

Россия и Гнозис

Материалы конференции

Москва, ВГБИЛ
19-20 апреля 2004 года

ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
имени М.И.РУДОМИНО

РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции
Москва. ВГБИЛ
19 — 20 апреля 2004 года

Москва. 2006

Под редакцией:

Н. В. Пожарской
И.Н. Потылицыной
Т.Б.Всехсвятской

Верстка Р. Халиловой

ISBN 5-7380-0224-5

© ВГБИЛ, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
ЗАЙЦЕВ Константин КОРНИ МАСОНСТВА В МИСТЕРИЯХ ЕГИПТА И ДРУГИХ СТРАН ДРЕВНЕГО МИРА	6
ЕРЕМЕЕВ Владимир ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ АРИФМОСЕМИОТИКА И ФЕНОМЕН «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ»	16
КОНДРАТЬЕВ Андрей ЕРМИЙ ТРИВЕЛИКИЙ: МИФОЛОГИЯ ИМЕНИ	31
СВЯТОПОЛК – ЧЕТВЕРТЫНСКИЙ Игорь ЗЕНД – АВЕСТА: САКРАЛЬНЫЙ ТЕКСТ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ	47
БУРМИСТРОВ Константин КАББАЛА И АЛХИМИЯ: К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ДВУХ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ	66
ДИЛАНЯН Каринэ АСТРОЛОГИЯ КАК ОРГАНИЗУЮЩАЯ СТРУКТУРА ИСКУССТВА ПАМЯТИ	88
АЛЕКСЕЕВА Лилия ИМЕНИ РУССКОЙ СКАЗКИ НА ФОНЕ ДРАКОНОВ МИРОВОЙ МИФОЛОГИИ: (фольклорный образ полярных сияний)	98
ФОМИН Олег ИЗМЕТЧИТЕЛЬСКИЕ МОТИВЫ В ТОПОНИМИКЕ, ПАМЯТНИКАХ ИСКУССТВА И ПИСЬМЕННОСТИ ЗОЛОТОГО КОЛЬЦА РОССИИ	126

НЕСТЕРОВ Антон ЕМБЛЕМАТА НА ДВУХ ПОРТРЕТАХ ЕЛИЗАВЕТИНСКОЙ ЭПОХИ ИЛИ МИФ О ТЕСЕЕ И «САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СИМВОЛОВ»	151
--	-----

ИЛЬИНА Алина ЭЛЕМЕНТЫ ДРЕВНЕГО ГНОСТИЦИЗМА В ПОЭМЕ А.С.ПУШКИНА "МЕДНЫЙ ВСАДНИК"	174
--	-----

КЛЮЗОВА Мария ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ИММАНУИЛ КАНТ: рациональное обоснование морали и этическая критика разума	185
--	-----

МЕСИТОВА Светлана КАТЕГОРИАЛЬНАЯ ТАНАТОЛОГИЯ: МИФОЛОГЕМЫ СМЕРТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (конца XIX — начала XX вв.)	205
---	-----

РОДИН Евгений ПОНЯТИЕ ЛЮБВИ В ГНОСТИЦИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ	222
--	-----

ЧЕРНЫЙ Юрий ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ ЭРОСА Н.БЕРДЯЕВА	226
---	-----

ОТ РЕДАКЦИИ

В сборник включены материалы десятой ежегодной научной конференции «Россия и Гнозис», которая состоялась 19-20 апреля 2004 года в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы.

На страницах сборника представлены размышления исследователей об истоках и развитии некоторых религиозно-философских учений, о мировых и российских эзотерических традициях, древней мифологии и русской философии XX века

Мнение редакции может не совпадать с суждениями авторов сборника.

КОРНИ МАСОНСТВА В МИСТЕРИЯХ ЕГИПТА И ДРУГИХ СТРАН ДРЕВНЕГО МИРА

В данном докладе делается попытка в сжатой форме изложить сведения об истории масонства, собранные исследователями из Теософического Общества. Разумеется, место позволяет сообщить здесь лишь самое главное, пожертвовав многочисленными подробностями, а также информацией, касающейся развития боковых линий масонства и родственных ему мистерий. Надо также оговориться, что сам автор масоном не является, и потому ошибки здесь неизбежны.

Вопреки широко распространенным представлениям, масонство не является движением, ставящим какие-то политические цели — цели его исключительно духовны. Это так, даже несмотря на то, что случаи вмешательства масонов в политику были. Ведь хотя достоверно известно, что, например, Церковь неоднократно вмешивалась в политику и дела многих государств, она, тем не менее, не может быть названа светской или политической организацией. Масонство — нечто гораздо большее, чем общественная организация, оказывающая братскую помощь своим членам. Это образ жизни, и назначение его — нести духовные блага всем: как масонам, так и немасонам. Не является масонство и религией — это, скорее, духовный путь, который в чем-то можно сопоставить с йогой. Он ведет к подобной же цели, хотя и совсем иными средствами, более близкими западному человеку. Хотя в масонстве можно встретить 33 градуса (степени продвижения), основных и общепринятых всего три — ученик, подмастерье и мастер. Они символизируют разные этапы духовного совершенствования.

Хотя масонство внеконфессионально, в каждой ложе на алтаре находится открытая книга Священного Закона. В западных странах это обычно Библия, но это может быть и Коран, и писание любой другой религии, преобладающей в данной стране. От масона, правда, требуется признание существования Великого Архитектора Вселенной, и потому атеист, вероятно, масоном быть не может, но тем не менее, существуют ложи, в состав которых входят буддисты. Это можно объяснить тем, что буддизм не отрицает существования Брахмы (творца в индуизме); он

лишь отказывается признать его первопричиной всего бытия.

Большинство светских исследователей и даже многие масоны относят начало масонства к 1717 г., когда была образована Великая Ложа Англии. Однако фактически это было лишь объединение четырех лож, причем в то время существовали и другие, в частности, так называемые «Древние», которые не приветствовали это оповещение профанов (то есть внешнего мира) о масонском ордене, видимо, считая это преждевременным или вообще ненужным. Это вызвало уничтожение или тщательное сокрытие многих документов, обнародования которых они опасались, что сделало изучение истории масонства весьма трудным. Однако с тех пор его цели и задачи не составляют тайны; в тайне сохраняются лишь ритуалы, а также слова и знаки, благодаря которым масоны по всему миру могут опознавать друг друга.

Утверждают, что до этого масоны хотя и существовали, но это были просто гильдии каменщиков, не имевшие особого мистического учения. Иными словами, существовало лишь оперативное (практическое) масонство, а спекулятивного (теоретического, или умозрительного) еще не было. Однако, исходя из этого, было бы трудно объяснить быстрое возникновение в XVIII в. развитой системы ритуалов и мистического учения, истоки которых в общественной среде того времени практически не прослеживаются, хотя могут быть прослежены в истории некоторых древних народов. Поверхностное же заимствование их из чуждых культур маловероятно в силу малой развитости в то время египтологии и востоковедения, и еще меньшего знакомства с их открытиями простых строительных рабочих, каковыми пытаются представить тогдашних вольных каменщиков.

Существуют и отдельные археологические свидетельства существования спекулятивного масонства, как минимум, в позднее средневековье. Например, на металлическом угольнике (у масонов он называется наугольником), найденном возле г. Лимерик, в Ирландии, была указана дата «1517» и имелась такая надпись:

I strive to live with love and care

Upon the level, by the square

(Стремлюсь жить с любовью и заботой; на уровне и по угольнику).

Здесь традиционным масонским инструментам придается то же значение, что и в современном спекулятивном масонстве. Обычно считается, что наугольник обозначает нравственность, уровень — ра-

венство, а отвес — честность (прямоту) или справедливость. Также есть свидетельства о существовании паролей и знаков у масонов еще в XVII в. Очевидно, что принадлежность к обычному профессиональному сообществу каменщиков легко было бы проверить по знанию профессиональных навыков, и в особых опознавательных знаках тут не было бы никакой необходимости (равно как и в сокрытии своей принадлежности к нему). Хотя, конечно, учение сохранялось главным образом людьми, которые по своей профессии действительно являлись каменщиками.

Наиболее ранние следы традиции, сходной с современным масонством, можно обнаружить в культуре Древнего Египта. Во-первых, сам масонский храм в плане своем сходен с египетскими и прочими дохристианскими храмами. В средневековой Европе именно вольные каменщики занимались строительством христианских храмов и потому были лучше, чем кто-либо, знакомы с их устройством, будучи, по сути, хранителями искусства строительства на протяжении многих веков. Боги на древнеегипетских изображениях часто стоят в позах, которые теперь находят применение в масонском ритуализме, но больше не используются нигде. На рис. 1 изображены Анубис (проводник в царство мертвых) и фараон, а на рис. 2 — богиня Хатхор.

Согласно одному из толкований, в знаках, соответствующих разным степеням масонства, рука находится возле того из центров, овладению энергиями которого данный градус соответствует. Подобные же знаки были обнаружены на печатях (рис. 3) и статуэтках (рис. 4) минойской цивилизации, найденных на острове Крит. Там были найдены также изображения ритуальных предметов, схожих с масонскими, а иногда обнаруживались даже сами эти предметы. Кроме того, и на египетских, и на критских изображениях персонажи часто облачены в фартуки. Отдельные элементы масонского символизма можно найти и восточнее — одна древнеперсидская надпись гласит: «Обтеши себя по угольнику, чтобы быть полезным — камень, годный для стены, не останется на дороге». (Согласно масонской метафоре, индивидуальные жизни именуются «камнями», поскольку камень есть символ прочности и постоянства; к тому же камень может быть как грубым и бесформенным, так и обтесанным, отполированным и по форме своей совершенным — в зависимости от того, сколько труда было вложено в его обработку. Впервые вступающий в ложу че-

ловек отождествляется с необработанным камнем, и масон должен придать своему камню совершенную форму, пусть его камень и отличается от всех других камней, используемых в строительстве храма мироздания. Каждому предстоит запечатлеть в размере и форме своего камня собственную ноту добродетели, и он может быть уверен, что когда-нибудь и его камень потребуется Мастерам Строителям для завершения здания).

В Египте то, что сейчас известно как масонский устав ритуалов, было лишь частью сложной религии этой страны. Его место можно сравнить с местом ритуалов в христианской церкви. Как и многие современные христиане, древние египтяне верили, что совершение ритуала оказывает непосредственное духовное воздействие, а не является лишь данью традиции. В плане логики и совершаемых там действиях символически был представлен способ, которым строил Великий Архитектор Вселенной. (Египтян часто обвиняли в язычестве, но они не в большей степени виновны в этом, чем индуисты. Все знали Единого Бога, Амона-Ра, «Одного без другого», видимым центром проявления которого было Солнце, но поклонялись ему в различных аспектах и через разные каналы).

Книги играли тогда не такую большую роль, как сейчас, и считалось, что фиксация знания в последовательности действий, наводящих на нужные мысли, сильнее взывает к уму человека и лучше закрепляет это знание в памяти, чем простое чтение. Одна важная особенность, сохранившаяся и до наших дней, состояла в существовании одной Великой Ложи и многих символических лож. Первоначально Великую Ложу возглавлял сам фараон. Туда отбирались из обычных лож лишь те люди, которые могли полностью забыть о себе в великой работе, так как для нее требовалась полная гармония между братьями. Вероятно, отголоском этого является то существующее поныне правило, что братья не должны надевать свои запоны (фартуки), пока не урегулируют свои разногласия. Отличие от современных лож было в том, что Великая Ложа (как, вероятно, и символические ложи) была представлена как бы в трех ипостасях, соответствующих трем проявлениям божества. Современное масонство является продолжением лишь одной из этих трех линий. Другое отличие состояло в том, что в работе активно участвовали не только офицеры (должностные лица) ложи, но и остальные присутствующие, находившиеся, как это называется, «в ко-

лоннах». Никто не беспокоил Брата Секретаря письмами с извинениями — братья считали свое членство благословением и самой великой честью в своей жизни и всегда являлись в ложу в должное время, если не были так больны, что не могли передвигаться. Третье важное отличие было в том, что в ложу принимались и женщины. Об этом свидетельствуют и некоторые изображения.

Египетское учение мистерий тщательно охранялось, и лишь с огромными трудностями и при особых обстоятельствах кто-либо из неегиптян мог быть к нему допущен. Однако оно давалось некоторым выдающимся иностранцам, и так его получил Моисей, о котором в Библии сказано, что он «научился всей мудрости египтян». Он передал свое знание линии иудейского священства, и таким образом, в более или менее частичной форме оно сохранилось до времен Соломона.

Свой храм Соломон построил по масонскому плану и сделал его центром масонского символизма и работы. К тому времени многое из традиции уже было утеряно, и хотя внешний церемониал и даже традиционное убранство были сохранены очень точно, ключ к их значению больше не был известен. Именно тогда внимание участников мистерий было переориентировано с египетского Дома Света (так называлась великая пирамида) на Храм Соломона, и весь текст ритуала принял чисто иудейскую форму, хотя первоначальный смысл частично был сохранен. История о символической смерти и воскресении Осириса была заменена известной историей о Хираме Абифе. Весьма вероятно, что иудейские представления о том, что Храм может быть только один, а многочисленные синагоги — вовсе не храмы, восходят еще к идее об одной Великой Ложе и многих символических.

Если обратиться к истории проникновения масонства в Европу, то нельзя говорить об одной линии передачи, хотя иудейская линия, была, вероятно, одной из ведущих. Почти у каждого народа существовали похожие мистерии, и сходные с масонскими ритуалы можно найти даже в Индии, но на Европу, вероятно, повлияли мистерии Халдеи и островов Средиземного моря. Прошли они и через пифагорейскую школу. В документе, именуемом «манускриптом Лейлэнда-Локка», который относят к XV в., говорится, что масонство в Англию принес некий Питер Говер.

«Питер Говер, грек, путешествовал за мастерством в Египет и Сирию, и в другие страны, где венецианцы насадили масонство, и был допущен во все масонские ложи, научился многому, вернулся и работал в Великой Греции... Там, в Гротоне, он основал Великую Ложу и посвятил много масонов, некоторые из которых отправились во Францию, посвятив многих масонов там, и со временем это искусство пришло и в Англию».

Если допустить наличие искажений, которые могли произойти при устной передаче, то все в этом тексте становится ясным. Питер Говер — это искаженное (возможно, французское) произношение имени Пифагор (Pythagoras), а венецианцы — финикийцы (venetians — phoenicians). Место в Великой Греции (т.е. греческих колониях на территории современной Италии), где находилась школа Пифагора, называлось Кротона. Такие искажения — не редкость для средневековой Европы, и они происходили из-за низкой грамотности людей и устной передачи знаний. Например, в Англии существовали кабаčky и гостиницы под названием «Козел и компас» или «Козел и циркуль» (Goat and Compasses), которое происходило от искаженного девиза «Бог нас охватывает» (God encompasses us).

Весьма значительную роль в распространении масонства сыграл римский царь Нума Помпилий, живший в VII в. до н.э. Плутарх упоминает о его прекрасных личных качествах и о том, что стоило большого труда уговорить его стать правителем Рима. Интересно, что русский писатель-масон Михаил Херасков вывел его в качестве идеального правителя в романе «Нума Помпилий, или процветающий Рим». Нума был не только основателем римских мистерий, но и торговых гильдий и коллегий мастеровых, а между ними — и коллегии архитекторов. Он отправил посланников в Египет, Грецию, Халдею, Палестину и другие страны, чтобы изучить все существующие системы мистерий и принять в Риме ту, которая бы лучше всего подходила для совершенствования римлян. Ему удалось свести многие традиции в одно связное целое. Принятая им система — вакхические мистерии — больше всего напоминала египетскую, хотя использовала культы местных богов. Этот культ Бахуса не имел ничего общего с пьяными оргиями, с которыми обычно ассоциируются и слово «вакханалия», и этот бог.

Миф о Бахусе был весьма близок к египетскому мифу об Осирисе. Бахус, игравший со своими удивительными игрушками, был схвачен титанами и разорван на куски, которые позже были собраны и снова сложены вместе. Эта аллегория представляет нисхождение Единого во многое и воссоединение многого в Единое через страдания и жертву. Игрушки, с которыми он играл, — это геометрические фигуры, совершенные тела Платона, на которых, как считается, держится все мироздание.

В некоторые школы мистерий не допускались те, кто не знал математики, и «математиками» называлась одна из ступеней обучения, хотя под математикой тогда понималась и геометрия, и многое другое, касающееся тайного смысла вышеупомянутых фигур. Вероятно, именно поэтому с мистериями стали тесно связаны члены коллегии архитекторов, профессия которых требовала хорошего знания геометрии. Ведь масонский храм, подобно великой пирамиде, первоначально содержал в себе множество сложных геометрических пропорций. При раскопках Помпеи было обнаружено здание коллегии, напоминавшее по устройству масонский храм. В нем были найдены мозаичные изображения масонских символов, а при входе имелись две колонны.

Это сыграло большую роль в распространении масонства, поскольку римские легионы в их завоевательных походах сопровождали архитекторы, которые требовались для постройки крепостей. Всюду, где закреплялись римляне, появлялись ложи, и со временем в них принимались и представители местного населения. Таким образом масонство проникло в северную Европу, и, в частности, в Англию.

В конце существования Римской Империи масонство претерпело заметную перемену, во многом приняв форму, уже близкую к современной. В IV в. в Риме были упразднены все прежние законы, дававшие защиту языческим храмам и жрецам, что давало фанатикам карт-бланш на их уничтожение, а в начале V века преследования иноверцев христианами столь ужесточились, что язычники подвергались ссылке с конфискацией имущества, а иногда и смертной казни, если были застигнуты за приношением жертв. Император Феодосий I, который был инициатором этого, кстати, запретил и Олимпийские игры, а также издал закон против математиков. В таких условиях продолжение проведения вакхических мистерий было уже невозможно. Тут и приго-

ились наработки еврейских братьев, использовавших библейский символизм. Мифы о Бахусе и Осирисе были окончательно заменены легендой о Хираме Абифе и храме Соломона.

Вторым важным шагом было намеренное сокрытие этих мистерий путем смешивания их с ремеслом каменщиков, что облегчалось тем, что подходящая символика и так уже в них использовалась. Профессиональные гильдии, или цеха, по сути, были единственными независимыми общественным объединениями, разрешенными в средние века, к тому же им позволялось иметь свои секреты, которые они не были обязаны никому открывать. Не допущенные в братство каменщиков полагали, что все эти тайны касаются лишь состава строительного раствора и других подобных вещей. (В средневековый период секретность, всегда присущая подобным мистериям, только усилилась, поскольку раскрытие тайн одним из братьев могло стоить жизни многим из них).

Второе преимущество было в том, что они были именно вольными каменщиками — то есть не подчинялись никакому феодальному господину, а были независимыми артелями, строившими церкви в самых разных местах. Неподалеку от места строительства ими возводилось временное здание, где жили они сами. Оно-то и называлось ложей, от чего и произошло современное название.

В братство вольных каменщиков иногда принимались люди, по профессии строителями не являвшиеся, но вступавшие туда ради этих самых мистерий. Они назывались принятыми, и потому масоны называются вольными и принятыми каменщиками. Обратное разделение масонства на оперативное и спекулятивное произошло, по всей видимости, лишь в конце XVII — начале XVIII в. Именно сохранением древних знаний вольными каменщиками можно объяснить то, что несмотря на общий упадок наук и искусств в средние века продолжали создаваться шедевры архитектуры, сложные в техническом отношении — сначала в романском, а затем и в готическом стиле. Возникновение этих стилей одновременно во многих удаленных друг от друга частях Европы иногда представлялось загадочным позднейшим исследователям архитектуры, не учитывавшим существования масонского братства. На многих церквях не только в Западной, но и в Восточной Европе можно встретить масонские знаки. Упомянутая тут линия передачи была не единственной. В современ-

ное масонство внесли свой вклад мистерии Митры, учения Ордена розенкрейцеров, а также мистерии кельтского христианства, существовавшего еще до распространения на север влияния католической церкви, и вероятно, родственного христианству восточному. Существовала также линия передачи, принесенная из крестовых походов рыцарями-тамплиерами. Таким образом, символизм разных масонских градусов может восходить к разным линиям, и потому нельзя делать окончательное заключение о происхождении масонства на основании особенностей лишь какого-то одного.

Многие из перечисленных факторов послужили возникновению еще одной особенности масонства, а именно, недопущению туда женщин. Главными причинами были, по-видимому, те, что некоторые линии передачи прошли через военизированные ордена, а другие пришли с Ближнего Востока, где положение женщины было бесправным. Самая же очевидная причина — та, что профессия каменщика в те времена была сугубо мужской. В XIX веке была сделана попытка принимать и женщин, но это привело лишь к появлению самостоятельного движения, именуемого совместным масонством и не признаваемого регулярными ложами. (Регулярными сейчас считаются ложи, должным образом учрежденные какой-либо из регулярных великих юрисдикций мира, члены которых признают существование Великого Архитектора Вселенной, не обсуждают на собраниях вопросы, касающиеся религии и политики, не принимают женщин, проводят торжественные ритуальные работы при открытой книге Священного Закона и признают существование только одной великой ложи на территории страны или штата).

Описание дальнейшей истории масонства не входит в задачи этого очерка, так как она уже подробно исследована многими авторами. В последние годы происходит возрождение масонства в России. В 1995 г. образована Великая Ложа России, признанная другими регулярными ложами. В Москве работают несколько лож, есть они и в некоторых других городах.

Источники:

- C.W. Leadbeater «Glimpses of Masonic History».
- C.W. Leadbeater «Hidden life in the Freemasonry».
- F. Bailey «The Spirit of Masonry».
- 1 W. Wilmshurst «Masonic Initiation».
- 5 M. Dale Palmer «True esoteric traditions: a search for the source of Western cultural values».
- 6, F. Krishnamacharya «Book of Rituals».

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ АРИФМОСЕМИОТИКА И ФЕНОМЕН «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ»

В философии истории Карла Ясперса середина первого тысячелетия до н.э. определяется как «осевое время» — время поворотной исторической эпохи, когда почти одновременно в нескольких культурах древнего мира от Китая до Греции зародились основополагающие для всего человечества философские и религиозные течения и идеи, определившие на многие века ход духовного развития общества [10, с. 32—33]. В эту эпоху на смену мифологическому восприятию мира приходит рациональное мышление, что приводит к религиозным реформам, появлению философии и дедуктивных форм науки. Так, в Китае возникают конфуцианство и даосизм, в Иране — зороастризм и зерванизм, в Индии — санкхья, буддизм и джайнизм. В это же время появляются новые религиозные течения в Палестине, начинают развиваться разнообразные философские учения в Греции.

