнили ему старину, то есть французскую кухню и «волшебный край» театрального Петербурга, «и, ей-Богу, обновили… душу». Как сказано в одесских строфах «Путешествия Онегина», здесь «язык Италии златой» звучал «по улице веселой». Молодой поэт выучился ему и в конце жизни даже подписал шаржированный автопортрет в лавровом венце по-итальянски: «Il Gran' Padre A P» – «Патриарх А П». Так называли великого флорентийца Данте Алигьери (1265–1321), которым Пушкин увлекся в Одессе как Великим Учителем Любви, развивавшим традиции провансальских трубадуров, философствующих поэтов-рыцарей.

Из «Божественной Комедии» великого поэта средневековья Пушкин взял первый эпиграф для своего «Онегина», естественно, в оригинале:

Ma dimmi: nel tempo di dolci sospiri
A che e come concedette amore
Che conoscete i dubjiosi desiri? («Inferno», 5)

Эти слова прозвучали во втором круге ада, где бешеный, бесовский вихрь неистово кружил неверных супругов, и среди них – прекрасную Елену Троянскую и египетскую царицу Клеопатру, но Данте выбрал свою соотечественницу. Он обратился с вопросом к тени юной Франчески да Римини, у ног которой рыдал ее возлюбленный: «Но скажи мне: в дни нежных вздохов по каким признакам и как Амур допустил, чтобы вы узнали свои неясные желанья?» («Ад», 5).

В окончательной печатной редакции Пушкин, однако, снял этот первый эпиграф. Поэт не захотел ослабить впечатление от остроумного использования в XXII-ой строфе Третьей главы дантовой «надписи ада» «Lasciate ogni speranza vooi ch'entrate» («над... бровями красавиц недоступных, / Холодных, чистых, как зима, / Неумолимых, неподкупных, / Непостижимых для ума»). Собственный перевод «первой половины славного стиха» «скромный Автор» сопроводил специальным примечанием к роману (20).

Академик Дмитрий Благой отметил: «В то же время Пушкину, очевидно, было жаль расстаться с дантовским эпиграфом, по-видимому, как-то творчески для него важным, и он предпослал было его следующей, 4-ой главе своего романа. Однако в дальнейшем снял его и отсюда» (2). Вообще же, по мнению Дмитрия Дмитриевича, «Божественная Комедия», написанная в годы политического изгнания (1307–1321), и входить начала «в сознание и поэзию Пушкина только в годы южной ссылки» (2). А вот юношеская «Новая Жизнь» Данте – «не менее знаменитая автобиографическая книга о любви к той, кого он называет Беатриче» (2), – открылась Пушкину только в год (1830) обручения с Натальей Гончаровой (1812–1863), ставшей его «Мадонной».

Мы же полагаем, что Пушкин к моменту создания Третьей главы, над которой он работал в Одессе с 8 февраля по 1 августа 1824 года, прочитал уже «Новую Жизнь», признанную первым психологическим романом в литературах всей Европы. К тому же в «Новой Жизни» автор «Ада», «Чистилища» и «Рая» дал свой собственный ответ на «инфернальный» вопрос, поставленный им перед Франческой да Римини. В доказательство мы предлагаем новую, гностическую расшифровку рисунка Пушкина, сделанного им одесской зимой 1823–1824 годов в черновой, т.н. первой масонской тетради (ПД № 834, л. 42 об.). Татьяна Григорьевна Цявловская атрибутировала этот рисунок как автоиллюстрацию к неосуществленной поэме Пушкина «Влюбленный Бес» (3). Мы же увидели в нем концептуальную

фантазию в графике на тему «Новой Жизни», написанной в форме комментариев к стихотворениям о Беатриче. Этот прием мечтал повторить, но не успел, Александр Блок в третьем издании «Стихов о Прекрасной Даме».

Данте разделял авторитетное в Средние века мнение римского христианского философа-гностика Северина Боэция (ок. 480–524) о том, что «Писание, чтобы достичь людей, должно обладать четырьмя смысловыми уровнями» (4), то есть, скрытыми аспектами постижения духовной идеи. Недаром создатель «Божественной Комедии» поместил «безгрешный дух» (5) автора трактата «Об утешении философией», написанного в ожидании казни, в Солнечной сфере Рая.

Чтобы выявить своеобразие поэтики Данте, приведем для сравнения описание встречи с Беатриче, сделанное от лица набоковского Гумберта Гумберта, героя романа «Лолита» (1965), полюбившего девочку с неслучайным сходством с «Венерой» Боттичелли, первого иллюстратора «Божественной Комедии». Владимир Набоков пишет: «Данте влюбился в свою Беатриче, когда минуло только девять лет ей, искрящейся, крашеной, прелестной, в пунцовом платье с дорогими каменьями, а было это в 1274-ом году, во Флоренции, на частном пиру, в веселом мае месяце» (Гл. 5). Событие дано здесь в реалистическом ключе, на внешнем, видимом уровне.

«Книга памяти» Данте начинается с намека на внутренний смысл самого имени «Беатриче». Оно происходит от латинского слова «Beata» – «счастливая» и с итальянского переводится как «блаженство» или «благодать». В России имя с таким же значением получило распространение в древнееврейской форме «Анна». Так, Пушкин шутливые «стишки на именины» Анны Вульф (1799–1857) с перечислением ее достоинств завершает словами: «Все это чрезвычайно мило, / Но пагуба – не благодать» (1825). У трубадуров и альбигойцев – Дама, Возлюбленная, «к которой взывают, как Беатриче Данте, была очищенная религия Любви, олицетворяемая девою Софией» (6). Современные гностики-розенкрейцеры голландцы Ян ван Райкенборг и Катароза де Петри рассматривают Беатриче в контексте «Божественной Комедии» как «новое сознание» личности. В их книге «Универсальный Гнозис» (1980) говорится: «Иоанн должен отойти, когда появляется Иисус. Только успел исчезнуть Вергилий, как перед Данте предстает Другая, Беатриче. Имя «Беатриче» означает «дарящая блаженство», «та Другая, истинная, небесная», новый образ, появляющийся после исчезновения земного «я», сама вечная радость. Беатриче – это Гнозис, она приносит вечное блаженство» (7).

В середине книги Данте поясняет, почему Беатриче постоянно сопровождает число девять: «Число 9 было… ей свойственно, ибо при ее зачатии все 9 небес находились в совершеннейшей взаимной связи… Число 3 является корнем 9-ти.., таким образом, если 3 способно творить 9, а Творец Чудес в Самом Себе – Троица, то следует заключить, что она сама 9, т.е. Чудо». (8). Вот почему Данте начинает свое повествование о любви к Беа-

триче словами: «Она явилась мне в начале девятого года своей жизни, я же увидел ее в конце девятого года жизни моей» и «воистину о ней можно было сказать слова стихотворца Гомера: «Она казалась дочерью не смертного человека, но Бога». («Vita Nuova», гл. 1).

Вячеслав Иванов, хотя и отказал «Евгению Онегину» в «рыцарской генеалогии», однако назвал его «первым и, быть может, единственным романом в стихах в новой европейской литературе» (9). Поэтому в Третьей главе Пушкин, как Данте, описывает первую встречу героев: «Меж тем Онегина явленье / У Лариных произвело / На всех большое впечатленье / И всех соседей развлекло» (3, VI). У Тани же «…открылись очи; / Она сказала: это он!» (3, VIII). При гностическом подходе здесь можно увидеть «макрокосмос» с его тремя аспектами: 1) «космическим сознанием» в лице соседей, 2) «подсознанием», представленным семьей Лариных (в Древнем Риме «лары» – души предков, хранители домашнего очага, подобные славянским домовым) и 3) «сознанием личности», которого коснулся Зов Гнозиса – в образе Татьяны.

Данте изображает себя еще и как «микрокосмос» с его «святилищами» или «светлицами» – головы, сердца и крестца, в которых обитают духи – природный, животный и жизненный, ведущие диалоги. Пушкин по-своему откликнулся на мистерию разговаривающих духов будущего создателя «Комедии», названной Бокаччо «божественной». На иллюстрации к «Новой Жизни» поэт разместил духов как бы в зрительном зале театра, где «ложи блещут» и «в райке нетерпеливо плещут», но духов изобразил символически.

Данте пишет, что в своей реакции на явление Беатриче «Дух Природный, который пребывает в той части, где происходит наше питание, стал плакать и, плача, произнес такие слова: «Горе мне, ибо впредь часто я буду встречать помехи!» (Гл. 1). В «Евгении Онегине» этой реакции будет соответствовать описание состояния влюбленной Татьяны.