Ясперс указывает, что выявленная им параллель не носит исторического характера, поскольку указанные духовные изменения не входят в единый исторический процесс. По его мнению, исторического развития от одной культуры к другой «не было ни во временном, ни в смысловом аспекте». Следует признать «три различных корня истории». Развитие схожих форм религиозно-философского мировоззрения происходило независимо по различным по своему происхождению путям в «трех сферах» древнего мира — в Китае, Индии и в Европе с «ее поляризацией Востока и Запада». При такой позиции остается только говорить о «тайне одновременности», о том, что «в осевом времени с его поразительным богатством духовного созидания, определившим всю историю человечества до наших дней, таится загадочность, особенность, в силу которой в трех сферах независимо друг от друга происходит аналогичное, однотипное развитие» [10, с. 33, 41, 43, 52].

Предлагаемая мной гипотеза носит противоположный характер. Суть ее в том, что учения «осевого времени» возникли под влиянием

некоего учения, практически неизвестного ранее исторической науке. Это влияние было невольным, можно сказать, случайным, но по своим цивилизационным масштабам оно оказалось действительно «осевым». Данное учение существовало в Китае задолго до Конфуция (551—479 гг. до н.э.) и легло в основу «Книги перемен» («И цзин») и стоящей за этой книгой сложноорганизованной символической системы. Позже его называли в Китае сянь шу чжи сюэ — букв. «учение о символах и числах» или, в одно слово, «арифмосемиотика». Это было пристократическое учение, развивавшееся западножоускими жрецами-чиновниками для нужд своих правителей. Видимо, оно первоначально не имело названия, поскольку ничему не противопоставлялось. Поэтому только условно его можно назвать протоарифмосемиотикой или просто арифмосемиотикой.

Очевидно, главным препятствием для того, чтобы эта гипотеза вошла в научный оборот, является чрезвычайная сложность исходного материала: реконструкция протоарифмосемиотики, проводившаяся по методам, не применявшимся ранее в исторической работе, выразилась в комплексе сложноорганизованных символическо-понятийных схем, пронизанном многоуровневыми связями. Данной реконструкции было посвящено несколько авторских книг [см. 5; 6; 7], содержание которых невозможно изложить кратко. В этих книгах проводились также и отдельные компаративистские исследования религиозно-философских и научных представлений древнего мира. Что касается рассматриваемой здесь гипотезы, то она выстроилась в качестве побочного продукта, как возможное обоснование выявленных сходных черт. Тем не менее, она является достаточно значимой, поскольку в случае ее справедливости приходится совершенно по новому толковать как будто известные древние учения, иначе понимать не только причины, но и суть духовных процессов, происходивших в период «осевого времени». И первое, в отношении чего следует изменить точку зрения — это символическая система «Книги перемен».

«Книга перемен» состоит из небольших текстов, соотносимых с особыми символами гуа — гексаграммами, которые представляют собой комбинации в шести позициях прерывистой (символизирует силу инь) и сплошной (символизирует силу ян) линий. Количество гексаграмм равно 64, и каждую из них можно представить в виде

комбинации двух триграмм, а их количество равно 8. Известный переводчик и исследователь «Книги перемен» Ю.К. Щуцкий считал, что она «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли» [9, с. 112]. Такая точка зрения теперь должна считаться устаревшей.

Большинством исследователей признаются вымыслом китайские записи о том, что триграммы «Книги перемен» изобрел живший в начале третьего тысячелетия до н.э. император Фуси. И действительно, скорее всего, триграммы были созданы на рубеже иньской и чжоуской династии, т.е. где-то около XII—XI вв. до н.э. К этому времени можно отнести и создание гексаграмм. Однако эти символы наполняются определенным содержанием только в чжоуский период, точнее в западночжоуский — с конца XII (или XI) до начала VIII в. до н.э.

Гексаграммы «Книги перемен» имеют названия и, как уже говорилось, сопровождающие их тексты. Ю.К. Щуцкий выделил в этих текстах несколько слоев, полагая, что наиболее поздние из них были написаны в VIII—VII вв. до н.э. [9, с. 210]. Он отталкивался от языковых характеристик данных текстов и упоминаний названий части гексаграмм в летописи «Цзо чжуань», из которых самое раннее относится к 672 г. до н.э. Правда, сообщения «Цзо чжуани» можно поставить под сомнение, полагая, что они могли быть составлены гораздо позже. Тут остается только посоветовать, что исторические исследования очень часто вынуждены окунаться в область догадок и предположений. Однако известно, что целостная картина, построенная на множестве даже достаточно зыбких данных, придает им более вероятный характер.

Проведенные мной исследования арифмосемиотики показали, что названия гексаграмм выбраны не случайно [7, с. 318—349]. Собственно, любой благожелательно настроенный исследователь «Книги перемен» это всегда подозревал. Иначе данная книга просто потеряла бы всякую ценность. Важно отметить, что в ходе исследований мной не только была выяснена неслучайность этих названий, но и был выявлен и реконструирован механизм их смыслообразования. Иначе говоря, был получен алгоритм связи структуры

каждой гексаграммы и ее значения, отраженного (до определенной степени) в ее названии. Данный механизм смыслообразования строится на аппарате арифмосемиотики, т.е. на различных сочетаниях триграмм, стихий (син), различных календарных чисел и, главное, на тех смыслах, которые они в себе несут. Опорой для реконструкции арифмосемиотического аппарата служили сведения, которые фиксируются по времени достаточно поздно. Это эпоха «Сражающихся царств», династии Хань и Сун — в целом от V в. до н.э. до XI—XII вв. н.э. Но это только фиксация. Более ранние тексты могли потеряться. Также не следует забывать об устной традиции. Поэтому можно считать допустимой экстраполяцию результатов произведенной реконструкции в прошлое. То, что реконструированный арифмосемиотический аппарат содержит в себе механизм смыслообразования названий гексаграмм, означает, что он необходимо должен был существовать ранее 672 г. до н.э. Следует указать еще одну дату: 771 г. до н.э. — начало царствования упадочной династии Восточное Чжоу, при которой в Китае не было достаточных духовных и организационных средств, требовавшихся для создания такой сложной системы, как арифмосемиотика. Поэтому можно предположить, что она возникает раньше — в западночжоуский период.

Основоположником чжоуской династии в китайской традиции считается Вэнь-ван, которому, кстати, приписывают создание гексаграмм. Он был идейным вдохновителем свержения предыдущей династии, что реально было осуществлено уже после смерти Вэнь-вана его сыном У-ваном. Другой его сын, Чжоу-гун, много сделал в отношении развития идеологии нового государства. Так или иначе, о чем говорят все современные китаеведы, в начале западночжоуской династии возникло новое мировоззрение, включающее в себя ряд категорий, которые не были известны предыдущей династии, — Небо-тянь, небесное повеление-мин, благодать-дэ и др. Без этих категорий система триграмм и гексаграмм лишается того смысла, который составляет ее суть. Поэтому приходится ограничить глубину времени появления арифмосемиотики началом западночжоуской династии (традиционная дата 1122 г. до н.э. историками подвергается сомнению, и многие склоны считать, что чжоусцы пришли к власти на 50—70 лет позже).

Итак, подытожим. Моя реконструкция показывает, что в период с конца XII (XI) до начала VIII в. до н.э. в Китае существовало некое учение, которое условно называется здесь арифмосемиотикой (или протоарифмосемиотикой) и которое лежит в основе «Книги перемен». Это было достаточно развитое учение, использующее формальный аппарат триграмм, гексаграмм и проч. В нем содержались категории, не известные в Китае до Западного Чжоу и указывающие, что упор в этом учении делался на этику, которая выходила из социальной сферы в область небожителей. Собственно, переворот в мировоззрении в начале Чжоу и произошел прежде всего в области этики. Чжоусцы отказались от кровавых человеческих жертвоприношений, которыми так злоупотребляли шан-иньцы, и разработали практику символического ритуала, который делал центром внимания душевную жизнь отдельного человека в его связи с существованием коллектива и универсума. Триграммы, как показано в одной из моих работ [7, с. 89—107], представляют собой символы такого ритуала. Точнее, это символы неких коммуникативных архетипов, суть которых заключается в том, что любую коммуникацию можно рассмотреть в системе комбинаций состояний двух взаимодействующих факторов и самого взаимодействия — состояний троичной структуры, которая и воплощается в триграммах. Этими факторами могут быть Небо и Земля как некие космические реалии, первопредки-ди и люди, правитель-ван и его подчиненные, любые два человека, находящиеся в такой ситуации, где должен быть определен старший из них. Все это рассматривалось в древнем Китае в контексте ритуала, а ритуал был неотделим от арифмосемиотики.

Важно подчеркнуть, что западножоуский ритуал возник совершенно самостоятельно, исходя из запросов развивающегося западножоуского общества, и арифмосемиотика может рассматриваться как часть этого ритуала, результат его кодификации и символизации. Поэтому арифмосемиотику можно признать исключительно китайским изобретением, сделанным в первой трети первого тысячелетия до н.э. (или даже немного раньше) и не имеющим аналогов во всем древнем мире как на уровне строгости символической системы, которой она располагает, так и в идейном содержании. И хотя со временем ее отдельные аспекты проникли на запад от Китая, соответствующая степень продуманности этих аспектов там никогда

не была достигнута. В самом же Китае в начале Восточного Чжоу данная символическая система по определенным причинам начала деградировать.

Теперь о контактах. Известна гипотеза о влиянии индоиранцев на шан-иньский Китай. В ее пользу говорят археологические находки (прежде всего колесницы, схожие с индоиранскими) и захоронения европеоидов на территории, где располагалось древнекитайское государство. Однако очевидно, что влияние индоиранцев в эпоху Шан-Инь проходило совершенно в другом срезе и не могло породить арифмосемиотику. Китаист Л.С.Васильев развивает еще гипотезу влияния зороастрийского учения на позднее чжоуское мировоззрение [3, с. 283 — 284; 2, с. 450 — 451], которую, по моему мнению, надо развернуть на сто восемьдесят градусов. Иначе говоря, следует утверждать, что зороастризм возник под влиянием западночжоуского учения. Главным основанием для такого утверждения является значительно большая степень сложности последнего по сравнению с первым. Хронологические соображения также говорят в его пользу, но все же стоят на втором плане.

Перенос отдельных идей арифмосемиотического учения на запад от Китая мог происходить где-то в конце западночжоуского периода — около VIII в. до н.э. Предпосылками к этому было то, что отдельные племена ираноязычных кочевых народов в те времена граничили с западными областями Китая, часто попадая в зону его административного управления. Особо благоприятным для трансляции арифмосемиотики можно назвать время падения Западного Чжоу, когда ираноязычные цюань-жуны захватили западную чжоускую столицу и несколько лет правили западными территориями Китая. Для этого им было необходимо овладеть до определенной степени той стороной западночжоуского ритуала, который был направлен на административные нужды. Известно, что на сторону цюань-жунов перешла часть чжоуских чиновников-жрецов, которые могли им в этом поспособствовать.

Интересно, что захват западночжоуской столицы произошел, как сообщают китайские источники, по вине женщины. Правитель Юван безумно влюбился в одну из своих наложниц и своему сыну от нее хотел оставить в наследство трон, предназначенный законному наследнику, которым был сын от его жены. Дядя жены Ювана, пыта-

ясь воспрепятствовать этому, подговорил цюань-жунов напасть на столицу, а также склонил на свою сторону некоторых китайских князей. В результате столица была захвачена, правитель погиб, а законный наследник переехал в восточную часть страны, но правление его приобрело только номинальный характер. В дальнейшем чжоуские правители многие века фактически не имели влияния на своих князей. Страна, по сути, превращается во множество разрозненных государств. Хиреет чжоуский ритуал, возрождаются культы человеческих жертвоприношений, в Китае воцаряются хаос и междоусобицы.

Таким образом, события 771 г. до н.э. имеют двойное последствие. С ними связаны как огромная потеря для Китая, так и великое обретение для других культур «осевого времени». В Китае после этих событий сакральные знания постепенно приходят в забвение, а к западу от Поднебесной во многом аналогичные по форме и сути знания производят колоссальные духовные преобразования.

Разумеется, цюань-жуны не могли целиком воспринять китайскую арифмосемиотику. Однако можно предположить, что то, чем они овладели, через некоторое время становится частью их жреческого знания. Это знание постепенно перемещается в среде ираноязычных народов на запад, и еще через некоторое время — в начале VI в. до н.э. — жрец-еретик Заратуштра на его основе производит религиозно-мировоззренческую реформу. Возникает зороастризм. Приблизительно в это же время у иранцев появляется зерванизм и активизируется деятельность так называемых «магов» — одного из иранских племен, выполнявшего жреческие функции. История всех этих иранских движений достаточно темна. Но то, что известно в области отдельных религиозно-космологических положений иранцев, во многом схоже с реконструированной древнекитайской арифмосемиотикой.

Собственно говоря, гипотеза Л.С.Васильева и опирается на то, что между зороастризмом и китайским учением о «пяти стихиях» (у син) он отметил ряд схожих черт. Причем, по его мнению, китайцы были настолько неразвиты в древности, что могли только заимствовать идею пяти стихий со стороны, причем, только после периода Чуньцю (722—481 гг. до н.э.) — «раннечжоуский Китай не был еще готов к восприятию зороастрийской мудрости»; «и западночжоуское время, и период Чуньцю с его весьма специфической

религиозно-духовной культурой не создали подходящие условия для заимствований в сфере философской дискурсии, которая была весьма развита в протоиранском зороастризме» [2, с. 30].

По моей реконструкции, китайское учение о «пяти стихиях» является упрощением учения о триграммах, без которого было бы невозможно наименование гексаграмм, а названия гексаграмм, следует напомнить, известны с начала VII в. до н.э. Это означает, что по времени китайская система знаний возникает раньше зороастризма. Правда, некоторые ученые отбрасывают годы жизни Заратуштры аж в XV—XII вв. до н.э. (например, М. Бойс [4, с. 27, 288]). Но большинство исследователей, приводя более веские аргументы, склонны говорить о VII—VI вв. до н.э. Эту датировку следует принять, поскольку по сравнению с высокоразвитой системой арифмосемиотики учение Заратуштры выглядит достаточно скромно, что указывает на ее производный характер. Помимо сходств на уровне теории стихий также были найдены и другие параллели между этими учениями. Все они показывают, что зороастризм вобрал в себя только некоторые стороны китайской арифмосемиотики, причем, с существенными потерями.

Обращает на себя внимание и форма появления обоих учений. Если у китайцев мы видим в арифмосемиотике последовательное развитие некоторых ритуальных принципов, причем, по определенной логике, предполагающей вывод более сложных знаковых форм из более простых, то в зороастризме учение преподносится как божественное откровение. Иначе говоря, рационально оно не обосновывается, его следует принимать на веру таким, как оно есть.

Основное содержание зороастризма концентрируется вокруг двух концепций. Первая — это концепция дуализма космических сил Добра и Зла. Китайскими прототипами этих сил можно признать универсальные полярности ян и инь, которые, правда, в отличие от зороастризма, выступают как взаимодополняющие, а не враждующие начала. Вторая концепция связана с системой Амэша-Спэнта — «Бессмертных Святых», под которыми понимаются высшее божество Ахура-Мазда и его шесть персонифицированных атрибутов или эманаций. Каждый из данных шести «Святых» управляет одной из шести мировых стихий. Вот эти зороастрийские стихии и соотносит Д. С. Васильев с китайскими пятью и одной дополнительной стихией,

вышедшей со временем из употребления [3, с. 283—284]. Данная корреляция позволила мне произвести компаративный анализ зороастрийского и китайского учений. В частности было показано [5, с. 280—290], что за шестью Амэша-Спэнта стоит китайское учение о шести этических качествах, которое первоначально разрабатывалось как основа структуры гексаграмм, соотносилось с шестью «младшими» триграммами и стихиями, а потом, претерпев усечение, стало конфуцианской доктриной у чан — «пяти устоев». В идеале этими этическими качествами обладали, по традиционным китайским верованиям, так называемые «совершенномудрые люди» (шэн жэнь), бывшие древними правителями Китая и чтимые как первопредки. В зороастризме подобными качествами стал обладать только один «правитель», также наделяемый совершенной мудростью, — Ахура-Мазда, букв. «Господь Мудрости». Совпадение курьезное, если считать, что в образе этого Ахуры зороастрийцы впервые утвердили принцип единого бога, являющегося творцом мира. Китайцы же считали своих мудрецов обычными людьми, просто достигшими высокого развития, а мир определяли как саморазвивающийся. Но дело, разумеется, не в этих совпадениях по наименованию, а в тех структурах, по которым описываются различные операции с этическими категориями и стихиями у китайцев и с Амэша-Спэнта и стихиями в зороастризме. Они говорят о том, что последнее учение могло возникнуть только из более мощного и развитого, такого, каким и обладали древние китайцы.

Конечно, компаративный анализ чреват ошибками, если искать только внешние сходства. Практически у всех древних народов можно найти, например, какую-либо триадичную структуру, что совсем не должно означать, что им была известна христианская троица. При сопоставлении китайской арифмосемиотики с другими учениями мы имеем дело с высокоорганизованными многоэлементными структурами и их семантикой. Случайное совпадение для таких объектов оказывается маловероятным.

И все же совпадения есть. Помимо зороастризма, совпадения с китайской арифмосемиотикой встречаются и в других учениях. Зороастризм, как известно, повлиял на развитие религии иудеев, реформированной последними после вавилонского пленения, из которого они были освобождены иранцами (вторая половина VI в.

до н.э.). Об этом влиянии много писали, поэтому здесь можно не говорить о нем подробно. Следует только добавить, что древнееврейская каббала также обнаруживает свою связь с китайской арифмо-смыотикой. Эта связь была опосредована иранцами, и поэтому в каббале присутствует уже двойное искажение первичных идей арифмо-смыотики. Но кое-что достаточно весомое сохраняется (например, на уровне структуры «Древа сефирот» [5, с. 288; 6, с. 19—20, 187—189; 7, с. 286—301]), что позволяет признать данную связь.

Востоковед Б.И.Кузнецов высказал предположение, что тибетская религия бон своим истоком имеет иранский зороастризм. Если это так, то следует признать, что в данном случае трансформация произошла очень сильная. Исследования показывают, что существенных идей перешло из зороастризма в бон крайне мало, а от китайского прототипа и вовсе ничего в последнем не найти. Но интересно, как в своей гипотезе Б.И.Кузнецов толкует тибетскую легенду о Шамбале — некой мистической стране мудрецов, якобы руководящих духовным развитием человечества. Он считает, что так называвшаяся в древности та область Ирана, из которой был родом основатель бона Шенраб [8, с. 66].

О влиянии зороастризма на греков разными исследователями было сказано достаточно много. В том, что в настоящее время известно историкам о ранней греческой философии, схожести наблюдаются на уровне отдельных идей, но никак не в виде целостных мировоззренческих систем. Однако и это не следует сбрасывать со счетов.

Например, исследования В.Буркерта показали, что космогоническая концепция Анаксимандра (610—540 гг. до н.э.) включает в себя соображения, взятые у иранцев, и, в частности, повторяет последовательность расположения светил: по отношению к Земле ближе всего находясь неподвижные звезды, а Солнце более удалено [11, с. 97—114]. М.Уэст [12] отмечает схожесть некоторых фрагментов Гераклита Эфесского (540—480 гг. до н.э.) с авестийскими религиозными текстами. Обращает на себя внимание, что оба указанных греческих философа рассматривают мироздание как результат борьбы и обо-еобления противоположностей, что может быть отголоском иранского дуализма. Тема взаимодействия противоположных начал имеет особое значение у пифагорейцев и их последователя Эмпедокла (490—430 гг. до н.э.). Исследования М.Уэста и других ученых демон-

стрируют, что анаксимандровский апейрон («беспредельное»), из которого возникли все вещи, ведет свое начало от иранского Зервана обожествленного «беспредельного времени», схожего с Хроносом космогонии Ферекида Сиросского (VI в. до н.э.). Можно еще показать, что ферекидовская космогония имеет достаточно структурные соответствия с древнекитайскими мировоззренческими теориями образующими целостную систему. Поэтому иранцев следует рассматривать лишь как посредников в ее передаче из Китая в Грецию.

О Пифагоре (580—500 гг. до н.э.) бытует легенда, что он в поисках знаний путешествовал в Египет и Вавилон. Среди того, что о нем затем проповедовал в Италии, была концепция музыкальной гармонии мира, удивительным образом схожая с древнекитайскими идеями и не имеющая аналогов в культуре египтян и вавилонян. Не обнаруживается она и у иранцев. Опирается эта концепция на сложноорганизованные представления об устройстве музыкального звукоряда, и поэтому о простом совпадении здесь говорить не приходится. Достаточно подробно это было показано мною при анализе музыкально-математической модели мира пифагорейцев, излагаемой в платоновском «Тимее» [6, с. 21—28]. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в поздней традиционной китайской науке хотя и сохраняются представления о музыкально-математической структуре мироздания, но только в упрощенном виде, с потерей важнейших черт, которые только и позволяют выявить связь арифмосемиотики с пифагореизмом.

Что касается Индии, то никто из исследователей ранее не указывал, что зороастрийские идеи, точнее те иранские идеи, которыми питался Зороастр, нашли себе место и на ее территории. Иранцы познакомили индийцев с письменностью (арамейское письмо) в конце VI в. до н.э., когда захватили северные индийские территории. А вот религия и философия, как считается, в Индии развивались самостоятельно. Действительно, ведическая традиция имеет многовековую историю. Но с VI в. до н.э., с так называемого «шраманского» периода, в Индии появляются учения, которые глубоко противоположны ведическому знанию. Это только потом часть этих учений как-то примирилась с Ведами, а сначала они выступали в явной конфронтации. Наиболее ярким из них является санкхья. Данное учение повлияло на создание буддизма и особого рода йоги,

отличающейся от ведической. Как было показано в моей книге «Терия психосемиозиса и древняя антропокосмология» [6], в этих учениях сходств с арифмосемиотикой предостаточно. Но, разумеется, в них нет символов триграмм. Только латентным образом и до некоторой степени отражается структура их взаимоотношений.

Особо следует отметить историю развития астрологии. Ее принято связывать с зороастризмом, хотя само это учение не терпело астрологических предсказаний. Также много говорят о древневавилонской астрологии, ведической и иногда древнеегипетской. Но это все формы астрологии, которые известный историк науки Ван-дер-Варден определил в качестве астрологии «предзнаменований». Она базируется на простом анализе небесных и метеорологических примет и не имеет небесной системы координат. Координатная форма астрологии — «зодиакальная» — появляется в Вавилоне только в VI в., а через некоторое время (столетие или два) возникает остающаяся в ходу до наших дней «гороскопная» астрология, учитывающая расположение светила в момент рождения человека для предсказания его судьбы [1, с. 140—141].