На рисунке Пушкин размещает «Духа Природного» внизу листа, как бы в партере театра. Символом же его делает склоненную под тяжестью огромной виноградной грозди куст «дольной лозы», говоря словами из его будущего стихотворения «Пророк» (1826). Чем не предвосхищение символа «дионистического существа природы» из «рождения трагедии из духа музыки» Ницше!

Данте продолжает: «Тут Дух Животный, который пребывает в верхней светлице, куда духи чувственные несут свои восприятия, стал весьма удивляться и, обратившись особливо к Духам Зрения, произнес такие слова: вот уже появилось ваше Божество». Очень похоже скажет влюбленный Онегин в письме к Татьяне:

Нет, поминутно видеть вас,
Повсюду следовать за вами,
Улыбку уст, движенье глаз
Ловить влюбленными глазами…

Татьяна в своем письме напишет: «Я знаю, ты мне послан Богом…».

На рисунке Пушкин поднял «Духа Животного» над «Духом Природным» и представил его в виде белого коня с большой головой, склоненной в параллель виноградной лозе.

У Данте нет вертикальной иерархии «духов», но первым в их ряду реагирует на Беатриче «Дух Жизни, который пребывает в сокровеннейшей светлице сердца». Он «стал трепетать так сильно, что неистово обнаружил себя и в малейших жилах, и, трепеща, произнес такие слова: «Вот Бог сильнее меня, кто, придя, получит власть надо мной»». Пушкин на своем рисунке вознес «Духа Жизни» над остальными, как бы подняв его в «парадис» – так называлась в одесском театре верхняя галерея, или раек. «И сердцем далеко носилась Татьяна, смотря на луну», – скажет Пушкин о своей героине в Третьей главе. Приоритет сердца обнаружит она и в объяснении с Онегиным: «И я любила вас; и что же? Что в сердце вашем я нашла?».

Символом «Духа Жизни» Данте Пушкин сделал Беатриче, бывшую для него воплощением самой Любви. Он изобразил ее уже донной, в белой одежде, какой Данте увидел ее через девять лет после первой встречи. «По неизреченной учтивости своей, которая ныне вознаграждена в вечной жизни, – написал он во второй главе «Новой Жизни», – она поклонилась мне столь благостно, что мне показалось тогда, будто вижу я предел блаженства». О «блаженстве» видеть Татьяну скажет и Онегин, встретив ее в высшем свете замужней княгиней. В первоначальной, девятой по счету, главе романа Пушкин проведет прямые параллели своей Татьяны с дантовской Беатриче.

Данте пишет: «Благороднейшая Донна снискала себе такое благоволение у народа, что, когда она проходила по улице, люди сбегались, чтобы увидеть ее» (Гл. XXVI). – Пушкин скажет о Татьяне: «К ней дамы подвигались ближе; / Старушки улыбались ей; / Мужчины кланялися ниже, / Ловили взор ее очей; / Девицы проходили тише / Пред ней по зале…» (8, XV).

Данте продолжает: «И казалась она, говорю я, столь благородной и исполненной столь великой прелести, что те, которые видели ее, ощущали в себе сладость такую чистую и нежную, что и выразить ее не могли». – «Но обращаюсь к нашей даме, – скажет Пушкин, – Беспечной прелестью мила, / Она сидела у стола/ С блестящей Ниною Воронской, / Сей Клеопатрою Невы, / И верно согласились вы, / Что Нина мраморной красою / Затмить соседку не могла, / Хоть ослепительна была» (8, XVI).

Пушкинская «Беатриче» с наклоненными кудрями всегда была загадкой. «Этот женский портрет, – отмечала Любовь Краваль, – один из красивейших в пушкинской графике. Он настолько красив, что Абрам Маркович Эфрос (первый исследователь рисунков Пушкина и переводчик «Новой Жизни» Данте) не счел его изображением реального лица» (10). В свою очередь, Татьяна Александровна, поддерживая версию К.П. Викторовой и др. об «утаенной любви» Поэта к венценосной супруге Александра I, уви-

дела в Прекрасной Даме Елизавету Алексеевну. склонившую голову на плаху будущих декабристов… Но это не согласуется с приветливой улыбкой на лице Дамы. О Царице, курировавшей Царскосельский лицей, Пушкин писал в 1818 году: «Я, вдохновенный Аполлоном, / Елизавету втайне пел. / Небесного земной свидетель, / Воспламененною душой / Я пел на троне Добродетель / С ее приветною красой» («На лире скромной, благородной…» К Н.Я. Плюсковой). В мае 1826 года вдовствующая императрица при загадочных обстоятельствах ушла из жизни в Белеве. Пушкин побывал там по дороге в Арзрум в мае 1829 года. Слова из последней строфы первоначально 9 главы «Онегина» могли относиться к Елизавете: «А Та. с которой образован Татьяны милый идеал…/ О, много, много / Рок отъял!».

Данте, следуя рыцарскому кодексу служения Прекрасной Даме, обязательно замужней, что делало ее недосягаемой, всегда скрывал свою трагическую страсть к Беатриче. Из-за всяких ухищрений попал даже в «историю» с «донной Прикрытия», которой писал сонеты, вдохновленные Беатриче. За это «Царица Добродетелей» лишила его своего поклона и посмеялась над ним. Данте едва не умер от страданий. «Когда же меня спрашивали, – писал он в «Новой Жизни» о своих друзьях, – «По ком заставляет тебя так страдать любовь?.. » – я, улыбаясь, смотрел на них и ничего не отвечал им» (Гл.IV). Этот прием Пушкин повторил почти дословно в конце 1-ой главы «Онегина», завершенной в Одессе 22 октября 1823 года: «Теперь от вас, мои друзья, Вопрос нередко слышу я: «О ком твоя вздыхает лира?.. / Кого твой стих боготворил?»/ И, други, никого, ей-Богу».

Однако в то же самое время своему другу и «мэтру» по «ложе» врагов Гименея – донжуанов, ловеласов и мельмотов, Александру Николаевичу Раевскому (1795-1863), страдавшему, как библейский Иов, от Венериных забав в Киеве, Пушкин сообщал: «моя страсть к госпоже в значительной мере ослабела, а тем временем я успел влюбиться в другую» (Письмо № 61). «Другой» могла быть первая леди Новороссии, недавно приехавшая в Южную Пальмиру и на днях родившая сына губернатору края, о чем говорила «вся Одесса», графиня Елизавета Ксаверьевна Воронцова (1792–1880). А вот «госпожу С.» одесские пушкинисты видят в Прекрасной Даме на нашем рисунке. Владимир Набоков в своих комментариях к «Онегину» представил, говоря о «милых южных дамах», «госпожу С.» как «ослепительную Каролину Собаньскую (урожденную графиню Ржевскую, старшую сестру мадам Ганской, на которой в 1850 году женился Бальзак)», «одну из самых очаровательных приятельниц Пушкина», за которой он «ухаживал в Одессе», где они вместе читали «Адольфа» (11).

Известная красавица-полька Каролина-Розалия-Текла Адамовна Собаньская (1795–1885) в бытность свою в Одессе рассказала племяннику знаменитого Дерибаса, что Раевский и Пушкин, оба, были влюблены в нее, а с Пушкиным она читала романы, которые давал граф Витт (ее граждан-

ский муж, шеф и начальник военных поселений в Новороссии). Фраза о совместном чтении романов в устах европейски воспитанной женщины между тем не может не напомнить известные слова Франчески да Римини, сказанные в ответ на «инфернальный» вопрос Данте, выбранный Пушкиным в эпиграфы к Третьей главе «Онегина». В 5-й песне «Ада» сказано:

Дух говорил, томимый страшным гнетом:
«В досужий час читали мы однажды
О Ланчелоте* сладостный рассказ...
Но дальше повесть победила нас...»

Собаньская любила псевдонимы, «маски» – сеньоли Прекрасных Дам в гностической поэзии трубадуров и минезингеров. Адам Мицкевич в своих «Крымских сонетах» (1825) прославил Собаньскую под загадочными инициалами «Д.Д.». Их расшифровывают как «Донне Джованне» (12). Мы считаем, что это литературное имя Собаньская заимствовала из «Новой Жизни», где в XXIV главе рассказывается о видении Данте умерших «моны Ванны» и «моны Биче». «Я увидел, – пишет он, – что приближается ко мне одна благородная донна, которая была знаменита своей красотой и некогда была донной первого моего друга (знатного флорентийца Гвидо Кавальканти, поэта «нового сладостного стиля» – С.Б.). Имя же этой донны было Джованна, но, по причине ее красоты, как думают иные, ей дано было имя Примаверы (в значении «весна» по-итальянски, «prima» «verra» – «первая пройдет» – С.Б.) ...Ибо первая пройдет она в тот день, когда Беатриче явится служителю своему... А названа Джованна по тому Иоанну (Крестителю – С.Б.), который предшествовал истинному свету».

Сложная гностическая символика соответствий Красоты и Любви была воспринята во «Флорентийской академии» Лоренцо Медичи и получила отражение в картине Боттичелли «Примавера» (1477–1478). Идеологи кружка Марсилио Фичино (1433–1499) и Пико делла Мирандола (1463–1494), интерпретируя Платона, объясняли триединство Красоты-Любви-Блаженства триипостасностью Венеры, могущественнейшей богини Универсума.

Собаньская же, истинная жрица любви, называя себя «Донной Джованной», для «посвященных» была «Примаверой». Так ее, по наитию, и называет Светлана Мрочковская-Балашова в повести «Российская Мата-Хари» (2000): «Собаньская до конца осталась прекрасной. Прима Вера превратилась в пышную золотую осень. И еще долго поражала всех своей НЕУВЯДАЮЩЕЙ КРАСОТОЙ» (13).

«Новая Жизнь» завершалась сонетом, в котором Данте говорит о небесном паломничестве своего «вздоха»:

---

* Рыцарь Круглого Стола короля Артура.

Над сферою, что шире всех кружится,
Посланник сердца, вздох проходит мой:
То новая Разумность, что с тоской
Дала ему любовь, в нем ввысь стремится.
И вот пред ним желанная граница:
Он видит Донну в почести большой,
В таком блистанье, в благости такой,
Что страннический дух не надивится…
Зане я слышал имя: «Беатриче» –
И тайну слов, о донны, постигал

(Гл. XLI).

В итоге, и Данте обретает Новую Жизнь: «Любовь, – пишет он, – по милости своей, заключила все мое блаженство в нечто такое, чего меня уже нельзя лишить… И вот я решил избрать предметом моих слов отныне только хвалу Благороднейшей» (Гл. XVIII). Постепенно Данте открывается мысль о путешествии Души из земного сумрачного леса греха, через ад, чистилище – в рай.

На рисунке к «Новой Жизни» Пушкин разместил «запредельные» картины за спиной «Беатриче» на ярусе «светлицы сердца», но в перпендикулярном к ней направлении, как бы в другом измерении. Ад и чистилище представлен здесь бесами, поджаривающими грешника над адским кострищем. Словесно Пушкин оформит эти зрительные образы в «Подражаниях Данте» 1832 года («И дале мы пошли – и страх объял меня...»). Грешник нарисован Пушкиным в остроконечном халдейском колпаке звездочетов (в таких ходили по дорогам Лангедока альбигойцы-аскеты. Григорий Козинцев (1905-1973) воспользовался этим образом в задуманной им экранизации «Маленьких трагедий» Пушкина – «...конец «Каменного Гостя»: пустота, на которой лежит (висит) тело Дон Гуана» (14).

Изображение Беатриче в райских «областях заочных» озвучат пушкинские слова из «Пира во время чумы»: «Святое чудо света! вижу / Тебя я там, куда мой падший дух / Не досягнет уже... ».

Русский философ Семен Людвигович Франк определил центральный мотив «самобытной религиозности» Пушкина как «мотив духовного преображения личности» (15). Вячеслав Иванов указал на один из конкретных примеров: «достаточно вспомнить путь, пройденный Татьяной» (9).

Пушкин изумлялся письму Татьяны. «Кто ей внушал умильный вздор, / Безумный сердца разговор, / И увлекательный и вредный? / Я не могу понять», – признавался он в Третьей главе. «Письмо готово, сложено.../ Татьяна! Для кого ж оно?» (3, XXXI).

Только Владимир Набоков в своих комментариях к роману отметил, что Татьяна писала «в состоянии транса» (11), т.е. божественного экстаза, откровения. С этого момента встанет она на Путь Преображения. В своем

пророческом, «страшном сне» проедет она по своему, русскому аду, через ледяной ; лес дойдя до пристанища демонов, вполне отвечающих девятому кругу предателей дантовского «Ада. Отблеск ж дантовского Рая», только в его земной, социально-иерархической параллели, отразится в изображена «высшего света», куда женой полюбившего ее героя 1812 года вступит Татьяна. Пушкин даже закончит словом «рай» XXVII-ю строфу последней главы «Онегина», духовное Преображение объясняет превращение «смиренной девочки» (8, XLVI) в неприступную богиню «роскошной, царственной Невы» (8, XXVII), реализующую значение и смысл своего имени (от греч. Tatto – «устанавливать, определять» (в деятельности «величавой, …законодательницы зал» (8, XXVIII) придворного Петербурга.

Но земным апофеозом Татьяны-княгини станет ее готовность отречься от «постылой жизни мишуры». При последнем свидании с Онегиным она скажет: «Мои успехи в вихре света, / Мой модный дом и вечера, / Что в них? Сейчас отдать я рада / Всю эту ветошь маскарада, / Весь этот блеск, и шум, и чад / За полку книг, за дикий сад,/ За наше бедное жилище.../ Да за смиренное кладбище, / Где нынче КРЕСТ и тень ветвей / Над бедной нянею моей...».

В гностическом смысле это желание возвратиться на исконную родину вполне можно принять за готовность совершить «трансфигурацию, или евангельское возрождение», «эндуру катаров», что «означает сознательно проведенную и методически совершаемую смерть небожественной природы в микрокосмосе» (7).

Примечания:

1. Михайлова Н. И. Собранье пестрых глав: О романе А.С.Пушкина «Евгений Онегин». М.: Имидж, 1994. С. 46–48.

2. Благой Д. Д. Пушкин и Данте. Очерки жизни и творчества ПушкинаТ М.:» Советский писатель», 1979. С. 121, 119, 152.

3. Цявловская Т. Г. Рисунки Пушкина. М.:Искусство, 1983. С. 59–72.

4. Божественная Комедия – духовное послание Данте.Пентаграмма. 2000. № 2. С. 35.

5. Данте Алигьери. Новая Жизнь /Пер. А.М.Эфроса.

6. Божественная Комедия /Пер. М. Лозинского.БВЛ. Т. 28. М.: ГИХЛ, 1957.

7. Тайные общества и секты / Подг. текста Н.И.Макаровой. Энцикл. преступлений и катастроф. Минск: Литература, 1996. С. 406.

8. Рэйкенборг Ян ван, Петри Катароза де. Универсальный Гнозис /Пер. с нем.. СПб.: Изд-во Общества Ведич. культуры, 1994. С. 58–59, 117, 116.

9. Данте Алигьери. Малые произведения / Под редакцией И.Н. Голенищева-Кутузова. М.:Наука, 1968. С. 40.

10. Иванов В.И. Роман в стихах. Пушкин в русской философской критике. М.:Книга, 1990. С. 244, 247.

11. Краваль Л.А. Рисунки Пушнина как графический дневник. М.,1997. С. 14–15, 132–135, 249, 483; рис. 6, 137.

12. Набоков В. В. Комментарии к «Евгению Онегину» А. С. Пушкина /Пер. с англ. под ред. А.И.Николюкина. М.:Интелвак, 1999. С. 734, 824, 368.

13. Иезуитова Р.В. Утаенная любовь Пушкина. Легенды и мифы о Пушкине. СПб., 1999. С. 236.

14. Мрочковская-Балашова С. Российская Мата Хари. «Она друг Пушкина была». В 2-х т. Т. 1. М.:Терра - Книжный клуб, 2000. С. 407.

15. Козинцев Г. М. Пушкин. Толстой. Заметки к задуманным фильмам // Новый мир. 1975. № 5. С. 233.

16. Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М.:Книга, 1990. С. 394–395.