Древние китайцы не пользовались зодиаком как системой небесных координат. Может быть, уже в эпоху Шан-Инь и определенно в западножуское время у них существовала другая координатная система — 28 «лунных стоянок» (сю). В этой системе китайские астрономы и астрологи описывали взаимоотношения планет, за которыми стоит все тот же триграммный аппарат, который применяется во всех разделах арифмосемиотики. В ирановавилонской астрологии после VI в. до н.э. можно увидеть остатки знаний о подобных взаимоотношениях планет, но эти знания никак не обосновываются. Греки позже стали доказывать их неправильным представлением о пространственном расположении планет по отношению к Земле. Китайцы же не строили пространственных моделей планетарного расположения; для них представляли интерес только циклические движения небесных тел. Таким образом, циклические взаимоотношения планет, выстроенные китайцами, превратились на Западе в пространственные, и от 28 сю был совершен переход к 12 знакам зодиака, что означает также переход от экваториальной системы координат к эклиптической. Кстати, европейская астрономия только после Тихо Браге (1546—1601 гг.) стала пользоваться первой как более удобной.

Все вышесказанное может показаться странным, учитывая что уже с IV тысячелетия до н.э. в Египте и Месопотамии существовали первые древние цивилизации, которые обладали обширными знаниями. Стало почти модой говорить о высочайшей мудрости жрецов этих цивилизаций. Совершенно очевидно, что мы имеем дело с сильным преувеличением. Отдавая должное и знаниям, следует признать, что их мудрость была далеко не всеохватна, а в знаниях имелись серьезные пробелы, подобно тому, например, как майя, обладая высокоразвитым календарем, не знали колеса.

Действительно, другие культуры много позаимствовали у египтян, шумеров, ассирийцев и вавилонян. Но это были иного рода знания, которые могли способствовать возникновению феномена «осевого времени», но никак не являлись его основой. Исследования показывают, что в культуре Египта и Месопотамии не было того, что появилось сначала в Китае на рубеже II и I тысячелетий до н.э., а затем к западу от него в середине I тысячелетия до н.э.

Это были действительно новые идеи, которые пробудили духовную энергию определенного толка. Эти идеи вставали в конфронтацию с традиционным мировоззрением и вызывали духовное брожение. Они переосмысливались и дополнялись. В результате появились известные нам религиозно-философские учения. Но корень их был утерян. Восстановить его оказалось возможным, только обратившись к символической системе, стоящей за «Книгой перемен».

Последняя является не только инструментом для гадания, она гораздо более значима. Сами китайцы утратили основные ее смыслы. Конфуцианство и даосизм возникают на осколках арифмосемиотики. Деятельность Конфуция, собственно говоря, и была направлена на восстановление западножоуского учения. Это удалось ему лишь отчасти. Но главное, благодаря Конфуцию, в стране возникла некоторая прослойка интеллектуалов, которая осознала необходимость заниматься определенными вопросами, связанными с арифмосемиотикой. Правда, как всегда это бывает, в новом движении появились особо усердные адепты, которые в своем максимализме были готовы довести любое дело до абсурда. Как реакция на такое понимание учения Конфуция и возника-

ет даосизм — другая крайность, в которой в качестве компенсации правильного понимания определенных идей было утеряно то, что собирали конфуцианцы в других областях.

Учение, стоящее за «Книгой перемен», арифмосемиотика, — это прежде всего учение о самосовершенствовании человека. В нем имеются правила гармонизации человека с миром и методики восхождения духа по пневмокосмологической лестнице до пределов, которыми обладали, как говорится в китайских легендах, совершенномудрые правители древности. Ясно, что без приукрашенности в легендарных повествованиях не обходится. Эти правители — просто собирательные образы того, к чему следовало стремиться человеку, вставшему на путь саморазвития.

Другое дело, что при всем этом учение о данном пути вовсе не является мифом или легендой. Это высокоорганизованная система знаний о человеке и мире, о предназначении человека, об условиях нормального развития общества и многое другое. Главное же — особая этика. Этика, которая ставится условием для правильного развития человека — для обретения им истинной «человечности» (жэнь), категории, ставившейся во главу угла также у Конфуция.

Арифмосемиотическая «человечность» — это особое самостояние человеческого духа, осознающего себя частью общества и природы. Эта центральная идея арифмосемиотики также перекочевала на запад от Китая, выражаясь там, конечно, несколько в ином ключе, но даже при этом оказывая колоссальное влияние на менталитет иранцев и соприкасавшихся с ними народов. Собственно говоря, главной характеристикой «осевого времени» К. Ясперс видит самоосознание, появление философской рефлексии, и в этом с ним трудно не согласиться. Но само по себе стремление к самоосознанию без конструктивной теории ничего не значит. Влияние китайцев привнесло не только идею самоосознания, но и эту теорию, что и позволило свершиться феномену «осевого времени».

Литература:

1. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991.
2. Васильев Л.С. Древний Китай. М., 2000. Т. 2.
3. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988.
4. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
5. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М., 2002.
6. Еремеев В.Е. Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология М., 1996.
7. Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. М., 1993.
8. Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб., 2001.
9. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
11. Burkert W. Iranisches bei Anaximander // Rheinisches Museum für Philologie 1963. Bd. 106.
12. West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

ЕРМИЙ ТРИВЕЛИКИЙ: МИФОЛОГИЯ ИМЕНИ

История герметизма делится на два периода: «до Казобона» и «после Казобона». Водоразделом служит выход в свет в 1614 г. исследования швейцарского филолога Исаака де Казобона, называвшегося «Шестнадцать опытов о вещах священных и церковных», в котором доказывалось, что Гермес Трисмегист не является ни современником, ни, тем более, предшественником и учителем Моисея, как думали многие герметики «доказобоновой» эры. Триждывеличайший Гермес, *Hermes Triplex* (*Termaximus*), был в одночасье выброшен из истории: современным в эпоху надвигающегося Нового времени он быть уже не мог, а в древности ему по соображениям тексто-критическим и аналитическим было отказано. Но поскольку он есть Миф, он оказался более современным и более древним, чем думали полагать нормальные историки. Так кто же такой Трисмегист? В чем состоит миф его имени?

«Ермий Тривеликий, — говорится в одном древнерусском апокрифе, — бысть муж хитр иже уразуме златую руду ископовати и первие нача злато ковати» (1). В Западной Европе ему приписывали изобретение слов и национальных языков. Автор перевода одного алхимического трактата утверждал в XII в., что Гермесов было трое — это Енох, Ной и тот царь, философ и пророк, который правил в Египте после потопа и звался *Hermes Triplex*. Религиоведческие, исторические и мифологические гипотезы, объясняющие тройственность Гермеса столь же бесчисленны, как и подходы к Трояну, упоминаемому в «Слове о полку Игореве» (2). В настоящей статье мы рассматриваем основные ответы на вопрос, почему загадочного автора «Поймандра» и «Асклепия» называют «Триждывеличайшим».

Со времён поздней античности известна идея, согласно которой Гермесов было несколько: египетскому мифу этот энигматический персонаж был известен как Бог Мудрецов Тот (Тевт), римскому — как неуловимый Меркурий, а греческому — как собственно Гермес. В трактате Цицерона «О природе богов» содержится следующее рассуждение о множественности Меркуриев: «Из Меркуриев один ро-

дился от отца Неба и матери Дня, у него, по преданиям, позорно похотливая природа, т.к. он возбудился при виде Прозерпины. Ещё один, сын Валента и Коронида, живёт под землёй, он зовётся ещё Трифонием. Третий — сын Юпитера третьего и Майи; от него и Пенелопы, говорят, родился Пан. Четвёртый имел своим отцом Нила, египтяне считают недозволенным называть его по имени. Пятый, которому поклоняются фенеты, как говорят, убил Аргуса, по этой причине бежал в Египет и сообщил египтянам законы и письменность. Египтяне этого называют Тотом, и также называется у них первый месяц в году»(3). В герметике Меркуриев как минимум три: это Меркурий Философов в его двух разновидностях (4), Философский Меркурий и вульгарный меркурий. Первый представляет собой философскую категорию, второй есть промежуточный продукт *Opus Magnum*, а третий — всего лишь ртуть, «быстрое серебро».

Некоторые герметики (Бернар Тревизан и др.) видели в Гермесе Трисмегисте символ трёх манифестаций Великого Делания — животной (*Rebis*, герметический андрогин), растительной (эликсир бессмертия) и минеральной (*Lapis philosophorum*). Гермес царствует над этими тремя уровнями бытия и обеспечивает связь между ними, что на символическом уровне фиксирует герметический крест — вертикаль, соединяющая три параллельные и подобные друг другу горизонтальные линии.

Историк религии Эдуард фон Липпман, а вслед за ним — патер Андре-Жан Фестюжьер предлагают другое объяснение прозвания Гермеса. В древнеегипетской «Книге Мёртвых» и других священных текстах египтян тройное произношение одного и того же иероглифа означало множественное число, но позднее стало толковаться как суперлатив, как указание на превосходство и величие Бога. Поэтому тривеличие Тота-Гермеса могло состоять и в том, что он «велик-велик-велик». Так же, как постоянные «хайретизмы» христианских акафистов, слово «великий» повторялось во время совершения ритуалов очень часто. Троекратное «велик» для древних египтян означало не то, что славимый Бог «велик три раза», но то, что он «велик премного» (5).

Используя менее известные источники (комментарий Гермеса Александрийского к «Федру» Платона), Анри-Шарль Пюэш выдвинул другую гипотезу: Гермес воплощался на земле (в Египте)

трижды и лишь во время своей третьей инкарнации он «вспомнил своего себя», свою мудрость и свои заслуги в прошлых жизнях. Лишь после этого необычного анамнесиса Гермес стал самым собою, т.е. Триждывеличайшим (6).

Одна из вариаций на тему этого сюжета связана со Всемирным Потопом. Гермес как хранитель тайного знания, записанного на стенах египетских гробниц, прошёл в различных воплощениях три периода: до, во время и после потопа. Его Изумрудная Скрижаль является осколком древнего, «допотопного» герметического гнозиса. Отголосок этой теории Э. фон Липпман обнаружил в тексте ал-Идриси (al-Idrisi, 1099-1166), уверявшего своих читателей, что в месте, называемом Алхмим, можно увидеть сооружение, именуемое ал-Берба (al-Berba), которое было возведено самим Гермесом до Потопа. В этой теории Termaimus выступает как хранитель Примордиальной Традиции, знающий о грядущих катастрофах и передающий древнее ведение. Поэтому традиционалисты интересуются герметикой. Барон Юлиус Эвола посвятил ей обстоятельное исследование (4). Рене Генон — несколько статей. В одной из них (названной «Гробница Гермеса» и вошедшей затем в книгу «Традиционные формы и космические циклы»), Р. Генон определил сочинения из Corpus Hermeticum как «реадаптацию книг Идриса — Еноха и Сифа — Адама». (Речь шла о Великой Крипте близ Хеврона, над которой стояла герма. По преданию, эту Крипту вскрыл знаменитый маг Аполлоний Тианский). Как и в теории Э.фон Липпмана, Гермес-Тот является здесь хранителем древнеегипетской жреческой мудрости, знающим тайны надчеловеческого и доисторического, т.е. ключевой тройственной фигурой инициатического гнозиса (7).

В эпоху позднего эллинизма Меркурий был отождествлён с главным Богом римской армии — Митрой. Найденная в 1910 г. в одной из митраистских крипт Штокштадта статуя Меркурия, несущего на руках младенца — Вакха, содержит надпись: «Непобедимому Богу Митре Меркурию». Эта и аналогичные ей находки в Апте (Воклузе) и в Немруд-Даге подтверждают, что отождествление Митры с Гермесом-Меркурием было, и что оно было не случайным и не редким. Мидноплатоник Плутарх из Херонеи описывал Митру как «посредника» (mesites) — функция, аналогичная функции Гермеса. Известный религиовед Р. Ценер небезосновательно полагал, что статус по-

средника, которым наделялся Митра, связан с определёнными греко-римскими мистериями (8). Однако посредничество, о котором идёт речь у Плутарха («Персы дали Митре имя Посредника»: *De Iside*, 46, 369 e) было посредничеством не между Первым Богом и Космосом (Третьим Богом), как в большинстве позднеантичных мистерияльных теологии, а было посредничеством между Ормуздом и Ариманом. Митра был не абстрактной категорией, но личностным Богом, самостоятельным, но в то же время причастным обоим антагонистическим началам. В этом состояла и его тройственность. Дионисий Ареопагит писал, что «маги до сих пор совершают празднования тройному Митре» (9). Сохранились изображения Митры - Трикефала, проливающие свет на сообщение Ареопагита. Наша гипотеза состоит в том, что, во-первых, прозвание «триждывеличайший» возникло в герметической среде не без влияния древнеегипетской традиции и в связи с митраистскими изображениями. (Что вполне логично, поскольку от позднеантичных герметиков до нас дошли главным образом тексты, а от митраистов — рельефы и статуи). И, во-вторых, в том, что знание этого символизма и мифологии имени Гермеса передавалось по «золотой цепи» (*aurea catena*) герметических философов Средних веков и Возрождения. Ещё в 1623 г. аббат Жан д'Эспанье в «Труде о тайне Герметической Философии» мог написать: «Это Золотое Руно хранимо трёхглавым Драконом, которого первая голова происходит из вод, вторая из земли и третья из воздуха. Необходимо, чтобы все эти три головы сходились в одном и том же Драконе, мощнейшем, который способен пожрать всех остальных Драконов» (10). Конечно, за этим текстом аббата д'Эспанье мог стоять и образ спутника греко-римского Сераписа — трёхголового пса, обвинного змеёй (11), и образ галльского *Mercurius tricephalus*, и образ аркадского Гермеса-Триглава. Мы осмелимся по этому поводу выдвинуть две теории. Во-первых, все эти структурно изоморфные фигуры трёхголовых Богов восходят к единому прото-мифу, изначальному идейному субстрату, из недр которого родились герметические, митраистские, гностические и т.д. учения, герметические на уровне мифа и тринитарные на уровне догматики. Во-вторых, этот примордиальный протосубстрат является очень древним, поскольку мифема триглава хтонична. «Тройственность вообще свойственна божествам преисподней» (12). А хтонизм, согласно признанию теории А.Ф. Лосева (13), есть более изначальная форма мифа, чем

героизм. Победа героизма, намеченная уже в гавроболлических сюжетах мигранзма, дала о себе знать в Средние века, когда в странах католических появлялись изображения хтонической анти-Троицы, вокруг которой центрированы инфернальные силы. Дит-Люцифер, по грудь выступающий из льда Джудекки (девятого круга Ада), имеет у Данте (*Inferno*, XXXIV) не просто три лица, но три лица, разные по цвету: красное, бело-желтое и чёрное («как у пришедших с водопадов Нил»). Это можно понять как указание на *rubedo* (работу в красном), *albido* (работу в белом) и *nigredo* (работу в черном), составляющие Великое Делание герметиков. Демонизации древнего (возможно, пратиплатосропейского) Бога-Трикефала содействовали многие авторы и живописцы. С точки зрения иных моралистов, три пасти Дита, в которых терпят мучения Иуда, Брут и Кассий, соответствуют бескультурию (*ignorance*), бессилию (*impuissance*) и ненависти (*haine*). Сандро Боттичелли, создавший в конце жизни (1492-1497 гг.) цикл иллюстраций к Божественной комедии, изобразил Люцифера 34-ой песни «Ада» крылатым, огромным и мохнатым (14). Эразм Франциск, следовавший в своём «Дьяволическом Протее» рисунку Боттичелли, представил Протея как царя Мемфиса и сына Египта (ср. *Apollod.* II 1,5). Но это не только фараон, но и пророк, наделённый древним знанием (*prisca theologia*), способный принимать облик всевозможных существ и вещей. Протей Эразма Франциска — это андрогин, арканый герметический субъект (15). Существует и бургундская фреска, очень поздняя и древняя, обнаруженная в крипте святого Винсента в Маконе. Там дьявол изображён с тремя лицами, которые черны, но красивы. Можно здесь вспомнить и образ на церковной скамье в монастыре святого Клода (в Юрских горах), а также других люциферических трикефалов — из церкви Иоанна Витрского в Женеве (1465) или из коллегияльной церкви в Шампо (одного из районов Парижа), построенной в 1522 г. Соответствующие мотивы есть и в творчестве Матиса Грюневальда (1470-1528), всё творчество которого проникнуто мистицизмом гетеродоксальных движений Позднего Средневековья. Рисунок Грюневальда хранится в Берлинском музее эстампов. Однако, не только у христианских мистиков вроде Грюневальда, но и в иудейской каббале различают следы хтонического трикефала. Так, три высшие сефиры, Хохма, Катер и Бина, представлялись некоторым каббалистам тремя лицами единой сущности. «Эти три лица, — пишет

Фанк, — содержат и соединяют в себе всё, что существует, и они соединены в седом старце, предшественнике дней. [Речь идет о Ветхом Денми из книги пророка Даниила 7:9 — А.К.], так что он есть все и все есть он. Иногда он изображается с тремя головами, а иногда похож на мозг, который разделён на три части и распространяет свою власть над телом<...>»(16).

Образ дьявола в средневековом западном христианстве мог определяться как ироничное (у интеллектуалов) и пародийное (у обывателей) восприятие древнего герметического и каббалистического мифа о Трикефале (Царе Мира). Мария Сенская (Marie de Sains) передаёт слова одной воскресной проповеди, внушённой Вельзевулом, который устами одержимого — медиума смущал благочестивых прихожан следующими словами: «О, лютый Дракон, о язвительный Змей, о Триглавый Цербер! Детки мои, радуйтесь тому, что имеете тройственного Бога, если говорить о лицах, но единого по причине того совершенного единства, которое их объединяет. Бога, взятого из вашей среды, который первым лицом освобождает вас от вашей суеверной убеждённости в существовании сверхъестественного Бога и Его небесного двора. Бога, который вторым лицом наполняет вас сладострастием и освобождает плоть. Бога, который третьим лицом избавляет вас наконец от всяких связей, и вы призываете вашего подлинного Властелина, Судьбу» (17).

В почитании такого Бога обвинили и тамплиеров. Сорок шестая статья опубликованного римской курией обвинительного акта гласила: «Что во всех провинциях они (тамплиеры) имели идолов, из которых головы одних, так сказать, имели три лица, а головы других — одно, имеющее вид черепа». Следующая, 47-я статья добавляла: «Что в собраниях они особенно поклонялись идолу как Богу, как их спасителю, говоря, что голова якобы может их спасти <...>»(18). На это сообщение опирался австрийский мистик Густав Майринк, описавший тамплиерского Бафомета в своём рассказе «Майстер Леонгардт» как голову с тремя лицами — бородатыми и безбородыми.

Приведённые факты ставят нас перед двумя вопросами. Не ясно, что стоит за известными нам пассажами обвинительного акта (и опирающейся на них исторической и литературной традицией). Если это — действительно трёхликое «Божество Бафомет», то естественным образом возникает второй вопрос: каковы истоки культа этого Божества. (Какие известные нам традиции могли стать при-

инной того, что католический монашеский орден храмовников впал в языческое, по меньшей мере — гетеродоксальное, почитание «идола Бафомета о трёх лицах» и т.д.).

Ответ на первый из этих вопросов как бы лежит на поверхности: 46-я и 47-я статьи предъявленного тамплиерскому ордену обвинительного акта опираются на те показания, которые удалось добыть инквизиторам от плененных рыцарей ордена Храма. О трёхликом Бафомете говорили немногие: конкретно, в 1307 году один королевский чиновник из провинции Каор (Cahors) (19) и еще два свидетеля, которых допрашивали на специальной комиссии в 1308 г. (20). Гиперкритическая позиция, сторонники которой не берут всерьез свидетельские показания узников инквизиторских застенков, состоит в том, что под пыткой или под её угрозой несчастные тамплиеры могли рассказать всё, что угодно, а также в том, что их нарратив слишком литературен (т.е. может быть сопоставлен с вереницей сходных средневековых историй про «лютого Дракона» — «Триглавого Цербера») и, следовательно, слишком похож на инквизиторскую инсинуацию, «слепленную» по готовым сюжетным графаретам. Поэтому, с точки зрения гиперкритики, воспринимать сообщения тамплиеров о трёхликом Бафомете следует как сознательную ложь инквизиторов, либо их жертв. В первом случае следует делать акцент на всевластие и произвол ватиканского судебного механизма, а во втором — на определённые причины, побуждавшие несчастных узников говорить то, что они говорили. Эти причины, с точки зрения гиперкритиков, однозначно связанные с моментом (физического) насилия, вполне могли заключаться и в чем-то ином. К примеру, Рудольф Штайнер полагал, что на тамплиеров оказывалось и насилие иного, более subtilного порядка: инквизиторы, якобы, владели техникой введения своих жертв в особые состояния транса затем, чтобы получить через них некоторые знания о высших и низших мирах (21).

На наш взгляд, сообщения отдельных тамплиеров о том, что внутри их ордена почиталось трёхликое Божество по имени Бафомет являются не выдумкой храмовников или их палачей, а неспособностью первых скрыть свою тайну, подогреваемой желанием вторых её узнать.

Тамплиеры действительно почитали трёхликого Бафомета, что подтверждают многочисленные археологические находки, рассеянные по огромной территории, некогда находившейся под властью

могущественного ордена. Четырьмя наиболее красивыми, на наш взгляд, изображениями трехликого Божества являются следующие:

1. Бафомет церкви Сан-Круа д'Олорон (в предгорьях Пиренеев), выполненный так, что создается впечатление, будто бы он помещен в некую чашу или кубок.
2. Бафомет небольшой тамплиерской церквушки в Каракене (Испания).
3. Ключевой замковый камень свода (22) в Зале Инициации (Saal der Initiation) тамплиерской церкви в местечке Томар (Португалия), выполненный в виде трехликого Бафомета.
4. Соответствующее изображение в Сэлиберском соборе в Англии.

Те места, которые отводились трехликому Бафомету в сакральном пространстве этих и многих других тамплиерских храмов, часовен и крипт, позволяют нам заключить, что для самих тамплиеров Бафомет являлся не «стражем порога», не носителем злой («ариманической») воли, как полагали некоторые авторы, но именно объектом адорации, Божеством или Богом.

Здесь уместно перейти ко второму из поставленных нами вопросов: откуда можно выводить этот (по меньшей мере, странный для католиков) культ трехликого Божества? Где искать исторические причины его возникновения?