Андрей КУНАРЕВ
МГОУ

«Како веруеши?» (М. Горький и проблема веры)

Жизнь и творчество М. Горького уже более столетия – буквально с момента появления самых первых его рассказов – оказались объектом пристального внимания критиков и литературоведов. Спектр мнений о значимости его художественного наследия чрезвычайно широк – от абсолютного неприятия до восторженных панегириков и чуть ли не канонизации во «святые от соцреализма». Сам разброс оценок свидетельствует о том, что эта фигура в истории мировой культуры значит многое. Без Горького невозможно адекватно представить и понять не только Серебряный век русской литературы, но и нашу культуру в целом. Вместе с тем немного найдется деятелей такого масштаба, как Горький, чей образ был бы настолько мифологизирован, окружен таким количеством легенд и выдумок. Добрые и не очень, порой клеветнические, они сопровождали писателя всю его жизнь. Легенды о нем «творятся» и по сию пору. А поэтому есть насущная потребность выяснить, что же на самом деле представляет собой автор «Матери» и «Исповеди», «Жизни Клима Самгина» и «На дне», понять, во что он верил, чему поклонялся, кто был его Богом.

Литературоведы главным образом сосредоточивались на идейном содержании его произведений. Однако, интерпретируя тот или иной текст, они зачастую исходили не из его конкретики, а из заранее принятой схемы, согласно которой писатель зачислялся в «творцы метода социалистического реализма», «великие пролетарские писатели», «буревестники революции» или – что, по сути, то же – «певцы босячества» и т. п. Сам Горький в определенной степени способствовал созданию подобных построений: он сын той эпохи, когда многие – и среди них Д. Мережковский, З. Гиппиус, В. Брюсов, А. Белый, Ф. Сологуб, А. Ремизов, В. Маяковский, К. Бальмонт, И. Северянин и др., – «лепили» свой образ. Внутренние причины такого поведения у каждого были свои, но было нечто и в самом воздухе эпохи, что

позволяет вычленить общую психологическую доминанту. «Сам я никак не могу и никогда не буду вполне культурен, и даже не хочу пробовать быть таким, ибо зачем портить себя? Зачем изображать из себя карикатуру? ... *Я хочу остаться типичным, цельным босяком*...» – декларировал начинающий писатель[1]. «По внешности это босяк, но внутри это довольно изящный человек – и я очень рад,»[2] – так отозвался о своем новом знакомом А.П. Чехов. Выразительный портрет Горького той поры оставил Бунин: «... крылатка, и эдакая шляпа, и дубинка. Под крылаткой желтая шелковая рубаха, подпоясанная длинным и толстым шелковым жгутом кремового цвета, вышитая разноцветными шелками по подолу и вороту. <...> он мог вести монологи хоть с утра до ночи и все одинаково ловко, вполне входя то в ту, то в другую роль...»[3] А вот портрет, написанный под впечатлением от первой встречи: «... в нем есть что-то аскетическое, суровое, проповедническое»[4], – таким увидел Горького А.И. Куприн.

Полнее и правдивее всего о писателе говорят его книги – то, что, по слову А. Блока, «выпелось». Художественный текст свидетельствует о личности своего творца. При этом самооценка автора может даже вступать в противоречие с тем, что объективно содержит произведение, – примеров тому немало. Вспомнить хотя бы Блока, задававшегося мучительным вопросом, почему же в конце «Двенадцати» появляется Христос, а в конце жизни и вовсе отрекшегося от поэмы – той, что единственный раз в жизни позволила назвать себя гением! Для автора «На дне» подобные ситуации не были редкостью. Так, И. Шкапа приводит суждение писателя о самом, пожалуй, неоднозначном персонаже пьесы: «А ведь я Луку дал не как примиренца, а как вестника, евангелиста. Впрочем, у меня было несколько трактовок Луки. В одном случае я считаю, что Лука несет благую евангельскую весть, а в некоторых случаях, что Лука оправдывает насилие и оправдывает непротивление злу».[5]

Хорошо известно, что мировоззрение Горького во многом определялось его глубоким интересом к фольклору. Исследователи советского периода подробно рассмотрели вопросы использования писателем песен, пословиц, поговорок, сказочных и былинных сюжетов, при этом практически не касаясь вопроса о месте в творчестве писателя религиозных сказаний,

---

[1] Переписка М. Горького. В 2-х тт. М., 1986. Т. 1. С. 45. (Далее – Переписка МГ.) Все выделения в тексте мои, за исключением специально оговоренных.

[2] Переписка А. П. Чехова. В 2-х тт. М., 1984. Т. 1. С. 110. (Далее – Переписка АЧ.)

[3] Бунин И. А. Собр. соч. в 6-ти тт. М., 1986–1987. Т. 6. С. 578–579.

[4] Переписка АЧ. Т. I. С. 110.

[5] Тихонравов Н. С. Задачи русской литературы (собр. соч. т. I). СПб., 1892. С. 76. (Далее – Тихонравов.)

легенд, апокрифов, а значит, и существа горьковского художественного видения – и освоения мира, коренящегося в русской духовности.

Вопрос о роли апокрифов, большинство из которых были включены в индексы «отреченных» писаний, в формировании русской духовной культуры был поднят еще в XIX веке. Н.С. Тихонравов считал, что они разъясняют не только историю нашей литературы и жизни, но и современный быт русского народа, поскольку «*определяли во многом направление его нравственных и умственных интересов*»[515]. Ученый отмечал неразрывную связь народного творчества и отреченнных писаний. Ряд фольклорных жанров развивался под их влиянием и даже был инспирирован ими. Это и сказки, и легенды, и духовные стихи, и заговоры.

Для русского народа христианство – «религия книги», связанная с жизнью не органично, не произрастающая непосредственно из нее, – она исходила откуда-то извне, со стороны, и поэтому нуждалась в освоении, снятии привкуса чужеродности. В силу этого новая религия воспринималась как что-то более таинственное, менее доступное пониманию. Поэтому столь важное место занимают христианские святые в таком «отреченном» фольклорном жанре, как заговор. Богородица, Параскева Пятница, Иисус Христос не просто «заместили» бывших языческих богов или присвоили себе их функции – они стали именно «русскими» Богородицей, Параскевой и Христом – не только их понял народ, но и как бы «они» поняли его. Процесс «приспособления» новой веры следует воспринимать как постепенное установление диалогических отношений человека и Бога. Все это приводило к «размыванию» границ ортодоксального христианства.

Русские апокрифические сказания – результат взаимодействия двух речевых стихий, двух традиций, двух культур – книжной и устной, хотя в силу того, что «грамотников» на Руси было сравнительно немного, отреченные сказания бытовали чаще в устной форме. Это обстоятельство наложило неизгладимый отпечаток на их содержание, отражающее процесс освоения народной, по преимуществу языческой, массой христианского вероучения. Главным образом это выразилось в насыщении сюжетов бытовыми деталями русской жизни, использовании традиционных фольклорных (языческих по происхождению) средств, в низведении чуждого народному сознанию Бога и святых на русскую почву – не только в переносном, но зачастую и в буквальном смысле слова. Одним из результатов устного освоения апокрифов явились на Руси духовные стихи: сюжет в них обычно является переложением письменного памятника, внесенного в индекс «отреченных книг». Но даже когда стих осваивал канонический текст, в него, как правило, проникали элементы апокрифического (или языческого) характера. Этот жанр нельзя изучать независимо от отреченных книг.

О глубоком и стойком интересе Горького к народно-религиозному творчеству говорит большое количество книг, посвященных этому мощному

пласту фольклора, в его библиотеке. Это труды А.Н. Афанасьева, П.А. Бессонова, Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, И.Я. Порфирьева, А.А. Потебни, А.Н. Пыпина, М.Н. Сперанского, Н.Ф. Сумцова, Н.С. Тихонравова и др. Подбор книг свидетельствует о том, что ему были знакомы как оригинальные тексты сказаний, легенд и духовных стихов, так и история их исследования, расцвет которого пришелся на вторую половину XIX – начало XX столетия. Доказательством этому служат многочисленные пометы, сделанные в книгах писателем. Цитаты из священных текстов в художественных произведениях, публицистике и письмах Горького многочисленны. Он советовал начинающим писателям основательно ознакомиться с этими книгами: «Я очень рекомендую для знакомства с русским языком читать сказки русские, былины, сборники песен, Библию… Читайте Афанасьева, Киреевского, Рыбникова, Киршу Данилова… Вникайте в прелесть простонародной речи, в строение фразы в песне, сказке, в псалтыре, в песне песней Соломона. Вы увидите тут поразительное богатство образов, меткость сравнений, простоту – чарующую силой, изумительную красоту определений. Вникайте в творчество народное»[6]. Отметим здесь в высшей степени характерное для писателя восприятие священных текстов как фольклорных, причем образцовых с точки зрения художественной отделки.