Наиболее обоснованной научной концепцией относительно происхождения интересующей нас в данной работе «иконографии» Бафомета (23) является теория, которой придерживается немецкий историк тамплиерства Ф.Терхарт: корни трехликого Бафомета уходят в кельтское язычество, в эзотерическое учение и ритуальные практики друидов. (24) Французский религиовед-кельтолог П.Дюваль собрал в своей монографии о Богах Галии множество древнекельтских Трикефалов и дал им научное истолкование, мало чем отличающееся от уже известного нам объяснения «тривеличия Гермеса», предложенного Э.фон Липпманом и А.- Ж.Фестюжьером. Согласно П.Дювалю, основная идея трикефала — это «повторение интенсивности», в основе которой лежит приём «умножения числа». Кельтские друиды, поясняет Дюваль, «имели привычку умножать, преимущественно по три, — всю или часть фигуры Божества, чтобы выразить более интенсивно Его могущество» (25). Эта теория, известная

древним египтянам, кельтам, александрийским герметикам и т.д., несомненно, не была чуждой гнозису средневековых храмовников, следы и влияние которых до сих пор дают о себе знать на территориях бывших тамплиерских командорств. Тамплиерский орден явился для западного христианства в Средние века не меньшей угрозой, чем митраизм — в период позднего эллинизма. Генетическая связь между ними совсем не очевидна, но при этом и не исключена совсем. В прибрежных областях кельтские Божества почитались в подземных святилищах наравне с митраистскими, по крайней мере, бок о бок с ними. Есть основания думать, что тамплиерские триединные «идолы» были памятником особого «параллельного» индоевропейского христианства, которое до поры до времени еще существовало на периферии европейской духовной жизни, но к XIV веку стало неуместным, а, учитывая могущество Тамплиерского ордена, — даже опасным для Ватикана. Неслучайно уже упоминавшийся философ Рене Генон считал дату разгрома ордена (1314 г.) началом западной апостасии, т. е. началом собственно «современного мира». Тайна Европы — это христианство, тайна «параллельной Европы» — это «параллельное христианство». Отношение между «верой современников» и верой предков стало для большинства европейцев примерно таким же, каково соотношение Christenheid и Christendom в философии Серена Кьеркегора. После 1314 г. (тем более после 1614 г.) разница между двумя уровнями христианства чувствовали уже немногие. Глубинное христианство понимали еще более немногие (алхимики, романтики, хотя и не только они).

Безусловно интересный (хотя после трудов Э. Канселье и Фулканелли совсем не оригинальный) взгляд на тамплиерского Бафомета предложил французский историк и «журналист от эзотерики» Луи Шарпантье. Согласно его теории, Бафомет является эзотерическим символом, глубоко алхимическим по своему содержанию. Настаивая на правильности предложенной Жераром де Седом этимологии «Бафомета» (bafeous mete — «красить луну»), Шарпантье заключает, что оперативное значение символики Бафомета есть тайна трансмутации, превращения серебра в золото (26). На наш взгляд, при всех своих недостатках, теория Луи Шарпантье намного ближе к истине, чем гипотеза его однофамильца (18), считавшего, что образ Бафомета был смоделирован тампли-

срами по образцу позднеантичных Янусов и означал (ни больше, ни меньше) синтез христианства и ислама (Baptiste & Mahomet). Луи Шарпантье не был первым, кто указал на связь тамплиерского Бафомета и герметической традиции. На нее указывали многие герметики. Загадочный Фулканелли посвятил имени и мифологии Бафомета несколько страниц своей щедрой книги «Философские обители». «Согласно сугубо герметическому определению, относящемуся к Деланию, — писал Фулканелли, — слово Бафомет происходит от греческих Bafeus (teinturier, красильщик) и mes, взятого вместо men (луна), если только не вместо meter, генетива от metegros (mere ou matrice, мать, родительница, матка, матрица), что также возвращает нас к значению «луна», так как луна и есть меркуриальная мать или матрица и принимает в себя краску (teinture) или семя Серы, играющей роль самца, красильщика — Bafeus — в процессе зарождения металла. Bafe значит погружение (immersion), то есть крещение, а также крашение. Не разглашая секретов, можно сказать, что Сера — отец и красильщик камня — оплодотворяет ртутную луну путём погружения, что приводит нас к символическому крещению Мете (baptême symbolique de Mété), которое выражает слово Бафомет. Последний, стало быть, предстаёт идеальным иероглифом для нашей науки <...>» (27).

Противоречия между «кельтской» и «герметической» версиями «происхождения Бафомета» могут возникнуть лишь в том случае, если исследователи этого вопроса рассматривают его в оптике узкого историзма «пост — казобоновской» эпохи. Школа Фулканелли, юнговская «психология глубин», интегральный традиционализм Генона — Эволы — Элиаде, (а также и лосевская философия имени и мифа, герметичная по существу) открывают в истории герметизма третью эпоху, назвать которую мы предлагаем «пост-пост-казобоновой». На интеллектуальном уровне ее характеризует преодоление того агностицизма, который душил европейскую мысль с XVII века. Возвращение к истокам, к мифу и символу, к древним мистериям и Времени Вневременному является ключевым паролем «пост-пост-казобоники». Многие рационалисты увидели в ней отказ от рациональности, «разрушение разума» или «хитрый бунт» против него. Обезумевший Казобон в глубоко ироническом романе Умберто Эко «Маятник Фуко» (1988 г.) как

нашим лучше иллюстрирует отношение скептиков и агностиков к новой парадигме. В предпредпоследней главе романа, названной именем каббалистической сефиры «Год», Казобон мечется по улицам «эзотерического Парижа» между витринами оккультных издательств и книжных магазинов, между спагирическими тавернами и алхимическими башнями. И вот, на улице Жюж Консюль он в ужасе замирает перед готическим фасадом собора Сен-Мерри. На архивольте (22) портала предстаёт «идеальный иероглиф для нашей науки» (27) — Бафомет.

«Бафомет! В точности там, где состыковываются полуарки, где на эмбле первой притулился голубочек Святого Духа в славе (расходятся лучики, выбитые на камне), на второй арке в окружении молчаливых ангелов вот он, Бафомет, с угрожающе расправленными крыльями. И это фасад церкви. Без всякого зазрения!» (28).

Итак де Казобон скоропостижно скончался сразу после выхода в свет его «опытов о вещах священных». Священные вещи (символы, образы и прочие «философские обитатели») пережили эпоху рационалистического произвола «постказобоников», последний раз подчеркнув безумие идеалов Просвещения и вечность мифа. Они показали, что по своей природе человек мифичен, поэтому любая «демифологизация» (*Entmythologisierung* — термин Рудольфа Бульгмана), десакрализация и попытка «расколдовать» (*entzaubern* — термин Макса Вебера) мир как символическую систему заведомо обречены на неудачу. Выгнанный за дверь, миф вернется через дымовую трубу, как неожиданный ревенант или грозный законодатель. Поэтому все известные науке концепции мифа (аллегорическая и эвгемерическая, ритуально-социологическая и психологическая, трансцендентальная и структуралистская, символическая и романтическая, плюс теория нуминозного опыта, «болезни языка», «прекрасной видимости» (29) и т.д.) сводятся в конечном счёте либо к жизни в мифе, либо к отказу от мифа, а затем — и от жизни. Мы предлагаем дифференцировать эту примарную типологию и выделяем четыре базовые парадигмы, четыре главных подхода к мифу:

1. *Собственно-мифический* — «до-казобоновский» — в приложении к теме нашего сообщения, предполагающий понимание внутреннего смысла мифической системы и жизнь по её законам.

2. *Религиозно-исторический* — «пост-казобоновский» — исходящий из первичного непонимания смысла мифов и желания его понять (например, путем кропотливого филологического анализа, критики текстов и поиска протографов). Примерно так работала немецкая религиозно-историческая школа (Religionsgeschichtliche Schule): Рихард Райтценштайн, Отто Вайнрайх, Герман Гункель, Вильгельм Боуссет и др.

3. *Палингенетический* — «пост-пост-казобоновский», ориентированный на возрождение архаических моделей сознания — поведения и вскрытие их влияний в «современной», «автономной» (П. Тиллих) культуре. «Wotan», «Kairos», «Kehre», «retour aux origines» — лишь некоторые имена ремифологизации.

4. *Деструктивный* — абсолютная антитеза всей «до-казобоники» — сознательная демифологизация, методичное разрушение тех традиционных форм мифа, которые присутствуют в любой философии, в любом языке (и составляют, с нашей точки зрения, их внутреннюю основу) (30).

Разумеется, выделенные нами четыре направления суть некоторая академическая условность, робкая попытка наименее неточной редукции. Дерево мифической жизни будет зеленеть, несмотря на наши типологии. Если обратить внимание на то, что третья тенденция втайне повторяет первую, а четвертая — вторую, как бы заостряя углы и доводя идею до конца, то станет очевидно, что весь доктринальный континуум современного религиоведения, как, впрочем, и любой гуманитарной дисциплины, растянут между двумя полюсами: между отказом от Имени и забвением Мифа — с одной стороны, и «чжэн мин» (выправление имен — кит.), возрождением Священного Мифа — с другой.

Литература:

1. Чернецов А.В. Золочёные двери XVI века. Соборы Московского Кремля и Троицкий собор Ипатьевского монастыря в Костроме. М: Наука.1992. С.100-107
2. Их краткий обзор содержится в: Гумилёв Л.Н. Поиски вымышленного Царства. М.1970. С.320-326
3. Цинцерон. Философские трактаты. М.1985. С. 175. См. также: Лактанций, Div. inst. I, 5; IV, 9; De ira Dei, 11. Ямвлих, De myst., VIII, 1; Климент Александрийский, Strom., VI, 4. Кирилл Александрийский, Contra Julianum, I, 30.
4. Evola J. La Tradition Hermetique. Les symboles et la doctrine. L'Art Royal hermetique. Paris. 1963.
5. Lippman E. O. von. Some remarks upon Hermes and Hermetica //Ambix, juin 1938, p. 21; Festugiere A.- J. La Revelation d'Hermes Trismegiste. Paris.1944, t.1, p.73
6. Puech H.-C. En quete de gnose, t.1, p.118
7. Hutin S. L'Alchimie. Paris.1987, p.31
8. Zaehner R. The Dawn and Twilight of Zoroastrism. New York. 1961, p.125
9. Дионисий Ареопagit. Сочинения. СПб. 2002. С.793. Историк митраизма и раннего христианства Ганс Коэпф объяснял тройственность Митры через его символическое единство с двумя спутниками — Каутесом и Каутопатом. Эти юноши-факелоносцы обозначали, скорее всего, календарные точки возрастания (после Рождества Митры — Зимнего (солнцестояния) и убывание Солнца, т.к. факел Каутеса поднят вверх, и факел Каутопата опущен. На их тождество с Митрой указывает то, что их обозначения (Deus Cautes, Deus Cautopates) иногда уточнялись: «Deus invictus Mithras Cautes» или «... Cautopates». Их атрибутами были: голова иельца и скорпион соответственно. В римском календаре это — символы весеннего и осеннего равноденствий. Находящийся между ними (С-М-С'Р) Митра соответствует точке Великого Юла — Зимнего Солнцестояния. По версии Г. Коэпфа, аббревиатура имени «третьего Митры» (СР) была позднее сведена к более простой форме (В). Получившаяся триада дала имена трём рождественским царям — Каспару, Мельхиору и Бальтасару (С-М-В), таинственным персидским магам, связующим христианство с миром индоевропейских мистерий. (Koeper H. Mithras oder Christus. Sigmaringen. 1987. S.33, 66).я
10. D'Espagnet J. Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus.1623, p.138
11. De Montfaucon B. L'Antiquite expliquee. Paris,1722
12. Юнг К.Г. Дух Меркурий. М. 1996. С.39

13. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль. 1996. С.57-94
14. Gombrich E.H. Botticellis Mythologies//Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes, VIII (1945), p.16
15. Erasmus Franciscus. Der hoß illische Proteus. Nuremberg. 1695
16. Fank. Die Kabbala. S.137. Цит. по: Юнг К.Г. Алхимия снов. СПб 1997С.157
- В каббале мы видим отход от строго монотеистического авраамизма, «взрыв мифа в самом сердце иудаизма» (Гершом Шолем). Самая эсплозивная точка этого взрыва – это образ Трикефала (Chohma – Keter-Binah), неслучайно соответствующий Тройному Богу Мистерий Митры. В книге немецкого религиоведа Альфреда Шютте «Митра, мистерия и изначальное христианство» (Schuetze A. Mithras, Mysterien und Urchristentum, Stuttgart, 1972, S. 47) приведено очень редкое изображение Трехголового Митры: на каждой из его голов – фригийский колпак, а вместо тела – древесный ствол, три ветви которого расходятся, подобно «гусиной лапке» (*Alchemilla vulgaris*) - руны мадр. (Об этом символе см.: Фомин О.В. Священная Артания. М.: Вече. 2004. С. 52,116, 234). «Der dreifache Gott» как бы вырастает из единого Древа, Изначального и Вечного Мифа, сокрытого за образами Трояна, Трисмегиста, Митры, Бафомета и т. д.
17. Gorres J. J. von. La Mystique chretienne. Paris. 1862, pp. 236-237
18. Charpentier J. L'ordre des templiers. Paris, La Colombe, 1944, p.179
19. Finke H.. Papsttum und Untergang des Templerordens. Münster. 1905, 2Bde., Bd.II, S. 319, 323.
20. Schottmüller K. Untergang des Templer – Ordens. Berlin. 1887, 2Bde., Bd.II, S.67,69; Bd.I, S.257
21. Ср. аналогичные описания нацистских концлагерей, где над людьми ставились магические опыты, совершались массовые жертвоприношения и т.д. (Повель Л., Бержье Ж. Утро магов. Киев. 1994. С. 237 сл.)
22. Архитектурный термин.
23. Научно корректным будет добавить, что она не сводима к единому «каноническому изображению», но предполагает как минимум семь разных типов: «белая голова с бородой», «позолоченная голова», «латунная статуя», «идол с четырьмя ногами», «голова с двумя лицами», «отвратительная чёрная голова, человеческая по своей форме». (Krüger A. Das Baphomet – Idol. Ein Beitrag zur Provenienz der Hauptvorwürfe gegen den Templerorden//Historisches Jahrbuch. München. 1999 (Jg.119), S.120-133). Из них нас в данной работе интересует лишь один – «голова с тремя лицами».
24. Terhart F. Der Schatz der Tempelritter. Köln. 2002. S.85
25. Duval P.M. Les dieux de la Gaule. Paris. 1976, p.65

26. Charpentier L. Les mystères Templiers. Paris. 1967, p. 232 сл. Слабое место его красивой гипотезы состоит в том, что по-гречески «луна» — вовсе не *mete*, а *mēn*
27. Фулканелли. Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания. М. 2003. С.192
28. Эко У. Маятник Фуко. СПб. 2003. С.685 Описанная в романе У. Эко изображение «дьявола», как, впрочем, и некоторые иные сюжеты, не является вымыслом автора. Зловещий облик Бафомета из Сен-Мерри можно увидеть в кн. Hillairet J. Dictionnaire historique des rues de Paris, Paris, ed. de Minuit, 1963, t.2, p, 467. Расследовавший «дело Тамплиеров» современный историк Ален Демюрже небезосновательно подмечает, что собор Сен-Мерри был местом встречи носителей тайны Храма. (Demurger A. Vie et mort de l' Ordre du Temple. 1118-1314. Paris, 1985, p. 34-35). См. также релевантную статью археолога Соломона Рейнаха (Reinach S. La tete magique des templiers// Revue de l' histoire des religions, 1911, 63.), где приведены некоторые любопытные данные о загадочной «Голове».
29. Хюбнер К. Истина мифа. М.1996. С. 40-82
30. Страх перед ремифологизацией свойствен многим западным теологам и теоретикам культуры. (См. напр.: Metz J. B. Wider die zweite Unmündigkeit, Zum Verhaeltnis von Aufklaerung und Christentum// Die Zukunft der Aufklaerung/ hg.v. Ruesen J., Laemmert E. u. Glotz P., Fr./M., 1988, S. 81-87). Проведя двадцать лет в Индии и вернувшись в Европу, Ален Даниелю был буквально потрясен сухостью западной теологии и религии. «Я нашел, — пишет он, — растерянное человечество, которое цепляется за умирающее дерево христианства, даже не понимая, почему оно умирает». (Danielou A. Shiva et Dionisos. Paris, 1979, p.12). Главное отличие гностицизма от христианства состояло и состоит в отказе от подчинения Мифа Логосу. С точки зрения гнозиса, Древо Познания является Мифом. Это — Древо Жизни. «Ранние христиане, — писал монах А. Лосев, — жили мифом». Вся трагедия «закатывающегося Запада» началась с разотождествления Логоса (Древа Познания) и Древа Мифической Жизни. Последнее стало восприниматься как «сказочное повествование», либо безобидный и несерьезный «фольклор». Для иудея Филона было совершенно очевидно, что деревья жизни и понимания никогда не росли на земле и вряд ли вырастут в будущем. (De Opificio Mundi, 154). Живые образы стали восприниматься как сухие мертвенные аллегории, связь которых с Первопринципом чрезвычайно затруднена. Знание истинных причин вещей и Первопринципов стало казаться незнанием — и наоборот. «Ибо тот,

кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней <...>, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую». (Спиноза. Этика. Часть I. Теорема 8. Схолия 2). Так расщепляются столпы Вечнозеленого Дворца.

Однако

Услышать многое еще способен ум.

Бывало, ухом прислонюсь к березе

и различаю тихий разговор.

Береза сообщает мне свои переживания,

учит управлению веток,

как шевелить корнями после бури

и как расти из самого себя --

сообщает Безумный Волк в одноименной поэме Н. Заболоцкого (1931г.), где описаны удивительные опыты переживания мировой симпатии, левитации, трансмутации, создания гомункула — Головы и мн. др.

ЗЕНД – АВЕСТА: САКРАЛЬНЫЙ ТЕКСТ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ

А. ВВЕДЕНИЕ В АВЕСТОЛОГИЮ

1. Зороастр в Европе

Изначально типовые суждения ученой Европы о Зороастре и существовании приписываемых ему доктрин опирались на два устоя: на греко-латинскую традицию и на данные мусульманской историографии преимущественно домонгольского периода. Образы мага Зороастра, его мнимых сподвижников и сочинений, витавшие в умах эпохи Просвещения, были окрашены более ранними идеями средневековья: пророк представлялся всеобщему мнению не только мудрецом, но и чародеем, астрологом, знатоком таинств белой магии, носителем сокровенного эзотерического познания. Апокрифические тексты типа Евангелия Детства¹ изображали Зороастра предтечей христианства, к чему склоняли историков также претензии Мани и каноническая легенда о поклонении волхвов², тогда как сиро-арабские сочинения выводили Зороастра учеником Иеремии или еретиком внутри ветхозаветной традиции³. Так Зороастр прочно встал в ряды духовных учителей человечества и Европы задолго до Анкетиль Дюперрона (Anquetil Duperron). Ученик Иеремии и наставник Пифагора, он таинственным образом соединял в себе мудрость Эллады с религиозностью Палестины, преподавал тем самым, возможно, назидательный урок основателям христианства.

Именно поэтому Европа не узнала одного из своих старых кумиров в приписанных ему Анкетиль Дюперроном текстах, причем, не только потому лишь, что первый перевод был далек от совершенства и даже буквального соответствия оригиналу. Знаменитый впоследствии У.Джонс был попросту оскорблен содержанием зороастрийской догматики, посмеявшей приписать Зороастру «такую околесицу»⁴.

2. Открытие

В начале XVIII в. англичанин Джордж Бучер (Boucher) получил от парсов в Индии копию части Авесты, носящей заглавие «Вендидад Саде». Ранее содержание этого манускрипта было недоступным для европейских ученых. Копия была привезена в Англию и выставлена в библиотеке в 1723 г. В 1754 г. француз Анкетиль Дюперрон, ученик школы восточных языков в Париже, которому было в то время 20 лет, увидел присланное из Англии факсимиле оксфордского «Вендидада» и заинтересовался этим документом.

В 1755 г. Анкетиль предпринимает путешествие в Индию. Прибыв в Сурат, он живёт среди парсов более 13 лет; ему удаётся уговорить парса Дараба Кумана перевести ему те самые книги, совокупность которых составляла Авесту. В своем изложении Дараб основывался, в основном, на гуджаратских и пехлевийских толкованиях текста. Анкетиль также получает в подарок некоторые авестийские и пехлевийские манускрипты. В 1761 г. Дюперрон возвращается в Париж и продолжает изучение Авесты. После десятилетнего ее изучения Дюперрон публикует в 1771 г. первый европейский (французский) перевод Авесты вместе с обрядовыми наставлениями и ценными личными наблюдениями.

3. Противник и Противодействие

Появление этого первого европейского перевода Авесты вызвало ожесточенный спор среди ориенталистов. Священная книга зороастрийцев при своем первом появлении в Европе была встречена «в штыки». Отвергая ее аутентичность, западноевропейские ученые говорили, что Анкетиль Дюперрон стал жертвой обмана.

Первым выступил против Авесты английский востоковед Уильям Джонс (основатель «Королевского Азиатского общества»). Указывая на нелепые сказания, законы и обряды, он писал, что это не могло быть делом такого мудреца, как Зороастр. Иронизируя над аргументацией Джонса, Дармстетер говорит, что Джонсу, современнику Вольтера, удалось доказать единственно лишь то, что авторы Авесты не читали Большой Французской Энциклопедии XVIII в. и не придерживались взглядов философии Просвещения XVIII в.

Нападки Джонса на Авесту нашли сочувственный отклик в Англии у Ричардсона и других, в Германии — у Мейнерса. Ричардсон пытался подкрепить доводы Джонса лингвистическими аргументами. Он воображал, будто ему удалось найти в Авесте арабские слова, а арабизмы, говорил он, в персидском языке могли появиться не ранее VII в. н.э. На этом основании он признавал Авесту позднейшей фабрикацией. Далее он указывал на радикальное различие между языком Авесты и персидским языком как в словах, так и по грамматическому строю. Наконец, он указывал и на крайнюю нелепость содержания Авесты.

4. Защита

Наряду с указанными противниками у Анкетиль Дюперрона и Авесты стали появляться и защитники. Таким стал профессор университета в Риге Дж. Кленкер. Вскоре после появления труда Дюперрона Кленкер опубликовал перевод на немецкий язык Авесты и работы о ней Дюперрона⁵. Затем Кленкер выступил с собственными трудами об Авесте, в которых он защищал её аутентичность⁶.

Уже Анкетиль Дюперрон отметил, что данные Авесты вполне согласуются со сведениями о религии магов в сочинении Плутарха «Изида и Озирис». Кленкер провел в более широком масштабе сравнение с древнегреческой литературой. Он доказал, что в Авесте нет арабизмов, но встречаются лишь отдельные семитские слова арамейского диалекта.

В 1793 г. в Париже была опубликована книга, которая не имела прямого отношения к Авесте, но которая, тем не менее, неопровержимо доказала аутентичность священной книги зороастрийцев. Этой книгой была работа Сильвестра Де-Саси (De Sasy), в котором впервые были расшифрованы пехлевийские надписи первых Сасанидов. Де-Саси в ней опирался на пехлевийский лексикон Анкетиль Дюперрона и, таким образом, труд Дюперрона привёл к новым научным открытиям, чем оправдал себя. А пехлевийские надписи в свою очередь дали ключ к расшифровке персидских клинообразных надписей.