Есть свидетельства и другого рода. Так, например, Н.Е. Буренину писатель обещает «давать для чтения преполезные книжки, вроде “Эсхатологических сочинений” и “Апокрифических текстов”»[7]. Много позже в рекомендуемом плане книги «Истории городов как истории русского быта», писатель отмечает в числе важнейших показателей духовной культуры русского мещанства XVIII–сер. XIX вв. следующие: «Излюбленное чтение: Часослов, Псалтирь, Кириллова книга, “Ефрем Сирин”, апокрифы, «Сон Богородицы” и т. д., “отреченные евангелия”… “жития”, Четьи-Минеи, Пролог».[8] На раннее знакомство с такими произведениями писатель указал в повести «Детство»: бабушка Акулина Ивановна рассказывала «стихи о том, как Богородица ходила по мукам земным… стихи про Алексея Божия человека, про Ивана-воина; сказки… о Попе-Козле и Божьем крестнике; страшные были… о Марии, грешнице египетской».[9]

---

[6] Переписка МГ, т. I, с. 162.

[7] Архив А. М. Горького. М., 1939-1976. Т. XIV. С. 208. (Далее – АГ.)

[8] Литературное наследство. Т. LXX. С. 589. (Далее – ЛН.)

[9] Художественные произведения М. Горького цитируются по изданию: Горький М. Собрание сочи нений в 30-ти тт., М., 1949-1953. В случае необходимости ссылка на это издание дается в тексте в скобках с указанием тома – римскими цифрами, и страницы – арабскими. Черновики и варианты цитируются по изданию: Горький М. Полное собрание сочи нений. Варианты. М., 1968–1978. Ссылки на это издание даются в тексте следующим образом: (Вар., римская цифра – номер тома, арабская – страница).

Стойкий интерес к апокрифам и иным религиозным текстам Горький проявлял всю жизнь. Так, например, в повести «В людях» он передает легенду Акулины Ивановны о Христе и Богородице. Апокрифические сказания писатель не раз слышал и в годы странствий по Руси («Калинин»). Тема религиозных исканий отражена в большинстве его произведений – отнюдь не только в «богостроительской» «Исповеди». Многочисленны случаи прямого включения апокрифических текстов в сочинения («Девушка и Смерть», «Лето», «Детство», «По Руси», «В людях», «Жизнь Клима Самгина» и др.). Некоторые легенды Горький записал сам. Он сетовал, что «в "Калинине" испорчена легенда о Христе и чертях, очень интересная и редкая, подлинную запись ее я потерял… Со Христом, вообще, "не везло" мне: в "Исповеди" цензор выкинул беседу казака с монахом: казак доказывал, что Христос – "бесполезный Бог", потому что "добр и не страшен"». Знаменательно, что здесь сопоставлены два произведения, связанные, на первый взгляд, чисто внешней причиной: действия цензуры в отношении текстов, в которых упоминается Христос. Однако, думается, «Исповедь» всплыла в сознании писателя не только поэтому: вероятно, не последнюю роль играет и то, что в «Калинине» и «Исповеди» выражаются две противоположные народные точки зрения на Христа. Ведь, с точки зрения заглавного героя рассказа из цикла «По Руси», «Христос ни с кем не враждует», и в этом его сила, красота и – необходимость.

Говоря о «религиозности» Горького, следует учитывать, что понятие «религия» совсем не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов – оно означает «опыт священного и… связано с идеями *существования, значения и истины*»[10]. С этой точки зрения, все творчество – да и жизнь! – писателя были выражением религиозного мироощущения. В разные годы жизни Горький по-разному отзывался о религиозных (христианских, в частности) ценностях, о Боге – вплоть до полного отрицания их. Однако это отнюдь не означает того, что писатель был непоследователен или не придавал особого значения этой стороне жизни – напротив, сама противоречивость его высказываний свидетельствует о напряженности и бескомпромиссности поисков. В этом он повторяет судьбу своих великих предшественников Толстого и Достоевского. При всех принципиальных различиях проповедуемых ими идей главным, центральным пунктом, в котором сходятся эти мыслители, остается человек как источник высоких духовных потенций, человек, сотворяющий бытие. Человек, понимаемый как ценность, – единственные цель и смысл мироздания. Здесь, видимо, и следует искать истоки объединяющей этих непохожих художников ориентации на священные первопрецеденты, стремление соотнести бытовое с бытийным, открыть за профанным священное – то, что М. Элиаде называл «постоянным обновлением памяти о священном». Разумеется, необходимо при этом учитывать особенно-

[10] Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 253. (Далее – Элиаде-1.)

сти реализации этих принципов в художественной практике конкретного автора, ее индивидуальный и исторически обусловленный характер. В любом случае можно утверждать, что русская литература второй половины XIX начала XX века в лице ее лучших представителей развивалась под знаком поиска новых ценностей, завершившегося утверждением религии Человека – и имя М. Горького среди них.

Исчерпывающе ответить на вопрос: почему этот феномен свойственен главным образом русской литературе, трудно. Но одна из причин, кажется, заключена в особенностях нашего развития. Может быть, в силу резких различий письменной (городской и, кроме того, в определенной степени ориентированной на Запад) и традиционной (крестьянской – коренящейся в «восточном» прошлом Руси) культуры при одновременном взаимном внимании и влиянии и возникла та магнетическая притягательность русской духовности, что не оставляет равнодушным никого, кто хотя бы раз с ней соприкоснулся.

К существенным факторам, повлиявшим на ее формирование, относится исторически сложившееся у русского человека восприятие географически огромного пространства – России – как сакрального Центра, «матушки святой Руси». Отсюда то несравнимое духовное напряжение – результат постоянно «включенного» в сознании русского человека соизмерения масштабов отдельно взятой личности и всей России в целом (римлянину эпохи высочайшего расцвета Империи это чувство было недоступно в силу хотя бы того, что таковым «сакральным центром» для него был именно Рим, все остальное – провинции, периферия), что в конечном счете выразилось в том, что Достоевский назвал «всемирной отзывчивостью русского человека». Русь, таким образом, становится Миром вообще и превращается в Космос. Но поскольку размеры Центра столь значительны, они начинают терять отчетливость – ведь непрерывное присутствие всех и каждого в «сакральном» приводит к профанации, обмирщению святыни. Отсюда и обратный результат – стирание граней между «священным» и «мирским» – в силу невозможности постоянно выдерживать невозможное. Действительность – бывшая *действительностью* (т. е. проявлявшая себя в действии и именно поэтому сакрализованная, освященная) – перестает восприниматься как реальная, истинная, а вместе с нею «теряется» и сам человек. И в этом ощущении – мощный центробежный импульс, срывающий с насиженных мест не только отдельных искателей «праведных земель» (вроде некрасовских «временно-обязанных» или того несчастного, о котором рассказывает *странник* Лука в «На дне») или сектантов-«бегунов», но и целые деревни и села (как тут не вспомнить богучаровских мужиков). Ведь град Китеж и паломничество на озеро Светлояр не самоценны – они приобретают ценность, являясь лишь праведникам, и в этом-то все и дело. К святыням стремятся, дабы подтвердить реальность *своего* бытия – и вовсе не в смысле доказательства собст-

венной праведности (хотя и это не редкость), но ради соприкосновения с теми – истинными святыми, своим существованием подтверждающим реальность бытия как такового и тех, кто сподобился их узреть. Бесчисленные действия освящения – пространства, предметов, людей и т.д. – свидетельствуют об одержимости реальным, о жажде человека *быть*.

Может, именно поэтому в русской литературе «прижилась» тема странничества, а русские писатели становились – да и становятся! – «очарованными странниками». «Искания «Опоньского царства», – отмечал Горький, – исконное русское дело, на нем тысячи и тысячи наших дон-Кихотов свихнули свои мозги, разбили сердца… Это – национальная болезнь, нечто историческое и неотъемлемо присущее нам» (XXIX, 124); «мы не верим в возможность хорошей жизни на земле, – говорит писатель в другом месте, – и отсюда… бегство от жизни в леса и пустыни» (XXIX, 221). При всем неприятии «бегства от жизни» позиция Горького далеко не однозначна. «Исконное русское дело» – тема «опасная, требует напряженного внимания», «отнюдь не клоунада» (там же). Ему крайне важно подчеркнуть, что «из-за этого-то искания мы… *безжизненны с европейской точки зрения*» (там же) – другими словами, в первую очередь Горький отрицает *форму* протеста против несправедливой жизни, но не сам *протест*; направленность поисков, но не сами поиски. Весьма показательны в этом отношении размышления Ниловны («Мать») о лучших людях, которые пойдут «дальней и трудной дорогой», глаза которых «увидят в конце ее сказочное царство братства людей», или высказывание самого писателя в «Истории русской литературы» о «честных русских людях, *искателях земли обетованной, строителях нового града*», появившихся в современной ему России. Собственное странничество М. Горького [«Я, кажется, из тех, которые никуда не приходят, а все только идут,» – признавался писатель (XXVIII, 139)] – и не только духовное, конечно, – было глубоко русским по духу и в не меньшей степени религиозно. «Я… религиозное чувство, страсть в искании божества – понимаю, ценю силу этой страсти – *знаю*. Творчеству ее – обновлением жизни мы будем обязаны, да, это так!» (XXIX, 222). Это *знаю* свидетельствует о многом – в первую очередь о собственном глубоко пережитом религиозном опыте.

«В течение жизни моей я стучал кулаком по многим истинам, чтобы узнать, что у них внутри, и все они звучали под ударами моими, как пустые горшки. Только вера – вот истина, дающая при ударе по ней звук *живой и полный*», – заявлял Горький в письме Л. Андрееву.[11] В воспоминаниях об Андрееве он приводит такую реплику о себе автора «Жизни Василия Фивейского»: «… говоришь ты, как атеист, а думаешь, как верующие»[12]. Характерно, что одной из главных тем, обсуждавшихся друзьями, была тема «различ-

[11] ЛН, LXXII. С. 122.

[12] Там же. С. 369.

ных искателей незыблемой веры», причем М. Горький рассказывал о своих «личных наблюдениях». Познакомившийся с ним в эту пору А.И. Куприн сообщал, что М. Горький «все рассказывает о молоканах, о духоборах, о сормовских и ростовских беспорядках, о раскольниках и т.п. И при этом глаза у него смотрят точно не от мира сего. Не совершается ли в нем тот переворот, который толкает многих русских писателей на путь подвижничества, пророчества и чудачества (ср. с горьковским уподоблением Дон-Кихоту «искателей» Опоньского царства – А. К.)?».

Верующий человек – совсем не обязательно христианин – для Горького не только интересен: вера, по слову писателя, – «могучая сила». Она является главнейшим свойством человеческого, определяющим качеством личности. Это подтверждается многочисленными свидетельствами самого писателя – в письмах, публицистике, художественных произведениях. Так, например, Горький пишет В. Брюсову: «Вы мне страшно нравитесь, я не знаю Вас, но в лице Вашем есть что-то *крепкое*, *твердое*, какая-то *глубокая мысль и вера*» (XXVIII, 153). В другом письме он признается: «… я осязаю всем моим существом то, во что я верую, и знаю, почему именно так верую. <…> Лишь тогда я с радостью отказываюсь от подозрений моих, когда вижу, что поступки человека сообразны вере его». На религиозность как основную черту личности Горького обращал внимание и Л. Толстой. В очерке, посвященном великому писателю, Горький приводит такой диалог:

«– Вы почему не веруете в Бога?

– Веры нет, Л. Н.

– Это – неправда. Вы по натуре верующий, и без Бога вам нельзя. <…> Для веры – как для любви – нужна храбрость, смелость. Вот вы многое любите, а вера – это и есть усиленная любовь, надо полюбить еще больше – тогда любовь превратится в веру». (XIV, 300)

«Кто есть твой Бог?» – с этим «роковым вопросом» обращается к писателю Читатель в одноименном рассказе, об этом же Горький постоянно спрашивает своих героев. Зачастую грань между человеческим и нечеловеческим определяется наличием у персонажа веры. Вера для него – это нескончаемый процесс совершенствования, очищения и гармонизации убеждений. Богом Горького было «все вечное, объединяющее людей» (II, 198). Без стремления к Богу – «бесконечного стремления к совершенству» (II, 199) – жизнь не просто оказывается лишенной смысла – она перестает быть жизнью. Поэтому так ценил Горький людей «с *живым Богом* в душе» (XXVIII, 84).

Вместе с тем «люди догмата» – приверженцы любой застывшей в своем развитии идеи, по мнению писателя, «часто являются добровольными пленниками слепой, жесткой веры и тем более фанатически защищают истины ее, чем мучительнее сомневаются в ней». «Разумный фанатизм» был для него неприемлем, ибо существом веры считал «неугасающую *сердечную мысль*»[13]. С этих позиций писатель оценивал и христианство, «по-

давившее в человеке зверя и разбудившее в нем *совесть – чувство любви к людям*, потребность думать о благе всех людей» Горький видел в этой религии «великий дух идеализма», «выражающийся в неустанном стремлении к переустройству мира на новых началах равенства и справедливости»[14].

Вера сродни творчеству, если не само творчество. Именно так следует понимать высказывание Горького о том, что «идея Бога – самого высшего, самого разумного существа, вездесущего, всевидящего, всезнающего, всесильного, всесотворившего – и эта идея есть не что иное, как отвлечение человеком от самого себя лучшего свойства своей души»[15]. Это суждение писателя, думается, навеяно знакомством с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха[16].

Характерно с этой точки зрения признание М. Горького в том, что «религиозное творчество» он рассматривает «как художественное: жизнь Будды, Христа, Магомета – как фантастические романы»; «Бог создан так же, как создаются литературные «типы», по законам абстракции и конкретизации». Обращают на себя внимание и такие, как может показаться, «странные сближения». Узнав о трагической гибели С. Есенина, писатель откликнулся на это событие так: «... пьян-то он был, кажется, не от вина, а от неизбывной *тоски человека, который пришел в мир наш сильно опоздав, или – преждевременно*»[17]. А за 20 лет до этого Горький пишет, что Христос «*поспешил... явиться*. Его время – лет через тысячу от нас...»[18]. Нельзя не заметить поразительного сходства в оценке Богочеловека и Поэта. Это совпадение – может, и невольное (и потому еще более ценное), – позволяет говорить о соотнесенности понятий Бога и Поэта и – шире – единстве человека и творца как одном из основополагающих концептов горьковского мироощущения. И действительно, в литературных портретах и в публицистике Горького нередки случаи уподобления великих художников богам. Так в

---

[13] ЛН, LXX. С. 589.

[14] Там же.

[15] АГ, XI. С. 49.

[16] Философ указывал на человеческий характер религиозный представлений. Религия для него – изобретение человеческого сердца, и ее центральный пункт – Бог – есть человеческий идеал в развернутой форме, который, ввиду его недоступности, помещен человеком в другом мире. Божественное не в личности Бога, а в свойствах его, потому что если отнять у Бога эти свойства, он перестанет быть Богом. А поэтому не субъект этих свойств есть Бог, а эти свойства сами же суть человеческие свойства. Примитивное мышление не в состоянии представить себе идеальных сторон человеческой сущности самих по себе, абстрактно, но приписывает их другому существу, от него получает их обратно, как идеально отраженный образ Религия, следовательно, есть рефлексия, Бог – отраженная человеческая сущность в самой себе. Скажи мне, кто твой Бог, и я скажу, кто ты.

[17] АГ, XI. С. 30.

[18] ЛН, XCV. С. 113.

очерке, посвященном Толстому, читаем такие строки: «… я, не верующий в Бога, смотрю на него почему-то очень осторожно, немножко боязливо, смотрю и думаю: «Этот *человек – богоподобен*!» (XIV, 302).

С этой точки зрения, очевидно, и следует оценивать интерес писателя к апокрифам. Для него они – свидетельство непрекращающихся творческих усилий самопознающего человека. Апокрифы интересовали Горького и как источники нестандартного видения мира, как результат попыток проникнуть за пределы знаемого, постичь конечные тайны бытия, дать исчерпывающий ответ на «детские» вопросы о происхождении зла и – главное – путях преодоления его. Несомненно, писателя привлекала и «синтетичность» апокрифов: практически каждый текст такого рода объединяет различные религиозные воззрения, культуры разных народов, разделенных порой не только географически, но и исторически. Апокрифы, в известном смысле этого слова, – ключ к первоосновам человеческого самосознания; в них сохранились – хоть порой в искаженном виде – следы древнейших представлений человека. В них можно обнаружить «тайное знание» герметистов и последователей Зороастра, гностиков и буддистов, митраистов и христиан, иудеев и неоплатоников. По крайней мере, пути проникновения апокрифов на Русь были далеко не самыми короткими во всех отношениях, а уж прямыми их не назвать ни при каких обстоятельствах.