5. Раскол научных школ

Позже стали появляться исследования относительно языка Авесты. Англичанин Уильям Джонс приходит к неточному заключению, что зенд (так называли в то время язык Авесты) есть санскритский диалект. Каким-то злым роком судьбы этот былой противник аутентичности Авесты закладывает этим, казалось бы, безобидным высказыванием порох в основание дальнейших исследований авестийских текстов. В самом деле, вслед за признанием аутентичности текста учёный мир вновь разделяется на две враждующие школы: одну, основывающуюся в своем толковании Авесты на традиции парсов, и другую, полагавшую в основу изучения Авесты сравнение с санскритом, с мифологией Вед. Главой традиционного направления был Фридрих Шпигель. Традиционная школа опубликовала текст Авесты, её экзегетический пехлевийский перевод (принятое сокращение: Pû.) и комментарий (принятое сокращение: Perl.), так называемую *Зенд-Авесту*⁷, а также санскритский перевод и комментарий (принятое сокращение: Sû. и S.erl. соответственно), сделанный около 1200 г. Нериосенгом Дхавалом⁸, перевод на немецкий язык⁹, основанный на том толковании слов и содержания, какого придерживалась традиция парсов. Сравнительная же школа, начало которой было положено Бюрнуфом, пошла по пути сопоставления с санскритом, предпречённым Джонсом. Она привлекла для объяснения и истолкования Авесты язык и мифы ведической Индии (представителям этой школы в шутку дали прозвище «ведантисты»; к этой ведической школе относятся Бюрнуф, Рот, Бенфей, Виндишман, Гейгер, Хауг и др.).

6. Авестийский Словарь

Этот этап научной разработки Авесты был связан с началом деятельности Христиана Бартоломе (1855–1925), которому принадлежит заслуга преодоления противоположности боровшихся между собой односторонних направлений в изучении Авесты. Ведя борьбу на два фронта, полемизируя и против традиционалистов во главе со Шпигелем, своим учителем, и с этимологической сравнительной школой во главе с Ротом, Бартоломе отстаивал ту точку зрения, что для раскрытия подлинного смысла текста Авесты необходимо критически ис-

пользоваться все возможные средства. Если этимологическая школа совершенно отвергала традицию парсов и свое толкование Авесты основывала на этимологическом анализе слов, исходя из сравнения их с санскритом Вед, а традиционная школа, наоборот, всецело базировалась на пехлевийских комментариях и устной традиции парсов, то Бартоломе считал, что необходимо равным образом применять и тот, и другой метод исследования.

Бартоломе составил и опубликовал в 1904 г. «Древнеиранский словарь»¹⁰, который получил общее признание и в течение нескольких десятилетий принимался как основное руководство для изучающих Авесту¹¹. Сам Бартоломе дал новый перевод Гат. Полный перевод Авесты (за исключением трактата Аогэмадаэча) на основе словаря Бартоломе дал Фриц Вольф¹².

7. История кодификации Авесты

В кодификации Авесты, последовавшей за уничтожением основного прототекста Авесты Александром Македонским, можно выделить шесть этапов:

1. Дарий III Кодоман (336 -331 до н.э.) — запись текста в 2-х экземплярах. Хранение в Шизе (Ганджа Сизская около оз. Урмия).
2. Вологез (Первый, 51-78 гг. или Четвёртый, 148-191 гг., он же Аршакид Валахш) - послеалександровская кодификация. Хранение в Храме огня Азаргушаспа в Гандже Сизской.
3. Артахшер Папакан (227-243 гг.) — восстановление (padtagih) под руководством жреца Тансара.
4. Шапур Первый (243-273 гг., сын Артахшера) — включение астрологических, медицинских, математических и философских фрагментов. Хранение в Шизе.
5. Шапур Второй (309-379 гг.) — дальнейшая работа над текстом под руководством жреца Адарбада (Атурпата) Махраспандана.
6. Хусроу Парвиз (590-628 гг.) — уточнение текста (по существу, новая его редакция) и комментариев (Зенд).

При Аршакидах (250 до н.э. — 224 н.э.) Авесту начали восстанавливать, собранные отрывки объединять и дополнять новым материалом. Этот процесс собирания и реконструкции Авесты был завершён при Сасанидах (III—VII в. н.э.).

Согласно Денкарду, до арабского завоевания Персии текст Авесты состоял из 21 части (насков), из которых 7 излагали происхождение мира и историю человеческого рода, 7 перечисляли предписания морали, гражданские законы и религиозные обязанности и, наконец, 7 трактовали о медицине и астрономии.

8. Состав Авесты

Сохранившаяся Авеста включает три книги на авестийском языке:

I. Ясна (куда входят Гаты Заратуштры, написанные на староавестийском),

II. Висперед и Хорд-Авеста (1.Ньяиш, 2.Гях, 3.Яшты, 4.Сирозе, 5.Афринган),

III. Вендидад (единственный сохранившийся полностью XIX-й наск)¹³ и одну книгу на пехлевийском языке — Бундахишн («Сотворение основ»)¹⁴.

Сохранился также литургический текст на авестийском, пехлеви и санскрите под названием Аогэмадаэч¹⁵. Относительно утерянных насков существуют следующие факты и гипотезы:

1. IV-й наск Авесты Дамдат Наск, содержащий космологию, мог сохраниться в среднеперсидском переводе Большого Бундахишна¹⁶. Синтаксис отдельных предложений вообще калькирует авестийский. Сам среднеперсидский же язык памятника считается наиболее архаичным и загадочным¹⁷.

2. VIII-й наск Авесты Бариш Наск, содержащий максимы и размышления «для сохранения тела и спасения души» мог хотя бы частично воплотиться в среднеперсидском трактате «Меной-и-Храт»¹⁸.

3. XIII-й наск Авесты Спенд Наск, содержащий сведения о добродетельных поступках и детстве Заратуштры дошёл в подробном среднеперсидском изложении Денкарда. Из последнего мы также знаем краткое содержание всех насков Авесты¹⁹.

4. XVII-й наск Авесты Хуспарум Наск, содержащий сведения о ритуале, обязанностях жрецов, дошёл частично на авестийском в виде двух глав из десяти: «Эхрпатастан» и «Нирангастан». Сейчас они изданы²⁰.

5. XX-й наск Авесты Хадохт Наск, повествующий о судьбе души после смерти, дошёл до нас в виде небольших фрагментов.

9. Авестийский алфавит

На сегодняшний день учёные достигли согласия в том, что авестийский язык, скорее всего, является древнейшим восточноиранским языком (по крайней мере, младоавестийский язык), а некоторые формы его диалекта, на котором записаны Гаты Заратуштры (так называемый староавестийский язык с определённым мидийским, т.е. западноиранским влиянием), могут быть архаичней аналогичных форм ведийского языка.

В области грамматики на сегодняшний момент наиболее свежими и глубокими по содержанию являются разработки Жана Келленза на французском²¹, Бикса — на английском языке²². Не утратила своей актуальности и грамматика Ганса Райхельта на немецком языке²³.

Авестийский алфавит²⁴, разработанный зороастрийским жрецом на основе среднеперсидского алфавита, включает 48 букв, их 4 рукописные разновидности и 3 лигатуры.

𐬀 a	𐬁 ā	𐬂 e	𐬃 ē	𐬄 ə	𐬅 ə́	𐬆 o	𐬇 ō
𐬈 ā ²⁵	𐬉 a ²⁶	𐬊 a ²⁷	𐬋 i	𐬌 ī	𐬍 u	𐬎 ū	
𐬏 k	𐬐 g	𐬑 x	𐬒 γ	𐬓 č	𐬔 j	𐬕 t	𐬖 θ
𐬗 θ ²⁸	𐬘 d	𐬙 ð	𐬚 t̃	𐬛 p	𐬜 f	𐬝 b	𐬞 w
𐬟 n	𐬠 ŋ ²⁹	𐬡 ŋ ³⁰	𐬢 ŋ	𐬣 m	𐬤 y ³¹	𐬥 y ³²	𐬦 y
𐬧 v ³³	𐬨 v	𐬩 r	𐬪 r ³⁴	𐬫 s	𐬬 z	𐬭 š ³⁵	𐬮 š
𐬯 š ³⁶	𐬰 z	𐬱 h	𐬲 h ³⁷	𐬳 x	𐬴 št	𐬵 šč	𐬶 ša

Необходимо заметить, что существуют ещё семь достаточно редкоступотребимых букв, представляющих собой лишь неуловимые ныне фонетические варианты³⁸.

Обычно лингвистами в авестийском вокализме выделяются 14 монофтонгов и 6 дифтонгов. На рисунке 1 малыми буквами обозначено положение монофтонгов. Дифтонги как динамические образования обозначены стрелками, которые подписаны большими буквами. Стрелки начинаются примерно там, где артикулируется первый гласный, и показывают направление артикуляции ко второму гласному.

Как известно, авестийский язык передавался из поколения в поколение как язык богослужения (литургии) и только как таковой. Если латынь, старославянский и арабский помимо литургической имели и другие функции, то с авестийским языком мы имеем случай узкой специализации.

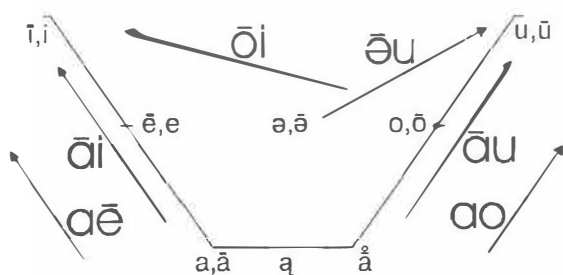


Рис. 1. Авестийский вокализм

Во время богослужения на латыни в католической церкви и на церковнославянском в православной церкви священные тексты произносятся нараспев. Пение Корана, например, передаётся без всяких нот из поколения в поколение почти 14 веков. Есть все основания полагать, что именно в пении и передавалась Авеста. Сейчас в распоряжении учёных имеются записи пения Авесты как индийской (гуджаратской), так и иранской (йездско-керманской) школы. Они различаются стилистикой исполнения и субстратом. Но, в принципе, это весьма схожие виды монотонного пения.

Традиция передачи пения Авесты среди зороастрийцев не прерывалась. Авестийская певческая традиция восходит к глубокой древности: если не к Мидийским временам (VIII—VI вв. до н.э.), то, более вероятно, к Сасанидским (III—VII вв. н.э.). Ибо после распада Сасанидской империи единая официальная цепь передачи Авесты расщепилась на две: ту, которая в более тяжёлых условиях поддерживалась на территории Ирана и Азербайджана, и ту, которая в более спокойной обстановке существовала в Индии (Гуджарат). Обе традиции дожили до наших дней.

Пение Авесты объясняет очень многие «странности» авестийской фонетики:

а) Есть ряд долгих и кратких гласных, но долготы/краткость не играет смысловозначительной роли. Такие различия обычно носителями языка не осознаются и на письме не отмечаются. А в Авесте отмечаются. Долгие гласные стоят там, где их надо тянуть согласно мелодике. В основном такие позиции оказываются в конце слов, синтагм и фраз.

б) Обнаруживаются «ненормальные» дифтонги /aě, ao/. Нисходящий элемент должен находиться в одной из вершин треугольника i-a-u (см. рис. 1). На гласных среднего ряда и/или среднего подъёма в живых языках дифтонг заканчиваться не может (по крайней мере, подобные примеры нам не известны). А в вокальном языке может (см. ниже).

в) Нисходящий элемент дифтонга в нормальном языке не может быть выражен долгим гласным как у дифтонга /aě/. А в вокальном языке — может, и звучать такое сочетание будет красиво.

г) При наличии дифтонга /ai/ не должно быть дифтонга /ae/, а при функционировании дифтонга /au/ не должно быть /ao/, т.е. не должно быть дифтонгов, различающихся исключительно нисходящим элементом. В спонтанной речи, когда говорящий не имеет времени довести артикуляцию до конца, они не будут различаться на слух. В вокальной речи такая возможность есть, а наличие открытых гласных только приветствуется⁴⁰. Открытые гласные легче тянуть.

Для насыщения оратории открытыми гласными можно пойти двумя путями: либо подбирать тексты и мелодию так, чтобы широкий гласный оказывался в той позиции, где его будут тянуть. Вспомним известные строки из Корана: Bi-smilla-a-ahī rahma-a-anīr-rahi-i-im... Либо видоизменять гласный так, чтобы он стал широким. Так, судя по

всему, и поступали парсы. Близко к этому, но более тонко выглядит обращение с гласными в современном оперном искусстве. Путем тренировки певцы учатся воспроизводить все гласные более открыто, но с контрастной формантной структурой. Так что /i/ и /u/ в их пении сохраняется, но формантная структура этих гласных сильно отличается от обыденных /i/ и /u/ прежде всего за счёт появления ВПФ (высокой певческой форманты около 3000 Гц).

Согласно аргументации В.Б.Иванова, с помощью авестийского алфавита было зафиксировано вокальное состояние Авесты. Многие элементы этой системы письма играли не только и не столько лингвистическую роль, сколько помогали исполнителям сохранить манеру исполнения священных гимнов. Поэтому с уверенностью можно говорить только о двух авестийских дифтонгах: /ai/ и /au/, которые отмечались и в близкородственном древнеперсидском языке. Остальные дифтонги — это их певческие вариации, которые, вероятно, не несли лингвистической нагрузки.

Б. ТРАНСФОРМАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОМ ПЕРЕВОДЕ

Как указывалось выше, Авеста дошла до нас на собственно авестийском (оригинал) и на языках экзегетического перевода: среднеперсидском (пехлеви) и санскрите. Эти три языка выступают как параллельная троица взаимно-непереводимых, но, однако, связанных блоком перевода языков. Такой механизм, по Лотману, является минимальной ячейкой генерирования новых сообщений. Он же — минимальная единица такого семиотического объекта, как культура⁴¹. В этом случае возникает не точный перевод, а приближительная и обусловленная определенным общим для обеих систем культурно-психологическим и семиотическим контекстом эквивалентность. Подобный незакономерный и неточный, однако в определенном концептуальном отношении эквивалентный перевод составляет один из существенных элементов всякого творческого мышления. Именно эти «незакономерные» сближения дают толчки для возникновения новых смысловых связей и принципиально новых текстов. Типологически подобная цепочка экзегетических переводов

прослеживается на месопотамском материале (Эпос о Нинурте «Lugal-ud-melambi», некоторые части эпоса о Гильгамеше, многочисленные литургические тексты на шумерском и аккадском). Классическим примером экзегетического перевода является Библия с ее древнееврейским и арамейскими оригиналами, греческим (Септуагинта), латинским (Вульгата) и церковнославянским переводами.

Согласно А.К. Байбуруну, в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации. О такой системе можно говорить лишь в широком распространении письменности. В «устной» культуре в информационных целях максимально использовались, если так можно выразиться, подручные средства. Природному и культурному окружению человека (элементам ландшафта, утвари, частям жилища, пище, одежде и т. п.) придавался знаковый характер. Все эти семиотические средства вкупе с языковыми текстами, мифами, терминами родства, музыкой и другими явлениями культуры обладали единым и общим полем значений, в качестве которого выступала целостная картина мира. Т.е. все эти системы объединялись во всеобъемлющую знаковую систему таким образом, что элемент конкретной знаковой системы мог иметь своим значением план выражения другой системы, и т. д. С помощью такой организации достигался эффект взаимовыводимости значений и сквозной метафоричности. Вместе с тем эта избыточность (множественность выражений при едином плане содержания) обеспечивала необходимый уровень помехоустойчивости: утрата каких-либо элементов не могла привести к забвению смысла, так как эти элементы дублировались другими и поэтому легко могли быть восстановлены. Но даже в условиях такого хранения значений можно предполагать, что «стирание» смысла все-таки неизбежно происходило, хотя бы на периферии картины мира. С учетом этого процесса общество выделяло ядерные фрагменты памяти (наиболее ценный, с точки зрения этого общества, опыт) и осуществляло особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала⁴².

Ниже(стр. 57) мы попытаемся привести пример экзегетического перевода Авесты на материале змееборческого фрагмента Yasna 9.11 A-M⁴³:

A	•հայոյս •հաւս •չախք •չիւս	yō janaṭ az'īm srvařem
B	•հիւն-իի •հիւն-իւսս •հոս	yim aspo.gareṃ nere.gareṃ
C	•հռնմհ •հռճառսսսսս •հոս	yim viš'avantem zairitem
D	•չաքիւս •սսս •նմս •հոս	yim upairi viš' araodāt
E	••հռնմհ •մհիւ-իւսսսսսսս	ārštyō.bareza zairitem
F	•իւսսսսսսսս •նմս •հոս	yim upairi kərasāspō
G	•սսսսսսս •հոսսսս •սսսսսսս	ayanha pitūm pacata
H	••հիւսսսս •հիւսսսսսսսս •ս	ā rapiθwinem zrvānem
J	••սսսսսսս •իւսսսս •իւս •սսսսսսսսս	tafsatca hō mairyō x'isatca
I	•չսսսսսսս •իւսսսսսս •սսսսս	fraš' ayanhō frasparat
K	••չսսսսսսս •հիւս •հռճառսսսսսսսս	yaeš'yanṭim āpəm parānhāt
L	•չսսսսսսս •իւսսսսսս •սսսսսսս	paraš' tarštō apatacat
M	•իւսսսսսսսս •սսսսս-սսսսսս	naiře.manā kərasāspō

*Авестийский текст (Y. 9.11) в транслитерации
с русским переводом⁴⁴.*

A	yō janaṭ az'īm srvařem	(Кэрсаспа,) который убил Змея Сэрвару
B	yim aspo.gareṃ nere.gareṃ	Пожиравшего ⁴⁵ коней, пожиравшего людей,
C	yim viš'avantem zairitem	Того, который ядовитый, желтоватый,
D	yim upairi viš' araobaṭ ⁴⁶	На котором ядовитый вех (?) вырос

E	ârštyô.bareza zairitem	Высотой с копье ⁴⁷ , желтом.
F	yim upairi keresaspo	На котором ⁴⁸ Кэрсаспа
G	ayaĥha pitûm pacata	Варил в железном котле ⁴⁹
		пищу ⁵⁰ ,
H	â rapidwinem zrvânem	В полуденное время.
J	tafsatca hō mairyō xvisatca	И разогрелся этот мерзавец
		и вспотел;
I	fraš ayaĥhō frasparat	В сторону котла он подался,
K	yaeš yantim âpem parâĥhât	Выплеснул закипающую воду.
L	paraš tarštō apatacat	Вздрогнув, отпрянул в сторону
M	naire.manâ keresâspō	Мужественный Кэрсаспа.

Иозефсон принимает интерпретацию глагола *frasparat* (строка 1) как производного от корня *srag-* 'трясти, встряхивать, сбивать'⁵¹, предложенную Хинце⁵² contra Бартоломе 'hurry forth' [Bartholomae 1904: 1613]. Он переводится родственным пехлевийским *spurdan* 'tread (топтать, наступать, давить), trample (топтать)' (ср. 'trample (to death)', новоперс. *sipurdan* (*sipar-*) Nyberg 1974: 179). Келленз переводит: 'Негодий нагрелся и стал потеть, он стряхнул кастрюлю и опрокинул кипящую воду: Мужественный К. отбежал в сторону'⁵³.

*Пехлевийский текст (Y. 9.11) в графике с транслитерацией*⁵⁴

A	MNW-š zlt' 'c' slwbl	အမူအရာမရှိဘဲ
B	Y 'sp' 'wp'l Y GBRA 'wp'l	သေချာသော သေချာသော စကား
C	Y wš'wmnd Y zlt'	အမှန်တရား
D	MNW-š MDM wš l'nyny YKOYMWN-yt	အမှန်တရား အမှန်တရား
E	'sp b'l' ZK Y zlt' <...>	အမှန်တရား
F	MNW PWN OLH MDM kls'sp'	အမှန်တရား အမှန်တရား
G	'-š PWN ZK 'synyn' dyk' pyt' pwht'	အမှန်တရား အမှန်တရား
H	ZK OD 'w' lpyspyn' zm'n	အမှန်တရား
J	tp't ml <...> hwyst' <...>	အမှန်တရား
I	AP-š pr'c ZK Y 'synyn' dyk' pr'c spwl'n't	အမှန်တရား အမှန်တရား
K	ZK Y 'y'lynytk' MYA BRA SGYTWN-t'	အမှန်တရား အမှန်တရား
L	plwn' PWN tls BRA tcyt'	အမှန်တရား
M	mltmyšn'n' kls'sp <...>	အမှန်တရား

*Пехлевийский перевод в транскрипции (Y. 9. 11)
с его русским переводом⁵⁵*

A	kē-š zad az ī srūwar	(К'эрсаспа,) который убил Змея Сэрвару
B	ī asp-ōbār ī mard-ōbār	Пожиравшего коней, пожиравшего людей,
C	ī wišōmand ī zard	Того, который ядовитый, желтый,
D	kē-š abar wiš rānēnīd ēstēd	На котором вех (или яд?) выброшен
E	asp bālā ān ī zard <...>	Высотой с лошадь, желтом.
F	kē pad ōy abar kersāsp	На котором Кэрсаспа
G	ā-š pad ān āhanēn dēg pid poxt	Варил в железном котле пищу,
H	ān tā ō rapihwin zamān	В полуденное время.
J	taft mar <...> xwist <...>	И разогрелся этот мерзавец и вспотел;
I	u-š frāz ān ī āhanēn dēg frāz spurđ	Он погрел железный котёл
K	ān ī ayārdēnīdag āb bē raft	(И) кипящая вода вытекла прочь.
L	patōn pad tars be tazīd	Вздвогнув, отпрянул в сторону
M	mard-menišn kersāsp <...>	Мужественный Кэрсаспа.