В рассказе «О первой любви» Горький характеризует свое тогдашнее и сохранившееся до конца дней жизни ощущение так: «Кто и что – я? <...> Во мне бродило изощренное любопытство человека, которому зачем-то необходимо заглянуть во все темные уголки бытия, в глубину всех тайн жизни…» Здесь же раскрыт пережитый в юности «религиозный экстаз». Однако размышления о Боге никогда не покидали писателя. В дневниковых записях, например, находим такое признание:

«В третьей (горошине, пылинке – А. К.) – <бесконечно> неразрешимо запутанный, огромный клубок дум о Боге <душе> или о каком-то ином имени создателя вселенной, пусть это будет механический толчок, самосильно рожденный хаосом. Совершенно безразличны и одинаково непонятны и Бог, и толчок. Однако, если б существовал Б<ог>, я бы ему не позавидовал <ибо слишком тяжела обязанность принять этот мир> – я не вижу ничего мудрого в том, что он заменил хаос космический хаосом человеческим и хаосом в моей голове. Но – Бог не существует, и проклятая обязанность понять этот мир лежит на человеке, только на нем. Конечно, – все можно понять, стоит только все упростить, для чего нужно подчиниться тому или иному вероучению многочисленных школ миропонимания. Но – упрощать не хочется. Я – не святой, и мне претит добровольное нищенство. Да я и без упрощения чувствую себя достаточно нищим».[19]

---

[19] АГ, XI. С. 657.

В этих суждениях отражается глубокая драма горьковского мироощущения, если не сказать трагедия – трагедия познающего «я» – взыскующего веры и одновременно сознающего недостаточность и ограниченность конкретной человеческой личности, чтобы охватить, вынести истинную веру во всем ее грандиозном масштабе. Такой духовный настрой роднит Горького с Достоевским, на что указывал еще Л. Андреев.

80-90 гг. XIX столетия были для Горького чрезвычайно плодотворными в плане постижения религиозных учений. «На его столе, – вспоминает современник, – можно было видеть Библию, Коран, Маспере – «Религии Востока». Сам писатель сообщал о себе: «Буддийский катехизис – читал, читал «Сутту-Нипату», «Буддийские сутты» в переводах Герасимова, читал Арнольда и «Душу одного народа» – Фильдинга, что ли, не помню автора. Читал также архиепископа Хрисанфа…» (XXIX, 221). В рассказе «Сторож» Горький упоминает об одном из своих знакомых той поры – П. Баженове, бывшем семинаристе, который «хорошо рассказывал… историю развития христианства, увлекательно говорил о сектах первых веков», как известно, пользовавшихся собственными священными текстами (апокрифическими их назвать нельзя, так как канон появился значительно позже возникновения собственно христианской религии, но после установления канона[20], большая часть этой литературы перешла в разряд «отреченных писаний»). Другой мемуарист передает такие горьковские слова: «Особенно я люблю книгу Иова … в его ламентациях великолепна критика устройства мира, ну, и ответ Бога красиво составлен… Есть и псалмы превосходные. – Он открыл псалом о миротворении… и прочитал из него несколько стихов».[21] Еретические воззрения богомилов, использовавших и сочинявших апокрифы, были предметом обсуждения Горького и Л. Толстого (XIV, 209-210).

Стоит отметить весьма красноречивый факт. Горький очень внимательно относился к воспитанию сына, следил за тем, что он читает, постоянно посылал ему списки книг, которые советовал прочесть, да и сами книги. В одном из писем к Е.П. Пешковой есть такие строки: «… я пошлю … Евангелие Максиму, это лучший перевод на русском языке. <…> *Хорошая книга… знать ее надобно.* Мне очень бы хотелось заинтересовать Максима русской историей… Предмет огромной важности и – своеобразно интересный»[22]. Замечательно соседство оценок главной книги христиан и российской истории. Видимо, здесь отразилось ощущение глубинной связи между христианством

---

[20] Это случилось в 419 г. на Карфагенском соборе. Укажем на любопытный факт, свидетельствующий о непростом пути установления канона: один из первых и наиболее почитаемых историков раннего христианства Евсевий Памфил в «Истории церкви» вынужден был отстаивать Апокалипсис Иоанна от обвинений в апокрифическом характере (см. Евсевий Памфил. Церковная история. СПб., 1848).

[21] Воспоминания, т. I, с. 33.

[22] АГ, X. С. 108.

и становлением русского народа, шире – русской духовности, и формированием личности (ведь речь идет о воспитании сына). Писатель называл Библию «одной из лучших книг мира», «навсегда красивой, гордой» (XXIV, 9) и книгой «в высокой степени неточной, неверной» (XXV, 35), даже сравнивал с «Майн Кампф»: «Обе несусветно путаные, бредовые… В ветхозаветной утверждается, что только народ Израиля – богом избранный и что только он один имеет право населять Землю…»[23] Несмотря на противоречивость, приведенные высказывания весьма красноречиво свидетельствует о глубоко личностном, выстраданном восприятии и отношении к священным книгам христиан. По крайней мере – о великолепном знании предмета. Столь же личностное, прочувствованное отношение было у Горького и к Христу – одного из «величайших символов, созданных стремлением человека к справедливости и красоте <…> бессмертной идеей милосердия и человечности»[24].

Общеизвестно, какое значение Горький придавал знанию устного народного творчества: «Писатель, не знающий фольклора, – плохой писатель» (XXIX, 303) – эта мысль по-разному варьируется им в переписке с молодыми писателями на протяжении всей его жизни. Прямым свидетельством знакомства Горького с апокрифическими текстами является их использование в художественных произведениях. Для автора «Детства» с его «лошадиной» (по слову деда) памятью не прошло бесследно чтение Псалтыри, Библии, а также Великих Четий-Миней, содержащих немало апокрифических легенд, агиографических преданий. С детства он помнил большое количество житий и духовных стихов, воспринятых от бабушки.

Горький говорил о принципиальных различиях между священными для христиан книгами и сложившихся на их основе преданиями. Можно, наверное, предположить интерес М. Горького к апокрифам и духовным стихам, исходя из особенностей его мироощущения. Рассказывая в «Детстве» о первых религиозных впечатлениях, писатель говорит о двух образах Бога, возникших в детском сознании: «дедов» Бог и «бабушкин» – совершенно разные по «характеру» и «темпераменту». Бабушкин ближе человеческим делам и поэтому понятней мальчику; дедов – книжный, формальный, не знающий ни слабости, ни жалости – грозный судия, наказующий и карающий, – чужой. «Я и во храме разделял, когда какому Богу молятся: все, что *читают* священник и дьячок, – это дедову Богу, а певчие *поют* всегда бабушкину» (XV, 85). Связь с высшим, Божественным началом писатель понимал только как идущую от сердца к сердцу. Такой и была молитва Акулины Ивановны. Она как бы сама творила «отношения» с Господом, помогая ему приблизиться к людским бедам. Источник появления апокрифических сказаний во многом схож с этим процессом.

---

[23] Шкапа, с. 180.

[24] Из литературного наследия, с. 157.

В письмах, публицистике, высказываниях М. Горького сохранилось немало свидетельств его основательного знакомства с этим руслом народного творчества. На склоне лет в статье «О том, как я учился писать» он вспоминает о первом впечатлении, полученном при чтении «Итальянских хроник» Стендаля: «Человек описывает жестоких людей, мстительных убийц, а я читаю его рассказы, точно "жития святых", или слышу "Сон Богородицы" – повесть об ее "хождении по мукам" людей в аду»[25]. В набросках статьи «Ответ [доброжелателям]» писатель, может и неосознанно, использует образы, явно навеянные «Хождением Богородицы по мукам»:

«… я тосковал о человеке, я жаждал встретить ту *добрую, весь мир возлюбившую силу*, о которой так просто и славно говорили прочитанные мною сказки и романы и которая была бы способна *прийти в самое ужасное место в жизни, где все муки людей, все их немое горе скручено в тугой узел, прийти и сказать свое доброе, светлое, все объясняющее слово, прийти и окропить мертвых живой водою любви*».[26]

Многолетний друг писателя В. А. Десницкий отмечал: «Ему были близки и образы женщины, созданные русской народной поэзией, древнерусской повестью и житийной литературой, средневековой христианской легендой. Ему был дорог и понятен волнующий образ матери, созданный в многообразии деталей русской иконописью, воспетый народом в чудесном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам». Его всегда волновало это наивное повествование о «бунте» матери, потерявшей единственного сына. <…> М. Горький великолепно умел вносить элементы фольклора, древнехристианской легенды в свои произведения».[27] Указания на апокрифические сюжеты имеются в повести «Трое». Возвратившийся с богомолья Терентий рассказывает своему племяннику Илье «о том, как Аллилуева жена спасла Христа от врагов, бросив в горящую печь своего ребенка, а Христа взяв на руки вместо него… о том, как монах триста лет слушал пение птички; о Кирике и Улите и о многом другом» (V, 261). В черновом варианте «Дела Артамоновых» Никита рассказывает апокриф «Хождение Богородицы по мукам». В статье «О писателях-самоучках», Горький приводит и попытку женщины изложить, хоть и искаженно, «Сон Богородицы» (XXIV, 103).

Важно отметить факт пристального интереса писателя к русскому религиозному сектантству. Достаточно сказать, что одним из любимых героев русской истории у Горького был неистовый Аввакум. Однажды писатель обмолвился, что в качестве псевдонима мог бы взять его имя. Знаменитый раскольник (кстати, и земляк тоже) привлекал его несокрушимой силой бунтарского духа, хотя и отталкивал одновременно. Делясь впечатлениями

---

[25] АГ, XIV. С. 486.

[26] АГ, XII. С. 83.

[27] Десницкий В. А. А М. Горький, М., 1956. С. 467.

о прочитанной книге, Горький пишет: «В критической части книжки немало интересного, но, к сожалению, «новая вера» закончена пятикратной анафемой инаковерующим. [...] Это уж нечто от протопопа Аввакума и от *разумного* фанатизма, а посему неприемлемо для меня»[28]. Следы хорошего знакомства с этой стороной русской духовной культуры многочисленны в творчестве писателя. Образы сектантов можно найти в таких произведениях, как «Трое», «Фома Гордеев», «Хозяин», многих рассказах «По Руси», «Лето», «Мать», «Жизнь Клима Самгина», «Дело Артамоновых» и др. Именно в этой среде бережно сохранялись «отреченные книги». Вместе с тем религиозный фанатизм, нетерпимость, свойственные сектантам, были для М. Горького абсолютно неприемлемы.

Вопрос веры имел для писателя первостепенное значение. На религиозность как основную черту горьковского мировоззрения указывали Л. Толстой, А. Амфитеатров, Д. Мережковский и др. Недавно М. Агурский сделал попытку охарактеризовать Горького как религиозного мыслителя[29]. Выводы. к которым пришел ученый, интересны, хотя и небесспорны. Однако в главном с ним нельзя не согласиться: именно вера на протяжении всего творческого пути была для М. Горького краеугольным камнем мировоззрения, чего, кстати, писатель никогда не скрывал: «Думаю, что нет выше наслаждения, как *наслаждение честною верой*, тою, которая ничего не скрывает от себя, ничего не выдумывает, но мужественно смотрит в очи недоумений своих»[30]57. Факты эти не новы, но интерпретировались они тенденциозно: высказывания писателя о вере толковались как метафора, тогда как Горький употреблял слово *вера* в буквальном, а не в переносном смысле. Интересны с этой точки зрения высказывания писателя о вере, содержащиеся в письмах С. Кондурушкину. «Органическим безбожием» Горький называет здесь «неспособность личной психики к росту, развитию». И далее – важное определение Бога как «ощущение человеком жизни вселенской как гармонии и единства... ощущение себя средоточием мирового процесса, который пронизывает непрестанно... психею тысячами молний и огней»[31].

В суждениях писателя на эту тему ощутимо стремление усилить значимость именно «еретического» начала – признака «неугасающей *сердечной* мысли»[32]. Интерес к «ереси» не покидал писателя до конца жизни. В одном из писем читаем: «... книги присылают все страшные:... «Наставление правильно состязаться с раскольниками» и в наставлении этом *соблазнительные слова*: «Ересь – значит самомненный выбор догмата». [...]

---

[28] ЛН, XCV. С 589.

[29] Агурский М. Великий еретик. Вопросы философии.

[30] ЛН, XCV. С. 196.

[31] Там же. С. 962–963.

[32] Там же. С. 589.

Хочется узнать, чему поучал, какую ересь выдумал «самомненно» мужик Илларион коровьи ножки, живший в 1775 году в Черноболе?»[33]. Факт выписки толкования слова ересь в высшей степени симптоматичен, ибо автор «Исповеди» всю жизнь свою «самомненно» выбирал догмат, точнее – сотворял, не только не боясь прослыть еретиком, но всячески подчеркивая это важнейшее качество своего миросозерцания и духовного строя: «Во святые не пригоден, к тому же одержим стремлением ко всяческим грехам и *склонен ко многим ересям супротив главенствующей и воинствующей церкви*»[34]. Хотя слово «миросозерцание» вряд ли приложимо к М. Горькому – точнее, может быть, мироотношение или миропреодоление. Именно так писатель оценивал и христианство.

В устах писателя само слово *еретик* означало высшую похвалу. Вот, например, два горьковских отзыва о знакомых: «Лично он вызывал у меня впечатление хорошего. крепко верующего попа, который, однако, зависел от епархиального епископа, а не от Христа, источника истины. [...] когда еретик конфирмуется во святые, я обращаюсь к другому еретику, которого, вероятно, в будущем тоже конфирмуют». И другой: «... он – еретик, а – что лучше еретика, среди человеков?»[35]. В письмах Горького сохранились его указания по планированию деятельности издательства «Academia»; в частности, говорится о необходимости напечатать книгу «Происхождение сектантства»[36]. Здесь же находим совет издать «Искушение святого Антония» Флобера с «*хорошим очерком о ересях* и кровавых распрях христианской церкви». А раздел «Фольклор», по мысли Горького, должен быть представлен сборником сказок «Народ, бог и боговы угодники»: «Таких сказок, отмечающих языческие и сатирические воззрения на бога, религию и святых, довольно много, и собрать их давно необходимо». Это свидетельствует в первую очередь о прекрасной осведомленности «великого еретика» в этой области устного народного творчества.

Образ Бога был для Горького отнюдь не свидетельством «бессилия дикаря» перед силами природы – напротив, «идеей Бога и чертей мы можем гордиться, потому что это одно из величайших усилий человеческого разума – воплотить зло в образе сатаны и добро в Боге. Это очень большая работа человеческого разума. <...> надо знать, что сатана и Бог – едино суть и отец их – человек, он создает эти образы»[37]. Эти слова были произнесены в конце марта 1920 г., но за 11 лет до этого – в 1909 г. – в набросках «О происхождении Бога» можно обнаружить сходные мысли:

---

[33] Там же. С. 589.

[34] АГ, XII. С. 49.

[35] Там же. С. 61.

[36] ЛН, XCV. С. 344.

[37] АГ, X. С. 111.

«Библий два типа: первый – это те книги, которые являются произведением жизни целого народа, в основании их лежат древнейшие легенды и мифы, авторы, написавшие их, неизвестны. Другие Библии произошли от религиозных руководителей уже в исторический период. […] В этих древнейших книгах Бог и народ имеют одно и то же лицо, одни и те же свойства; Бог есть отвлечение всех знаний народа о самом себе и воплощение его ближайших социальных целей. […] Является царь – и Библия принимает характер непогрешимости, характер неоспоримого закона, данного свыше, силою непознаваемой человеком, чудесной, сверхъестественной. Религия – движется и растет до поры, пока люди не создадут себе священной книги».[38]

Бог канонический – Бог, потерявший способность к дальнейшему движению и развитию, отделенный от человека. «Еретические», отреченные тексты сохраняют и поддерживают эту связь, являясь живыми свидетельствами процесса сотворения Бога. Продолжим цитату: «Наше отношение к религии было до сей поры простым отрицанием ее или же фанатической ненавистью к ней – то есть наше отношение к ней было религиозно в дурном и вредном смысле слова»[39]. Думаю, в наименьшей степени эти слова характеризуют отношение к религии самого писателя. Он, конечно, не столько отрицал и ненавидел, сколько стремился к освобождению «Бога живаго», дать новый импульс к Его сотворению, считая главным условием этого процесса освобождение человека – пробуждение его сознания и дремлющих в нем творческих потенций.

---

[38] Там же. С. 91.

[39] Там же.

ЗАО Издательство «Рудомино»
109180, Москва, Николоямская, д. 1.

Подписано в печать 30.03.2003 г.
Формат 60x90/16. Объем 9 печ. л.
Тираж 500 экз.