*Санскритский текст в транслитерации (Y. 9. 11)
с русским переводом⁵⁶*

A	yo jaghāna ahiṃ srubaram	Который убил Змея Срубару
B	yaṃ āsvagilaṃ naraḡilaṃ //	Пожиравшего коней, пожиравшего людей,
C	yaṃ viṣamantaṃ lohitaṃ //	Того, который ядовитый, красноватый,
D	yatro pari viṣaṃ prāvahat //	На котором <i>виша</i> показались
E	muṣṭyaṅguṣṭatuṅgaṃ pātalaṃ //	Высотой с большой палцы руки блеанно-розовый.
F	yatro pari keresāspaḥ	На котором Кэрсаспа
G	lohakaṭāṇhe pākam papāca //	Варил в железном котле пищу,
H	ā rapithwinikālaṃ / ā madhyāhnaṣaṃdhyākālaṃ /	Во время Рапитвин /в полуденное время/.
J	taptaśca sa nṛṣaṃsaā cukuṣubhe kila dvipādo babhūva //	И разогрелся этот гад, взбушевался, ибо двуногим сделался;
I	prakṛṣṭaṃca lohakaṭāṇhe avākīrat	Проявленный же, он котёл стаянул,
K	malavaṇi apaḥ parājagāma //	Загрязнённую воду выпустил.
L	parataḥ trāsena apasasarpa	Вздвогнув, отпрянул в сторону
M	pauruṣamānasatvaṃ keresāspaḥ	Мужественный духом Кэрсаспа.
	asya pauruṣamānasatvaṃ* idaṃ babhūva yad asau caitanyaṃ sthāne dadhau	Его мужественность состояла в том, что он сохранил самообладание в данной ситуации.

Параллельный авестийский текст Замдат-Яшт [Yt. 19.40] добавляет важное двустишие между строками C и D, в результате чего информативность фрагмента с ядовитым растением резко возрастает.

По замечанию В.Я.Проппа, в русских сказках Змей никогда не пытается убить героя оружием или лапами, или зубами: он пытается вбить его в землю и этим его уничтожить⁵⁷. В русской сказке со змееборческим сюжетом «Иван Быкович» (№ 137 из собрания А.Н. Афанасьева) присутствуют некоторые подробности, которые требуют особого внимания. «Чудо-юдо стал одолевать его, по колено вогнал его в сырую землю». Во втором бою «забил по пояс в сырую землю». Имея же можно уничтожить, только срубив все его головы. Но головы эти имеют чудесное свойство: они вновь вырастают. «В третий раз размахнулся он ещё сильнее и срубил чуду-юду девять голов; чудо-юдо подхватил их, черкнул огненным пальцем – головы опять приросли, а Ивана Быковича вогнал он в сыру землю по самые плечи»⁵⁸. Только после того, как срублен огненный палец, герою удастся срубить все головы.

В авестийской традиции на драконе вырастает ядовитое растение – поросль, вероятно, русское Вех (*Cicuta virosa*, одно из имён которого по В. Далю – Гориголова): «На котором ядовитый вех (?) вырос На котором ядовитый вех (?) вырос Высотой с копъё, жёлтом. На котором ядовитый вех (?) вырос На хвосту, высотой с дерево» (Хом-Яшт [Y. 9.D-E] с восстановлением параллельного текста C1 – C2 по Замдат-Яшту [Yt. 19.40] на основании пехлевийского комментария к Хом-Яшту). Санскритский наиболее этимологически и семантически близкий аналог Аконит (*Aconitum* L.), также вырастающий высотой более 150 см., носит и другое имя, как нельзя подходящее для змееборческой парадигмы концептов: Борец.

Авестийский		Пехлеви	Санскрит
𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀	𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀	𐭮𐭥𐭥	वषिं
vīš	viš	wiš	vīṣaṃ
Вех ядовитый		(Вех) яд(овитый)	Яд, Аконит (?)

Авестийское выражение *высотой с копьё* пехлевийская версия переводит высотой с лошадь (asp bala). Санскритский перевод передаёт его как mustyangustatungam *Высотой с большой палец руки*.

Авестийский	Пехлеви	Санскрит
𐬀𐬚𐬭𐬀𐬚𐬭𐬀	سور	अङ्गुष्ठ
ārštyō-	asp	aṅgúṣṭa-
копьё	лошадь	палец

Концепт волшебного огненного пальца дракона из русской сказки, который обладает свойством оживлять отрубленные головы, появляется на уровне обыгрывания авестийского копия *arstuo* в переводной санскритской экзегетической традиции через композит *mustyangustatungam*, где *angust(h)a* — палец. Таким образом, речь идёт об известном жесте — поднятом вверх большом пальце при сжатых остальных, что обычно выражает высшую положительную оценку чего-либо.

В настоящее время наука только намечает возможные пути понимания функционирования текстопорождения внутри сакральной традиции, вычисляя алгоритмы экзегетического перевода и реконструируя ядерные фрагменты памяти. К счастью для Авесты, джонсы отечественного востоковедения постепенно уступают место более прагматичным учёным, чей разум уже сложно оскорбить наличием «такой околесицы», как зороастрийская экзегеза с ее биполярностью символов.

- 1 Altheim F. Zarathustra // Die Neue Rundschau, LXIII, 1952. SS.165-190
- 2 Messina G. I. Magi a Betlemme e una predicazione di Zoroastro. Roma, 1993.; Monneret de Villard U. Le leggende orientali sui magi evangelici. Vaticano, 1952
- 3 Gottheil R.-J. H. References to Zoroaster in Syriac and Arabic literature // Classical studies in honour of H. Drisler. N.Y., 1894. pp. 24-51.
- 4 Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. М.: Наука.1972. С. 87
- 5 Zend-Avesta (ed. J. F. Klenker). Bd. I-III. Lpz. Riga, 1776/77. 168, 386 und 368 S.
- 6 Klenker J. F. Anhang zum Zend-Avesta, 2 vol., 1781.
- 7 Spiegel F. (Herausgeber). Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Im Grundtexte sammt der Huzvâresh-Übersetzung. Bd. I: Vendidad. Wien, 1853. Bd. II: Vispered und Yaçna. Wien, 1858. p. 24+296+249.
- 8 Санскриту отдавалось предпочтение в среде парсов в кон. XI — нач. XII в., поскольку языком общины стал гуджарати; отношение индийцев было благосклонным, и парсы не испытывали к санскриту отвращения, как иранские зороастрийцы к арабскому. Spiegel F. Nerosengh's Sanskrit-Übersetzung des Yaçna. Pz., 1861. Датировка санскритского перевода по работе: Geldner K. Die altpersische Literatur // Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. VII. Die orientalischen Literaturen. Berlin — Lpz, 1906 [SS. 214-234], S. 233.
- 9 Spiegel F. Avesta. Die heiligen Schriften der Parsen. Bd. I-III. Leipzig, 1852-1863. p. 195+222+274.
- 10 Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. p. 2000 + XXXII, цитируемый обычно Air.Wb.
- 11 Следует отметить, что на рубеже веков учёный-парс Канга также опубликовал в Бомбее свой авестийско-англо-гуджаратский словарь, ныне ставший более доступным благодаря интернету: Kanga K. A Complete Dictionary of the Avesta Language, Bombay, 1900
- 12 Wolff F. Avesta. Die heilige Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch. Strassburg, 1910
- 13 Такое членение принято Гельднером в его критическом издании текста Авесты: Geldner K. F. Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. I: Yasna. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1886. Bd. II: Vispered und Khorde Avesta. 1889. Bd. III: Vendidad. 1895.
- 14 Наиболее известная в Европе краткая индийская версия издана Justi F. Der Bundehehsh, zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen. Leipzig, 1868. Полный русский перевод: Зороастрийские тексты. Суждение Духа Разума. Бундахишн и другие тексты/ Перевод, исследование, комментарий О.М. Чунаковой // Памятники Письменности Востока CXIV. М.: Восточная литература.1997
- 15 Avestamadaesa. A Zoroastrian liturgy. Edited by K.M. Jamaspasa. Wien, Otto Harrassowitz, 1982
- 16 Поместя в виду длинная иранская версия под названием «Большой Бундахишн»: 1) Манускрипт TD1: Anklesaria Peshotan K.D. The Bondahehsh being a Facsimile Edition of the Manuscript TD1. Tehran, 1970. 2) Манускрипт TD2: Anklesaria B.T.D. The Būndahishn being a facsimile of TD manuscript No.2...with an introduction by Behramgore Tahmuras Anklesaria. Bombay, 1908. 3) Транслитерация: Bailey H.W. Bundahishn. Transliteration and notes (Thesis). 1933. 4) Перевод на английский язык: Anklesaria B.T. Zand Akashih. Bundahishn or Greater Bundahishn. Bombay, 1956
- 17 Widengren G. Zervanitische Texte aus dem «Avesta» in der Pahlavi-Überlieferung eine Untersuchung zu Zatspram und Bundahishn.// Festschrift für W.Eilers. Ein Dokument der inter-

- nationalen Forschung zum 27. September 1966. Wiesbaden, 1967. SS.278-287. Святополк-Четвертынский И. А. Некоторые проблемы интерпретации среднеперсидских текстов. // Василию Ивановичу Абаеву 100 лет: Сб. ст. по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. М.: Институт Языкознания РАН. 2001. С.193-203
- 18 1) Манускрипт K43: Andreas F. C. The Book of the Mainyo-i-khard. Kiel, 1882. 2) Манускрипт N: West E. W. The Book of the Mainyo-i-khard. The Pazand and Sanskrit Texts. Stuttgart and London, 1871. 3) Манускрипт S: Sanjana Darab Dastur Peshotan. The Dina i Mainu i Khrad or The Religious Decisions of the Spirit of Wisdom. Bombay, 1895. 4) Критическое издание: Anklesaria B.T.D. Dinak-u Mainyo-i Khrad. Pahlavi, Pazand and Sanskrit texts. Bombay, 1913 (книга была набрана в типографии, корректура текстов с критическим аппаратом была разослана учёным, но так и не вышла в свет).
- 19 Tavadia J. C. Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Lpz., 1956
- 20 Erbadistan ud Nirangistan. Facsimile edition of the manuscript TD // Harvard Iranian series, 3. Cambridge, Mass. and London, 1980
- 21 Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta // Beitrage zur Iranistik, Bd. 7. Wiesbaden 1974; Kellens J. Le Verbe Avestique. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984
- 22 Beekes, R. S. P. A Grammar of Gatha-Avestan. Leiden, E. J. Brill, 1988. xxii, 242 pp.
- 23 Reichelt H. Awestisches Elementarbuch. // Indogermanische Bibliothek, Reihe I: Grammatiken, 5. Heidelberg, 1909. 516 S.
- 24 Настоящая транскрипция авестийского алфавита максимально приближена к научной, насколько это позволяют возможности универсального шрифта Arial Unicode. Применяемый здесь авестийский шрифт максимально учитывает особенности рукописного написания.
- 25 Фонетически соответствует английскому *aw* в слове *saw*. [Reichelt 1909: 29].
- 26 Фонетически соответствует французскому назализованному а [â] в слове *enfant*. [Reichelt 1909: 29].
- 27 Рукописный вариант предыдущей буквы.
- 28 Рукописный вариант предыдущей буквы.
- 29 Гортанный назализованный звук. [Reichelt 1909: 29].
- 30 Возможно, смягченный (палатализированный) гортанный назализованный звук. [Reichelt 1909: 29].
- 31 Употребляется в начале слова.
- 32 Употребляется в иранских рукописях вместо *Y*. В индийских рукописях употребимы обе буквы.
- 33 Употребляется в начале слова.
- 34 Рукописный вариант предыдущей буквы.
- 35 Употребляется в конце слова и перед тонкими согласными *k c t p*. [Reichelt 1909: 29].
- 36 Происходит от индоиранского **rt-*.
- 37 Фонетический вариант предыдущей буквы *h* перед *y* + ударный гласный.
- 38 Beekes 1988, 12-13.
- 39 Глава изложена по материалам выступления проф. В. Б. Иванова (каф. Иранской филологии ИСАА при МГУ) «Авестийские дифтонги: а были ли они?».
- 40 Морозов В.П. Биофизические основы вокальной речи. Л. 1977
- 41 Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров / Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб. 2000. С. 151

- 42 Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука.1993. С. 11
- 43 Нумерация по изданию: Geldner 1877: 124-126. В круглых скобках нумерация по Spiegel 1858.
- 44 Впервые опубликован: Святополк-Четвертынский И.А. Змееборческие концепты в Авесте, среднеперсидских текстах, Шахнаме, Риг-Веде, в хеттском мифе об Иллуянке, в древнегреческой традиции и шумерском мифе Lugal ud Me-Lam-bi. Реконструкция индоевропейской змееборческой модели // Россия и Гнозис [Восьмой ежегодной] конференции. Москва. ВГБИЛ. 22-23 апреля 2002 года. М.: Рудомино. 2003. С.41-62.
- 45 √3gar- 'schlucken (глотать; проглатывать; поглощать, пожирать)' Этимология: ваханск. nez-yaram 'voro (пожирать)', н.-перс. galu, golu 'горло'; вед. girati, gilati 'vorat' [Bartholomae 1904: 511,513] (cl. 6 p. girati, gilati) 'to swallow, devour, eat', лит. gerru 'to (drink)'; лат. glu-tio, gula; ц.-слав. gr-lo; рус. жрать, гор-ло, глотать [Monier Monier-Williams. Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899.].
- 46 Ср. рукописные варианты: 1) K4: visa. raobat;2) Mf2% visiraobat; 3) J6: -iraobat; 4) J5: visi raodat; 5) J3.7, H1, R11, O1, C1: -raobat; 7) K5, Pt4: -raorat; 9) Mf1% -raorat (второе г на подчиненном месте); 10) L13: -raorata; 11) B2: avis. rudat [Geldner 1886: 41-42].
- 47 arstuo.bareza- Adj. 'von Klafferhohe' (Hohe, Lange eines Speers) [Bartholomae 1904:338]. В нормализованной транскрипции Соколова: ARSTYA-BARZAN- п. 'высотой с копье' Соколов С.Н. Язык Авесты (учебное пособие). Л., издательство ЛГУ, 1964. С. 228. *arstya- п. 'Hohe eines Speers' sva. 'Klaffer (маховая сажень)' к младоавест. и др.-перс. arstay- f. 'Speer' Этимология: 'a spear, lance, sword' [Reichelt 1909: 428; Monier-Williams 1899], н.-перс. xist булава, палица; копье, дротик, арм. (заимствование) arsteay-[Bartholomae 1904: 205].
- 48 В нормализованной транскрипции Соколова: YAM UPARI, "где YA- уже не изафет, а полнозначное Pron. Rel. с послелогом", [Соколов 1964:130].
- 49 Букв. 'в жестянке' ayah- п. 'Metall (Eisen)' [Bartholomae 1904: 159]. 'Metall'. Spez. zum Kochen 'Kessel' Y.9:11; vom (gluhenden) Metallstorm beim letzten Gericht Y.30:7. Этимология: вед. ayas n. 'iron, metal' [Monier-Williams 1899], лат. aes [Reichelt 1909:421].
- 50 pitav- m. '(Fleish-)Speise'. Этимология: вед. pitav- m., лит. petus 'Mittagsessen', ц.-слав. pitati [Reichelt 1909: 460].
- 51 'shake, jolt, knock', Josephson, Judith. The Pahlavi translation technique as illustrated by Hom Yast // Studia Iranica Upsaliensia 2. Uppsala, 1997. P. 52, note 25.
- 52 Hintze,Almut. Der Zamyad-Yast. Edition, Ubersetzung, Kommentar // Beitrage zur Iranistik, Bd. 15. Weisbaden, 1994.P.218.
- 53 'Le vaurien s'echauffa et se mit a suer, il secoua la casserole et il eut renverse l'eau bouillante: K. a l'esprit viril s'enfuit a l'ecart' Kellens 1984: 423
- 54 Текст в графике пехлеви приводится по изданию Spiegel 1858: 72.
- 55 На русский язык переводится впервые.
- 56 На европейские языки переводится впервые.
- 57 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л.: ЛГУ.1986. С. 303
- 58 Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3-х т. N.I.M.: Наука. 1985. С. 229

КАББАЛА И АЛХИМИЯ: К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ДВУХ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

1. Евреи в истории алхимии

Говоря о возможных связях между каббалой и алхимией, необходимо принять во внимание целый комплекс вопросов, связанных с участием евреев, в том числе каббалистов, в истории алхимии, а также с распространением каббалистических идей в XV–XVIII вв. в нееврейской среде.

Во-первых, известно немало евреев, сыгравших в истории алхимии значительную роль. Так, древнейшим и наиболее почитаемым алхимиком эпохи эллинизма была Мария Еврейка, с которой связано немало легенд. Кроме того, многих ранних алхимиков современники и последующие поколения считали евреями. Христиане полагали, что евреям свойственно занятие алхимией, поскольку верили в алхимическое и магическое действие еврейских имен ангелов и демонов, букв еврейского алфавита и т.д. Евреям приписано авторство многих алхимических псевдоэпиграфов.

Вместе с тем, целый ряд евреев действительно занимался алхимией. Написанные ими алхимические сочинения не окрашены ничем специфически еврейским; терминология и идеи в них практически полностью заимствованы из арабской и латинской алхимической традиции¹.

Кроме того, известно, что некоторые евреи-каббалисты интересовались алхимией, затрагивали в своих книгах алхимические темы и даже, возможно, пытались заниматься этим искусством на практике. Наличие сочинений, авторы которых творчески сочетали в своем учении элементы каббалы и алхимии в форме некоторого синтеза, позволяет предположить существование традиции собственно каббалистической алхимии. Некоторые исследователи сомневаются в существовании подобного явления (Г. Шолем, М. Идель), другие допускают такую возможность (напр., Р. Патай, А. Шварц).

Положение осложняется и тем фактом, что, начиная с XVI в., многие нееврей-алхимики стали использовать в своих алхимических текстах каббалистическую терминологию, заимствовать из каббалы отдельные идеи и символы, и постепенно в европейском эзотеризме эти традиции практически отождествляются².

Начать краткий обзор участия евреев в истории алхимии мне хотелось бы цитатой из одной из наиболее авторитетных современных работ по истории еврейской мысли — «Истории средневековой еврейской философии» профессора Колетт Сират. Уважаемый исследователь неоднократно упоминает об алхимии в своем фундаментальном труде, и всегда — с явно выраженным недоумением:

Эта наука, которая так часто фигурирует в арабских и христианских текстах, почти не представлена в средневековых еврейских сочинениях... Удивительно почти полное отсутствие сугубо алхимических текстов в еврейской традиции — до периода Ренессанса, когда некоторые латинские и арабские алхимические труды начали переводиться на иврит. Была ли сфера естественных наук столь очевидно связана с магический практикой, что все предпочитали держаться от нее подальше? Или такая практика казалась слишком опасной, чтобы представители религиозного меньшинства, которые и так часто жили под угрозой, отваживались ею заниматься? Ни в одном еврейском тексте нет информации на эту тему...³

Однако при более глубоком изучении этой проблемы оказывается, что столь категорическая и пессимистичная оценка ситуации не соответствует действительности, хотя и легко понять ее происхождение: у нас не так уж и много аутентичных сведений о еврейском вкладе в алхимию (по сравнению с количеством мифов и легенд на эту тему), а большинство сохранившихся текстов действительно носят вторичный характер (это, в основном, компиляции и переводы или даже переводы с переводов).

Во многих источниках, как еврейских, так и нееврейских, занятия алхимией приписывались различным библейским персонажам. Намеки на эту науку отыскивали и в Библии, и в Талмуде: первым учителем алхимии считали Адама, занятия алхимией приписывали Бецаделю, Ною, Симу, Туваль Каину, Аврааму, Моисею, Иакову, Давиду, Соломону и большинству пророков⁴. Так, Моисею были приписаны трактаты “Diplosis” (написанное по-гречески сочинение о том, как удваивать вес золота) и «Химия Моисея» (работа по металлургии)⁵; возможно, их автором был известный александрийский алхимик Мо-

исей (о том, что он был евреем, свидетельствуют присутствующие в его текстах элементы иудаизма)⁶. К этой же группе текстов относятся знаменитая «Восьмая Книга Моисея», или «Ключ Моисея», сборник рецептов, в котором упоминаются Авраам, Исаак, Иаков, Иерусалимский Храм и т.п. (этот текст, содержащийся в Лейденском папирусе W (II–III вв. н.э.), стал основой для многочисленных магических «Ключиков» (“Claviculae”) средневековья)⁷. Особенно много алхимических текстов приписывалось царю Соломону. Однако исторически достоверные случаи участия евреев в алхимической работе относятся лишь к первым векам н.э.

Сведения о евреях-алхимиках эпохи эллинизма содержатся в сочинениях Псевдо-Демокрита, Зосимы Панополитанского и в Лейденском папирусе W. В частности, уже у Псевдо-Демокрита (I в. до н.э. — I в. н.э.) мы находим утверждение о том, что именно евреям было дано знание алхимии: «Одни евреи достигли знания ее практики и описали и объяснили эти вещи тайным языком» («О собрании философов»). Этот же автор впервые упоминает имена реальных евреев-алхимиков⁸. Однако основным источником сведений об эллинистической алхимии являются труды Зосимы Панополитанского (III — нач. IV в.), называвшего себя учеником крупнейшего алхимика того времени — Марии Еврейки⁹. У Зосимы мы также встречаем заявления о решающей роли евреев в алхимическом искусстве, причем существенным для него было и безусловное превосходство священного языка евреев над остальными языками. Зосима признает, что все знание об алхимии он почерпнул «из книг евреев». Он столь часто ссылается на еврейских авторов (прежде всего — на Марию Еврейку), что в средневековой арабской алхимии сам он приобрел устойчивое прозвище «Зосима Еврей»¹⁰. К эпохе эллинизма относится и традиция приписывать особую силу буквам еврейского алфавита, получившая впоследствии особое распространение в арабской алхимии второй половины I тысячелетия н.э.

Первым реальным, историческим алхимиком западного мира была уже упоминавшаяся выше Мария Еврейка (Maria Hebraea), жившая в Египте в конце II — начале III в. н.э.¹¹. Мария стала, вероятно, главным теоретиком алхимии того времени, давшим алхимическую интерпретацию учению об универсальной всепроникающей субстанции и ее превращениях. Кроме того, ей были разработаны многие

технические процедуры алхимического процесса и изобретены инструменты, для него необходимые (в частности, используемая для медленного нагревания «ванночка Марии», “*Balneum Mariae*”). Книги Марии были одними из наиболее ценимых и в арабской, и в христианской алхимии средневековья. О ней слагались многочисленные легенды, однако есть и исторические подтверждения ее существования. Отдельно ставится вопрос о ее еврейской происхождении. По мнению Р. Патая, тексты Марии (сохранившихся в латинских и арабских переводах) обнаруживают черты, характерные для еврейской литературы того времени (в частности, параллели с мицрашами)¹².

В Средние века известны евреи-алхимики, писавшие по-арабски и приписывавшие свои сочинения арабским авторам; многие арабские трактаты переводились на иврит и наоборот. Так, один из наиболее известных алхимических текстов того времени — «Книга тайн Искусства» (или «Книга тайн алхимии», “*Liber Secretorum Artis*”) — приписывался Халиду ибн Язиду (сыну халифа Халида I, жившему во вт. пол. VII в.). В действительности это сочинение было изначально написано на иврите, затем переведено на арабский, с арабского — на латынь, и именно в латинской версии дошло до нас¹³. С другой стороны, алхимик Саид Абуфалах из Сиракуз (Абу Аффальх аль-Саракусти, XI в.), сочинения которого сохранились лишь в ивритском переводе («Сэфер эм ha-мелех» и «Сэфер ha-тамар») процитировались в более поздних еврейских книгах, был арабом¹⁴. Продолжаются споры о том, был ли евреем один из самых уважаемых средневековых алхимиков — Артефий (XII в.)¹⁵. По крайней мере один алхимический трактат приписывается Маймониду (1135/38—1204)¹⁶. Так или иначе, но подавляющее большинство сохранившихся средневековых алхимических текстов на иврите являются переводами с арабского и латыни (реже — с греческого языка). Примером может служить описанный М. Гастером обширный рукописный сборник алхимических текстов (он называет его “*Bibliotheca alchemica heblica*”), составленный в конце XVII в., но содержащий переводы на иврит классических средневековых арабских и латинских трактатов¹⁷.

Автором некоторых из алхимических сочинений, приписанных знаменитому испанскому теологу и мистiku Раймонду Луллию (Раймонд Льюль; 1232—1316), был в действительности марран-алхимик Раймонд (Рамон) де Таррега (XIV в.), еретик и философ¹⁸. (Стоит от-

метить, что впоследствии, в XVI–XVII вв. алхимические псевдолулианские трактаты переводились на иврит, что еще больше запутало ситуацию с алхимическим наследием doctor'a illuminatissimus'a¹⁹.) В XIII в. врач Яков бен Абба Мари Анатоли, лейб-медик императора Фридриха II Гогенштауфена, был практикующим алхимиком и имел тесные контакты с алхимиками-христианами²⁰. Обширными познаниями в алхимии обладал известный философ и полемист Шимон б. Цемах Дуран (1361–1444), автор трактата «Маген Авот» («Щит отцов»). Серьезно интересовался алхимией и крупный итальянский философ и каббалист Йоханан Аллемано (1435 — ок. 1504), наставник Пико делла Мирандолы, сыгравший важную роль в развитии христианской каббалы²¹. Во многих руководствах по практической каббале упоминается «металлическое искусство» некоего р. Давида из Вены (XV в.), «извлеченное из еврейского языка».

У нас есть немало свидетельств (более или менее исторически достоверных) о евреях-наставниках, обучавших христиан алхимической науке. В частности, как сообщается, таковых учителей имели знаменитый адепт алхимии француз Николя Фламель (ок. 1330 – 1418) и учитель Парацельса, немец Соломон Трисмозин (XV в.)²². В своих путевых заметках Трисмозин сообщает, что в 1480 г. он встретил в Италии говорящего по-немецки еврея, который вместе с одним итальянцем занимался алхимическими опытами²³. Трисмозин хвастался, что свои знания он извлек из каббалистических сочинений, переведенных на арабский язык (по-видимому, он имел в виду сочинения по магии и алхимии)²⁴. В 1420 г. на службе ландграфа фон Лейхтенберга состоял еврей-алхимик Шломо Тойбляйн²⁵. Чрезвычайную популярность в XVI–XVIII вв. приобрели сочинения отца и сына Исаака и Иоанна Исаака Голландов (XV–XVI в.); традиционно их считают евреями, хотя ничего собственно еврейского в подписанных этими именами сочинениях не содержится²⁶.

В целом же стоит отметить, что традиционные евреи видели в алхимии лишь один из путей следования Торе и соблюдения заповедей. Собственно, и понимание ими алхимического символизма было подчинено этой задаче и несло в себе сильную этическую нагрузку. Так, уже в Талмуде и мидрашах Тора уподобляется эликсиру жизни (Вавилонский Талмуд, Шабат 88б, Йома 72б, Кидушин 30б; Ваикра Раба, 16:2, Шмот Раба, 12:4). Как отмечает Патай, «истинный элик-

опр жизни [для алхимика-еврея] — это праведность»²⁷. А вот как наставляет своего ученика некий Авраам Элеазар, которому приписывается известный трактат «Древнее химическое сочинение» («Uraltes Chymisches Werck», впервые опубликован в Эрфурте в 1735, датируется от XIV до XVIII в.), — по мнению Патая, «самая еврейская из существующих алхимических книг»²⁸: «Учись и начинай работать, чтобы бедные братья твои освободились от страха... Если ты не сможешь работать, умоляй Господа о том, чтобы Он дал тебе мудрость»²⁹.

2. Элементы алхимии в каббалистических текстах.

Интерес к алхимической тематике обнаруживается и в некоторых собственно каббалистических текстах, например, в наиболее известном каббалистическом сочинении — «Сэфер ha-зоһар» («Книга сияния», кон. XIII в.)³⁰. Автор (или авторы) этой книги обнаруживают знакомство с традиционным алхимическим представлением о связи между солнцем и золотом и серебром и луной. В частности, утверждается, что «С гор, на которых свет силы солнца, вся пыль земная на горах становится золотом... И потому во дни Соломона серебро ничего не стоило, ибо сила солнца обращается в пыли и превращает ее в золото...» (Зоһар, I:249б–250а). В Зоһаре отразилось характерное для алхимии учение о земных (теллурических) элементах (прахе или пыли), которые созревают под воздействием солнца и постепенно превращаются в золото, о четырех первоэлементах-йесодин (огонь, ветер (воздух), вода и пыль (земля)) и их качествах (жар, холод, сухость и влага), влияющих на процесс роста основных металлов (золото, серебро, медь и железо)³¹:

Сказал р. Шимон: Приди, взгляни: Четыре предвечных суть тайна веры, они отцы всех миров и тайна высшей священной Колесницы. Они суть четыре элемента (йесодин): огонь, ветер, вода и пыль. Они суть высшая тайна, и от них происходят золото и серебро, медь и железо, а ниже их все остальные металлы, подобные им. Приди, взгляни: огонь, ветер, вода и пыль — они предвечные, они корни высшего и нижнего, и все вещи наверху и внизу основаны на них... Север порождает золото, ибо со стороны силы огня производится золото, как написано: «С севера золото приходит» (Иов 27:22). Ибо огонь содержится в золоте, и золото производится, как написано: «И пыль золота в нем» (Иов 28:6). И такова тайна двух золотых херувимов. Вода содержится в пыли, и холод с влажностью производит серебро... (Зоһар, II, 23б–24а).

Все это (как и многое другое, что встречается в тексте Зоһара) – представления, типичные для средневековой алхимии: четыре элемента, четыре свойства, их воздействия и т.д. Однако, как отмечает Патай, можно выделить и некоторые особенности представления этих традиционных концепций в этом классическом тексте каббалы. Прежде всего, это постоянное подчеркивание разнообразных сложных процессов столкновения, взаимного влияния и гармонизации четырех элементов, а также их связи с четырьмя сторонами света. Кроме того, специфическим и нехарактерным для нееврейской алхимии является то, что Богу приписывается совершение таких актов, как смешивание этих элементов друг с другом, выделение их друг из друга и т.п.³². Вместе с тем, постоянно подчеркивается принципиальное единство всех разнородных сущностей — и даже элементов и стихий (что вообще характерно для еврейских алхимических текстов): «Приди, взгляни: огонь, ветер, вода и пыль... нет разделения между ними...» (Зоһар II, 246).

Весьма характерным для еврейской алхимии выглядит и перечисление в Зоһаре семи типов золота в описании облика царя Давида, «первого Мессии» (II:73a–b):

Увидел я в Книге Первого Адама, что сказано так: вид Первого Мессии [царя Давида] подобен Луне. Лицо его цвета золота зеленеющего; борода его цвета золота Офира; брови его цвета золота плева; ресницы вокруг глаз его цвета золота Парваима; волосы головы его цвета золота сагур (закрытого); грудь его около сердца его цвета золота муфаз; две руки его цвета золота Таршиша.

В целом же необходимо отметить, что хотя «тайна золота» и обсуждается в Зоһаре неоднократно, едва ли она имеет однозначно алхимическое значение. Лишь в некоторых случаях алхимическое происхождение того или иного описания выглядит несомненным, как, к примеру, в утверждении: «Медь происходит от золота, и т.д.» (Зоһар II:148a).

Предполагаемый автор или один из авторов Зоһара, испанский каббалист Моше бен Шем Тов де Леон (1240–1305) в трактате «Сэ-фер шекедь ха-кодеш» (1292) достаточно детально рассматривает некоторые алхимические темы (качества семи основных металлов, влияния планет на металлы и т.п.), из чего очевидно, что он был знаком с алхимической теорией³³. В частности, он уделяет значительное внимание «тайне золота»:

Золото — самый драгоценный из металлов, и о тайне этого вещества говорили³⁴:
В мире есть семь видов золота, и они отличаются друг от друга и превосходят [друг дру-
га] золото Офира, золото Парваима, золото муфаз, золото кованое (шахут), золото зе-
леное (или желтеющее, йеракрак), золото шева, золото сокрытое (сагур). Таковы
семь видов золота³⁵.

При объяснении им различных типов золота прослеживается од-
на и та же схема: данный тип соотносится с определенной «тайной»
Писания, в подтверждение чего приводится цитата из библейского
текста или Талмуда; при этом в золоте автор видит проявление силы
Божьего имени. К примеру, Моше де Леон пишет:

Знаюки естественной науки [алхимии?] [говорят, что] огонь порождает природу
золота. Поистине, они называют тайной: «С севера золото приходит» (Иов 37:22). Ибо
тайна четырех металлов — золота, серебра, меди и железа — [в том, что они] возникают
не иначе как из этих элементов. И если бы не эти три элемента, пыль не производила
бы появление всех вещей. Ибо золото возникает и тяготеет к тайне огня и к северной
стороне.... Серебро относится к тайне воды и южной стороны, ибо когда ветер и солн-
це соединяются друг с другом, это порождает белую природу, и такова тайна серебра.
Медь красная, и это производит природу обоих [золота и серебра], потому что знаюки
Делания [т.е. алхимии]... знают, что медь порождает, и они делают из нее природу золо-
та и серебра, и делают это при помощи искусства солнца и ветра. И в любом случае, по-
лучение золота, серебра и меди и причина их в великой истинной материи — это глубо-
кая тайна³⁶.

В этих текстах мы видим следы несомненного знакомства Моше
де Леона с рядом алхимических учений. Вместе с тем, необходимо от-
метить, что сам он не был алхимиком и затрагивал эту проблематику
лишь в качестве вспомогательной аргументации. К тому же, ничего
собственно каббалистического мы в его «алхимических» фрагментах
не находим, он нигде не связывает эти вполне традиционные для
средневековой натурфилософии идеи с собственно каббалистичес-
кими (скажем, с учением о сфирот).

В середине XIV в. раввин из Толедо Иуда бен Ашер (1270–1349)
в своих респонсах, говоря о переселении душ, сравнивал процесс
гипнуль (метемпсихоза) с постепенным очищением металлов в ал-
химии, протекающим в течение нескольких стадий³⁷. Хорошо знал
алхимию и литургический поэт Яков бен Хаим Фариссоль (XV в.),
в 17-летнем возрасте написавший под руководством своего учителя

р. Шломо бен Менахема (Маймона) комментарий к «Книге Кузари» Иехуды Галеви — «Бейт Яаков», в котором он, в частности, обсуждал алхимические проблемы³⁸.

Пожалуй, наиболее интересную попытку объединения каббалистических и алхимических идей предпринял известный каббалист и талмудист Йосеф бен Шломо Тайтацак из Салоник (1477/87—1535). Он был настолько увлечен алхимическими занятиями, что даже называл в своей «Книге Откровений» (написана в Испании ок. 1480 г.) алхимию «божественной наукой». В этом удивительном тексте от лица Самого Бога преподается полный курс «тайных наук», в том числе — алхимии. Удивительным было и то, что Тайтацак впервые, раньше христианских гуманистов Ренессанса, отождествил алхимию с мистической теологией. Он писал: «Вы тут же поймете всю тайну нижнего мира и тайну высшего и низшего [мистического и земного] Серебра и Золота, и если познаете вы эту великую науку, вы сразу же узнаете, легко и действительно, как в нижнем мире получать один из семи видов металлов. И это — наука алхимия, Божественная наука, как поймете вы в дальнейшем, если дойдете до нее [в этой книге]. И тот, кто не знает науку о высшем мире [т.е. каббалу], не может заниматься алхимией»³⁹.

Каббалистическим образом понимая и интерпретируя алхимическую теорию, он полагал, что «отборное золото» «истинной каббалы» соответствует сфере Бина (3-я сфера, «Понимание»), а процесс очищения золота непосредственно связан с тайной божественного мира: «Ибо тайна расплавления [или очищения истинного каббалистического металла] заключена в Тайне Божества»⁴⁰. Тайтацак подчеркивал, что «тайна высшего золота и серебра» совершенно отлична от «низших золота и серебра». Как отмечает Шолем, для Тайтацака «плавильный тигель алхимика, в котором очищаются металлы, — это всего лишь природная модель того тигля, в котором [каббалисты] достигают тайны божественного мира очищением священных имен»⁴¹.

Согласно Тайтацаку, истинная, каббалистическая алхимия имеет подобие в «царстве нечистоты» в алхимии, известной среди нееврейских ученых, и потому алхимикам-евреям с еще большим рвением надо выполнять свою миссию, опираясь на «чистую каббалу»⁴². Для «Откровений» Тайтацака характерны сильные апокалиптические, мессианские ожидания; именно в связи с грядущими событиями в его книге устами

Бога возмещается новое учение, в котором различные тайные науки объединяются с каббалой. Ибо «ты [внимающий этим “Откровениям”] будешь нуждаться в знании этой тайны в будущем, когда нужда станет столь велика, что никто не сможет прожить без него»⁴³. К сожалению, часть этого текста, в которой Тайтацак обещал подробно рассказать об алхимии, в сохранившейся рукописи отсутствует. Как отмечает Шолем, это был, по-видимому, первый случай детального каббалистического истолкования связей между каббалой и алхимией⁴⁴.

Особый интерес к алхимическим штудиям проявляли в XVI в. итальянские евреи. Как мы уже упоминали, алхимией интересовался один из самых оригинальных еврейских мыслителей эпохи Ренессанса, итальянский философ и каббалист Йоханан Аллемано, считавший алхимию одной из важнейших наук⁴⁵. Значительный раздел его комментария к Песни Песней «Хешек Шломо» («Желание Соломона») посвящен рассмотрению алхимических проблем, причем они интерпретируются в контексте каббалистического учения об особой силе букв еврейского алфавита. Как отмечает А. Кильхер, в основе такого подхода лежит двойное понимание ивритского глагола *лецареф*, означающего одновременно «очищать» и «комбинировать»⁴⁶. Авраам Порталеоне из Мантуи сочинил на латыни трактат «Три диалога о золоте» («De auro tres dialogi», Венеция, 1583), в котором выделяет три типа золота: обычное, химическое и божественное (о котором, по его мнению, учит каббала). Тогда же о связи между каббалой и алхимией писал известный философ и каббалист Авраам Ягель, впоследствии принявший христианство⁴⁸.

В XVI в. центром каббалы становится Эрец Исраэль, однако у нас есть не так уж много примеров интереса к алхимии в этой среде. В «Пардес римоним» (1548) Моше Кордоверо (1522–1570)⁴⁹ приводит описание алхимического процесса, при котором в кипящей воде образуются камнеподобные частицы и накипь; с помощью этого описания он хочет объяснить одно из мест в трактате «Сэфер йецира»⁵⁰. В появившемся, по всей вероятности, в Цфате трактате «Гале разая» (1552) содержатся выдержанные в алхимическом духе рассуждения о связях между металлами.

Серьезный интерес к алхимии проявил автор обширного комментария к Зоһару «Кетем паз» (1570) Шимон ибн Лаби, раввин из Триполитан. Комментируя «алхимические» фрагменты Зоһара, он наряду с каббалистическим использует специфический символический язык ал-

химиков. В частности, он утверждает, что не только алхимики, «но и каббалисты называют золото Солнцем и серебро Луной». Лунная символика серебра чужда еврейской алхимии, она отсутствует и в известном алхимико-каббалистическом трактате «Эш мецареф» («Огонь Плавильщика», кон. XVI — нач. XVII в.)⁵¹. Как отмечает Шо-лем, лишь несколько десятилетий спустя знаменитый каббалист Авраам Азулай (1570—1643) в своем комментарии к Зоһару «Ор ха-хама» использует введенную Лаби алхимическую символику, в т.ч. отождествление золота с Солнцем и серебра с Луной⁵².

Наиболее яркий пример каббалиста, заинтересованного в алхимии, являет Хаим Виталь (1542—1620), главный ученик Ицхака Лурии (1534—1572). Известно, что в молодости (предположительно в 1567—1569 гг. в Цфате) он два с половиной года изучал алхимию и занимался алхимической практикой. Лурия упрекал его за подобные занятия. Как пишет Виталь в своей автобиографической «Книге видений» («Сэфер ха-хизйонот»), однажды Лурия прочитал на его (Виталья) лбу написанные слова из Исх 31:4: «Работать по золоту, серебру и меди» — и сделал он это, «...дабы указать на мои грехи, на то, что я два с половиной года изучал не Тору, а алхимию»⁵³.

Так или иначе, после смерти учителя Виталь вернулся к алхимическим занятиям. Уже через несколько лет после его кончины он создает огромный труд по практической каббале, магии и алхимии — «Каббала маасит ве-алхимия»⁵⁴, — содержащий около полутора тысяч разнообразных медицинских, алхимических, магических и иных предписаний⁵⁵. В нем встречаются описания различных химических и медицинских препаратов, магических снадобий и квадратов для заклинаний, камеот и сгулот; особое внимание уделяется магии — подробно описаны техники некромантии (шейлат халом — вызывания умершего во сне), всевозможные заклинания такого рода т.д. 3-я часть этого собрания, посвященная собственно алхимическим проблемам, носит название «Химические практики, касающиеся семи металлов».

В тех местах, где Виталь приводит алхимические рецепты, он удивительно пунктуален: здесь нет никакой мистической ауры, он похож на ученого-экспериментатора, описывающего лишь то, что он видит своими глазами. Говоря о процессах трансмутации, рассказывает о превращении грубых металлов в драгоценные, разделяя все минералы

в соответствии с традиционной арабской схемой (на тела — металлы, душу — ртуть и духи — минералы, которые сжигаются и испаряются огнем, такие как реальгар (AsS), сера, соль, мышьяк и т.д.). Что касается самих процедур, Виталь проводит четкое различие между теми, о которых он слышал или читал, теми, которые он пробовал осуществить без успеха, и теми, которые закончились успешно (напр., изготовление тигля). В одной из глав он приводит около сотни рецептов, покрывающих, в сущности, все поле алхимического делания; здесь же содержится практически полный словарь алхимических терминов, которые использовались средневековыми и ренессансными авторами-алхимиками (в основном — испанских, арабских и персидских).

Существенным вкладом Виталья в еврейскую алхимию является то, что в число семи металлов он вводит ртуть — вместо латуни, как в более ранних текстах (в частности, в Зоһаре; по Зоһару ртуть не является металлом и относится к «духам», «пневме» — см. перечень металлов Меркавы в Зоһаре 2:423–424). Виталь соотносит семь металлов в такой последовательности — серебро, золото, медь, олово, свинец, ртуть, железо — с семью сфирот, от Хесед до Малхут. Ртуть отождествляется со сфирой Йесод, что весьма существенно, учитывая сексуальный символизм этой сфиры в каббале и этого металла — в алхимии⁵⁶.

Одним из важнейших отличий еврейской алхимии от алхимии не-еврейской было соотношение между золотом и серебром. Тогда как у арабов и христиан золото было наиболее чистым и возвышенным символом совершенства, в каббалистических интерпретациях алхимии оно располагалось ниже серебра на древе сфирот (мы еще остановимся ниже на этом отличии). Ситуация начинает меняться уже у Виталья, однако наиболее убежденно в защиту приоритета золота выступает пражский врач и каббалист Шабтай Шефтель Горовиц в своем трактате «Шефа таль» («Истечение росы», Напау, 1612). В одной из частей этого сочинения, автор которого пытался объединить учения двух наиболее влиятельных каббалистических школ Моше Кордоверо и Ицхака Лурии, достаточно подробно излагается каббалистическая теория алхимии. Автор привлекает для объяснения науки о превращении металлов каббалистическое учение о четырех мирах, каждый из которых содержит в себе структуры 10 сфирот. При этом золото соотносится с высшим из миров, миром эманации (Ацилут), а серебро — со следующим за ним миром Брия⁵⁷.

В XVIII в. занятия алхимией среди евреев относились к категории «практической каббалы» (каббала маасит); сохранился ряд сборников по практической каббале, содержащих алхимические рецепты⁵⁸. Известен также целый ряд адептов этой науки, например, Биньямин Йессе (1642—1730) из Гамбурга, о котором упоминает в одном из писем его ученик и наследник-христианин. Сохранились сведения об алхимических занятиях каббалиста, мага и криптосаббатиянца Хаима Шмуэля бен Рафаэля (1708/11 — 1782), знаменитого «доктора Фалька», «Баал Шема из Лондона». Любопытно, что во второй половине XVIII в. алхимией интересовались представители messiанских еретических течений. Так, сам основатель франкизма Яков Франк (1726—1791) занимался практической алхимией, оборудовал в своих резиденциях в Брюнне и Оффенбахе алхимические лаборатории и оставил соответствующие наставления в составленной его последователями «Книге Слов Господа». По сообщению Якова Эмдена, в молодости занимался алхимией и пытался получить из меди золото саббатиянец Вольф Эйбешюц⁵⁹, сын знаменитого р. Йонатана Эйбешюца (1690—1764), да и последний неоднократно свидетельствует о своей вере в алхимию в книге «Ярот дващ» (гл. 1). Племянник Франка Моше Добрушка (после крещения — Франц Томас Эдлер фон Шёнфельд) сыграл значимую роль в деятельности тайного «Ордена Азиатских Братьев» (1783—1790) и в разработке его алхимическо-каббалистического учения⁶⁰. Вместе с тем, как отмечает Шолем, алхимические элементы в учении этого Ордена, — вероятно, наиболее «еврейского» и «каббалистического» из известных тайных обществ XVIII в., — были заимствованы не из еврейских, а из розенкрейцерских источников⁶¹.

3. О сходствах и различиях между каббалой и алхимией

Говорить об алхимии, об алхимической практике и лежащей в ее основе особой картине мира непросто. Мир для алхимика, — тварный, проявленный мир, — есть результат раскрытия Божественного плана, лежащего в его основании. Согласно этому плану, в мире (а под миром мы имеем в виду всю сложную иерархию алхимического Космоса) царит закон всеобщего соответствия. В то же время, в реализации этого Плана возникли нарушения там, где тварь предпочла

свободе — своеволие. Мир пал, он болен и нуждается в исправлении и исцелении. Именно в исцелении природы видит свою миссию алхимик, которого можно назвать вовсе не предшественником современных химиков, но скорее универсальным врачом; совершая сложный процесс алхимической трансмутации, свое Великое Делание, он одновременно излечивает не только неблагородные, загрязненные металлы⁶², но и собственную душу. Цель алхимика — освобождение *anima mundi*, Души мира, заключенной в материи⁶³. Работа алхимика связана не с самой материей (или, точнее, не только с материей), но скорее с некими духами-субстанциями, в ней заключенными. Особое значение при этом имела астрология, учение об астральных силах, проводниках Божественного света, ибо истинное лекарство для алхимика находится на небесах, познаваемых им через свое собственное, внутреннее небо. И здесь основную роль играет уже не химический эксперимент, а молитва и созерцание.

По словам исследователя, «истинная алхимия начинается в самом человеке и лишь кончается в мире материальном... Алхимия есть химия изначально-живого. Ее взор обращен к первоначальным процессам происхождения миров. В этом смысле, алхимическая проблема сливается с проблемой космогонической...»⁶⁴.

Алхимическая теория основана на представлениях, чуждых идее принципиальной разнице между духом и материей. Алхимики полагали, что во всех материальных вещах присутствует «тонкое тело», или «тело духа», особая субстанция, благодаря которой становилась возможной алхимическая трансмутация. Для Парацельса материя обладала особым качеством *increatum*⁶⁵ и была, следовательно, сопочна Богу как Его субстанция. В целом же божественное присутствие в материальных вещах называется в алхимии самыми разными терминами: «Mercurius», «filius macrocosmi», «salvator», «elixir vitae», «lapis», и т.д.⁶⁶. Как отмечает А. Койре, «трансмутация есть не что иное как сокращение нормального природного процесса. По существу, всякая металлическая материя стремится стать золотом, ибо ее природный толкает ее в этом направлении. Металлы растут и стремятся к золоту, к своему совершенству, как и всякое существо стремится к своему собственному совершенству. Из металлов можно сделать золото, поскольку виртуально они ими уже являются. Они эволюционируют, так как еще им не стали. Металлы делают то же самое,

что и все существа во Вселенной... Вся жизнь представляет собой алхимический процесс... Не преобразуется ли грубое тело с помощью *magisterium* духа в духовное тело, а наша душа не проходит по тем же стадиям разжижения, сгущения и преображения, — как и материя, как и весь мир?»⁶⁷.

Сходную задачу видел перед собой и алхимик-каббалист, понимание которым Божественного плана Творения опиралось на каббалистическую онтологию, космогонию и сотериологию — на представление о лежащей в основе Бытия схеме или системе эманации Божественного света в форме десяти сфирот и о возвращении этого света к своему Источнику. Особенно близкой для каббалистов, изучавших алхимию, была центральная для этой традиции идея о том, что все многообразие физического мира — это лишь проявление единой, абсолютной сущности, их порождающей и формирующей. Эта идея лежала в основе алхимической теории, поскольку именно выявив и выделив эту первичную субстанцию, алхимик мог превращать одну из материальных форм в другую. Такое отношение к многообразным проявлениям материального мира было, безусловно, близко ко взглядам каббалистов, оно лежало в основе каббалистической комбинаторики (*хохмат ха-церуф*) воспринятой алхимиками XVI—XVII вв. В этой среде выражение *хохмат ха-церуф* понималось как синоним алхимии, поскольку, как мы уже отмечали выше, алхимики (как евреи, так и неевреи), испытавшие влияние каббалы, понимали этот термин в двух его значениях: и как «комбинирование», и как «очищение»⁶⁸.

Включению каббалистических элементов в алхимическое учение способствовало сходство не только метафизических принципов, но и символических систем. Так, к примеру, столь важная тема, как мистический брак между Богом-Царем и Царицей-Шхиной (Матронитой), имела прямую параллель в центральной для алхимии концепции «алхимического брака» («химической свадьбы») Короля и Королевы (солнца и луны, золота и серебра, духа и тела); при этом в обеих традициях женский партнер может выступать в браке (*кабб. зивуг, алх. conjunctio*) и как «невеста», и как «жена», и как «дочь», и как «сестра»⁶⁹. Можно предположить и сходство центрального для алхимии понятия Ребиса (от *res-bis*, «двойная вещь»), *homo totus*, универсального андрогинного существа (отождествляемого с фило-

софским камнем), с андрогинным же «первочеловеком» Адамом Калмоном в каббале (К.Г. Юнг усматривает в этих образах проявление глубинной андрогинной основы нашего психе)⁷⁰. Подобно тому, как в каббале мужское и женское начала считаются взаимодополнительными, в алхимии их соединение является постоянным лейтмотивом, ибо, как пишет Зосима Панополиитанский: «Объедини мужское и женское, и ты обрящешь то, что ищешь [т.е. философский камень]»⁷¹. Сексуальная символика каббалы и алхимии и их удивительное сходство — безусловно, тема отдельных исследований, однако можно предположить, что в значительной мере именно здесь кроется причина той близости, которую ощущали каббалисты и алхимики⁷². Каббалисты узнавали в алхимической теории идеи их собственной традиции, а алхимики открывали в каббале новое измерение, обогащавшее их учение детальнейшей разработкой темы происхождения и строения вселенной. Кроме того, каббала как бы «освящала» алхимию, объясняя алхимические процессы действием божественного света через систему сфирот и каналов-цинорот, а также обнаруживая источники принципов алхимии в библейском тексте.

Вместе с тем, нельзя не отметить существенных различий между каббалистическим и алхимическим учениями, различий, которыми, по мнению Шолема, объясняется маргинальное положение, занимаемое алхимией в каббалистической литературе. Прежде всего, эти различия связаны с неоднозначным соотношением в каббале двух важнейших металлов — золота и серебра. Тогда как для алхимической традиции первенство золота очевидно, в каббале золото часто располагалось на древе сфирот ниже серебра (они занимали соответственно 5-е и 4-е места). Обращая внимание на эту трудность, Шолем пишет, что «две эти области [т.е. алхимия и каббала] не согласуются друг с другом и лишь сравнительно поздно... между ними возникает связь. Ни в одной еврейской каббалистической книге или рукописи до 1500 г. я не обнаружил ни единого алхимического рецепта, который имел бы отношение к “великому Деланию”. Когда подобные рецепты встречаются в рукописях XIV или XV в., они никак не связаны с каббалой и происходят из нееврейского источника»⁷³. И действительно, об алхимии писали, например, такие известные авторы, как провансальский философ Калонимос

б. Калонимос (к. XIII — н. XIV в.) или живший в Италии в XV в. поэт Моше Риети (называвший алхимию хохмат ха-црифа), однако они никак не соотносили эту науку с каббалой⁷⁴.

Намного больший интерес проявляла к алхимии христианская каббала, благодаря которой в конце XV — первой половине XVI в. христианский читатель (в т.ч. алхимик) смог познакомиться со многими концепциями и практическими методами еврейской мистики (такими как теософская система эманации сфирот, гематрические методы и др.). Уже в XVI в. возникает тенденция рассматривать каббалу как одну из главных составляющих «предвечной традиции», а также как науку, позволяющую обнаруживать универсальные соответствия во всем мироздании⁷⁵.

Под влиянием христианской каббалы в среде исследователей тайных наук возникает новая интерпретация каббалы как высшей формы магии. Начиная с Генриха Корнелия Агриппы Неттесгеймского (1486—1535) и Т. Б. фон Гогенхайма Парацельса (1493—1541), каббала прочно занимает место в синкретической триаде герметического знания: магия—алхимия—каббала. В конце концов, как отмечает Шолем, алхимия и каббала в этой среде становятся практически синонимами; по словам немецкого эзотерика Генриха Кунрата (1560—1605), «...каббала, магия и алхимия связаны друг с другом и должны применяться вместе»⁷⁶.

Среди христианских алхимиков начинается активный процесс «гебраизации» алхимии, появляются многочисленные псевдоэпиграфы, авторство которых приписывалось евреям. Эти тексты содержат отдельные еврейские слова и выражения (как правило, искаженные), цитаты из еврейских текстов, в том числе — каббалистических⁷⁷. Возникшая среди христианских алхимиков и теософов тенденция соединять различные тайные доктрины в некое единое синтетическое учение в значительной мере определила тот облик каббалы, который сформировался в европейской культуре XVI—XIX вв. Разумеется, прежде всего эта тенденция ответственна за многочисленные стереотипы и суеверия, связанные с тенденциозным, избирательным подходом к еврейской каббале. Вместе с тем, алхимическое прочтение некоторых концепций каббалы и, наоборот, истолкование алхимического учения при помощи каббалистического символизма и методов герменевтики позволили обнаружить черты сходства между двумя

тими традициями, замеченные и некоторыми еврейскими алхимиками. В любом случае, невозможно понять особенности и значение еврейской каббалистической алхимии без учета того контекста, в котором она оказалась в результате вышеописанных процессов.

- 1 Подробное обсуждение темы участия евреев в истории алхимии см. в хрестоматии Рафаэля Патая: Patai R. *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*. Princeton, 1994.
- 2 О каббалистических элементах в сочинениях Роберта Флалда, Генриха Кунрата, Авраама Франкенберга, Георга фон Веллинга, розенкрейцеров XVII и XVIII вв. и др. см.: Yates F.A. *The Rosicrucian Enlightenment*. St. Albans, 1975, passim (особо р. 67–68, 106–109, 240, 272 и др.); McIntosh Ch. *The Rosy Cross Unveiled*. Wellingborough, 1980. P. 34–36, 72–94, 109–117; idem. *The Rose Cross and the Age of Reason*. Leiden, 1992. P. 74–90 (ch. 5: «The Alchemy of the Gold- and Rosenkreuz»); White A.E. *The secret tradition in Alchemy*. L., N.Y., 1926, passim; Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 154–160.
- 3 Сираг К. *История средневековой еврейской философии*. М. – Иерусалим, 2003. С. 342.
- 4 Подробный обзор этой темы см. у Патая: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 18–46. См., напр.: Schmid J.G. *Der von Mose und denen Propheten h̄ubel urtheilende Alchymist*. Chemnitz, 1706.
- 5 Оубл. в: Berthelot M. *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris, 1888. Т. II. P. 300–315; Т. III. P. 287–301.
- 6 См.; Suler B. *Alchemy* // *Encyclopedia Judaica*. Vol. II. Jerusalem, 1971. Col. 542.
- 7 См.; Gaster M. *Alchemy* // *The Jewish Encyclopedia*. Vol. I. N.Y., 1901. P. 329; Berthelot M. *Les Origines de l'Alchimie*. Paris, 1885. P. 53–57.
- 8 См.; Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 50–51.
- 9 См.; Idel M. *The Origin of Alchemy According to Zosimos and a Hebrew Parallel* // *Revue des Etudes juives*, CXLV (1–2), 1986. P. 117–124.
- 10 Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 56.
- 11 Ее иногда отождествляли с сестрой Моисея и называли «Maria Hebraea Moysis Soror». См.: Gaster M. *Alchemy*. P. 329.
- 12 Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 66 (подробнее о Марии см.: ibid. P. 60–91).
- 13 Этот трактат многократно издавался; см., например, в антологии Ж.-Ж. Манже: Manget J.J. *Bibliotheca Chemica Curiosa, seu Rerum ad Alchেমiam pertinentium Thesaurus Instructissimus*. Т. II. Genevae, 1702. P. 183–189 (Calid filius Jaici. *Liber Secretorum Artis*). См. перевод фрагментов этого текста в: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 125–135.
- 14 Обширные фрагменты из «Эм ха-мелех» («Мать Царя») приводит известный ученый Гершон б. Шломо из Арля (XIII в.) в своей энциклопедической книге «Шаар ха-шамаим» (1-е изд. Венеция, 1547; мы пользовались более поздним

- изданием: Варшава, 1875, где пространные цитаты из Абуфалаха содержатся на с 14–15 (маамар 2, шаар 2)). Ср.: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 98, где приводится перевод значительной части рукописи «Эм ха-мелех» из British Library Ms. Or. 3659
- 15 Некоторые авторы, начиная с XVII в., настаивают на том, что он был крещеным евреем (его сочинения написаны на латыни), другие утверждают его арабское происхождение. См.: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 141–143; Suler B. *Alchemie // Encyclopaedia Judaica*. Bd. II. Berlin, 1928. Col. 152.
- 16 М. Гастер и М. Штайншнайдер сообщают об этом тексте, написанном в форме письма и сохранившемся в одной из рукописей (München Ms. 214). См.: Gaster M. *Alchemy*. P. 329; Steinschneider M. *Zur pseudoepigraphischen Literatur*. Berlin, 1862. S. 26–27.
- 17 Gaster M. *Alchemy*. P. 330–332.
- 18 Подробную биобиблиографическую справку о нем и его сочинениях можно найти у Патая: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 175–203.
- 19 Ср., напр., рукописный ивритский перевод “*Liber de Secretis Naturae*” (“*Quintae Essentiae*”) псевдо-Луллия, о котором упоминает Гастер (Gaster M. *Alchemy*. P. 330)
- 20 К. Сират называет его «единственным известным нам евреем, который занимался алхимическими экспериментами». См. о нем: Сират К. История средневековой еврейской философии. С. 340–343.
- 21 Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 293–297.
- 22 Ср. ценные статьи на эту тему в хрестоматии Патая: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 218–237 («*Flamel's Jewish Masters*») и 268–270 («*Solomon Trismosin and his Jewish Master*»).
- 23 *Splendor Solis. Alchemical Treatises of Solomon Trismosin*. London, [c. 1900]. P. 83.
- 24 В каталоге рукописных «магико-каббалистико-химических» сочинений Роты Шольца упоминается “*Salomonis Trismosini Cabbala*”. См.: Roth-Scholtzium I. *Catalogus rariorum librorum et manuscriptorum magico-cabbalistico-chymicorum Collectio prima*. Herrenstadt, 1732. S. 12.
- 25 Scholem G. *Alchemie und Kabbala // Sonderdruck aus Eranos 1977 Jahrbuch*. Bd. 46 Frankfurt am Main, 1981. S. 37.
- 26 См.: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 288–292; Schmieder K.Ch. *Die Geschichte der Alchemie*. Halle, 1832. S. 210–211. В конце XVIII в. появился русский перевод одного из этих книг: «Собрание разных достоверных химических книг, а именно: Иоанна Исаака Голланда — Рука философов, О Сатурне, О растениях, минералах, Кабала...». СПб., 1787.
- 27 Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 46.
- 28 Ibid. P. 238
- 29 Abraham Eleazar. *Uraltes Chymisches Werck*. Erfurt, 1735. S. 248.
- 30 См.: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 15–33 и др.: см. также подборку «алхимических» цитат из Зоһара у Патая: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 160–169.
- 31 См., в частности: Сэфер ха-зоһар I, 249b–250a; II, 23b–24b, 73a–b, 172a, 197b.
- 32 Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 165.
- 33 Трактат впервые опубликован в 1911 г.: Моше де Леон. Сэфер шекедь ха-кодеши (ed. Albert W. Greenup). Лондон, 1911. См. также критическое издание Шарля Мопсика с предисловием Моше Иделя: Сэфер шекедь а-кодеши ле-раби Моше де Леон. Лос-Анджелес. 5756 (1996).

- 10 Вавилонский Талмуд, Йома 44:72.
- 11 Моше де Леон. Сэфер шекель а-кодеш. Лондон, 1911. С. 46–47 (Сэфер шекель а-кодеш ле-раби Моше де Леон. Лос-Анджелес, 5756. С. 39).
- 12 Там же, С. 120–122.
- 13 См. сборник «Таам зкеним» (Франкфурт на Майне, 1855), л. 66а. — Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 33.
- 14 См.: The Jewish Encyclopaedia. Vol. V. N.Y., 1901. P. 344.
- 15 British Museum, Margoloth Ms 766, f. 107a. Цит. по: Шолем Г. Ха-магид шель р. Йосеф Тайтацак // Сефунот (Иерусалим). № 11 (1977). С. 86.
- 16 Там же. С. 87.
- 17 Там же.
- 18 Шолем Г. Ха-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 86–87.
- 19 Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 35–36.
- 20 Шолем Г. Ха-магид шель р. Йосеф Тайтацак. С. 87.
- 21 См. опубликованное введение к «Хешек Шломо»: Шаар ха-хешек. Хальберштадт, 1860. Л. 36б.
- 22 Kitcher A.B. *Cabbala chymica*. Knorr's spekulative Verbindung von Kabbala and Alchemie // Morgen-Grantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft (Bern). Bd. 13 (2003). S. 113–114.
- 23 См. по фрагментах из его книги «Бет яар леванон» в: Kerem Chemed. Bd. II (1836). S. 49–50. См. также: Gaster M. *Alchemy*. P. 330.
- 24 См. о нем: Ruderman D. *Kabbalah, Magic, and Science*. Cambridge, London, 1988.
- 25 См. о нем и его учении: Ben Shlomo J. B. *Moses Cordovero* // Scholem G. *Kabbalah*. Jerusalem, 1974. P. 401–404; Зак Б. Бе-шаарей ха-каббала шель рабби Моше Кордоверо. Иерусалим, 1995.
- 26 См.: Моше Кордоверо. Пардес римоним. Шаар 9, перек 3. Иерусалим, 2000. С. 145.
- 27 См. об этом трактате: Бурмистров К. Заметки о каббалистической алхимии // Солнечное сплетение. Иерусалим, 2000. № 12–13. С. 162–181.
- 28 Ор ха-хама. Т. 4. Пржемысль, 1898. Л. 47а. Ср.: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 41.
- 29 Цит. по: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 42.
- 30 Его рукопись хранится в Musayoff Collection, Jerusalem.
- 31 Патай датирует этот текст 1570-ми гг. Бенаягу и Бос считают, что он был написан Виталем в 1610-х гг. в Дамаске. См.: Bos G. Naayim Vital's «Practical Kabbalah and Alchemy»: a 17th Century Book of Secrets // The Journal of Jewish Thought and Philosophy. Vol. 4 (1994). P. 55–112; Бенаягу М. Ликутим ми-Сэфер ха-рэфуот ве-ха-сгулот шель р. Хаим Виталь // Корот (Иерусалим). Т. IX, 5–6 (1987). С. 91–112.
- 32 См.: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 43.
- 33 О четырех мирах-оламот каббалистической космогонии — Ацилут («мир emanации»), Брия («мир творения»), Йецира («мир формирования») и Асия («мир делания») см.: Моше Кордоверо. Пардес римоним. С. 198–209 (шаар 16, шаар АБИ"А). См. также: Scholem G. *Kabbalah*. P. 118–119.
- 34 Например, «Маасе хемья... аль каббала маасит», MS G_nzburg (Москва) 1086 (ок. 1700 г.). См.: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 76.
- 35 Эмден Я. Хитабкут. Лемберг, 1870. С. 20.
- 36 См.: Katz J. *Jews and Freemasons in Europe. 1723–1939*. Cambridge, 1970. P. 26–53;

- Scholem G. *Du Frankisme au Jacobinisme: La vie de Moses Dobruska*. Paris, 1981; Waffle-Fischer S. *Junius Frey (1753–1794). Jude, Aristokrat und Revolutionar*. Bern, 1997. S. 75–85; Бурмистров К. Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев // Тирош. Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С. 42–52.
- 61 См.: Scholem G. *Alchemie und Kabbala*, 1977. S. 79.
- 62 Ср.: «Несовершенные металлы больны, охвачены порчей» (как сказано в «Сумме» Альберта Великого), однако лечить надо не сами металлы, но начала-первопринципы, лежащие в их основе (Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 202). Особо выделял «целительное» значение алхимии Парацельс (см.: Койре А. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. С. 69–71; см. также: Парацельс Теофраст. Магический Архидокс. М., 1997, *passim*). См. также: Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 231–233.
- 63 Ср.: Грошева Е. Философские и психологические основания алхимии // Парацельс Т. Магический Архидокс. М., 1997. С. 345–346.
- 64 Салтыков А. Об алхимических элементах религиозного предания // Путь (Париж), № 45 (окт.–дек. 1934). С. 61.
- 65 См. подробнее: Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.—Киев, 1997. С. 327–332.
- 66 См.: Грошева Е. Философские и психологические основания алхимии. С. 350.
- 67 Койре А. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. Долгопрудный, 1994.
- С. 65–66.
- 68 Ср.: Patai R. *The Jewish Alchemists*. P. 159; Kilcher A. *Lexikographische Konstruktion der Kabbala. Die Loci communes cabbalistici der Kabbala Denudata* // Morgen-Grantz. Bd. 7 (1997). S. 108.
- 69 См. об этом на примере Зоһара: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. Иерусалим, 1989. С. 33–46; Либес И. Зоһар и эрос // Вестник Еврейского Университета, № 4 (2000). С. 205–272 (особенно с. 231–236).
- 70 См. главу «The Adam Kadmon and the Rebis as the Anthropomorphic Expression of the Philosopher's Stone» в кн.: Schwarz A. *Kabbalah and Alchemy. An Essay on Common Archetypes*. Northvale—Jerusalem, 2000. P. 35–43.
- 71 Цит. по: Schwarz A. *Kabbalah and Alchemy*. P. 65.
- 72 М.Идель считает «поиск наличия различных форм сексуальной полярности важнейшей темой в еврейской мысли, отличающей ее от основных тенденций, характерных для греческой мысли и определенных форм гностической и христианской религиозности» — Idel M. *The Sexualizing Vector in Jewish Mysticism* // Schwarz A. *Kabbalah and Alchemy*. P. xvii; см. также: Idel M. *Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah* // *The Jewish Family. Metaphor and Memory*. Ed. by D. Kraemer. London, 1988. P. 197–224. Обсуждению сексуальной символики алхимии и каббалы посвящена практически вся книга Артуро Шварца (Schwarz A. *Kabbalah and Alchemy*).
- 73 Scholem G. *Alchemie und Kabbala*. S. 13.
- 74 Другие примеры такого рода см.: *ibid.* S. 47–48.
- 75 Подробнее о христианской каббале см.: Blau J.L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. N.Y., 1944; Scholem G. *Zur Geschichte der Anf_nge der*

- Christlichen Kabbala // Essays, tribute to Leo Baeck. L., 1954. P. 158–193; Secret F. Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964; Faivre A., Tristan F., eds. Kabbalistes Chrétiens. Paris, 1979; Dan J., ed. The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass.), 1997; Шолем Г. Христианская каббала // Архетип (Москва). № 2 (1995). С. 125–130 (пер. К. Бурмистрова). См. также: Бурмистров К. Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV–XIX вв.) // Тирош. Труды по иудаике. Т. 2. М., 1998. С. 31–44; он же Христианская каббала: попытка типологического анализа // Библийские исследования. Еврейская мысль. Мат-лы к Ежегодной Междунар. конф. по иудаике. Ч. 1. М., 2000. С. 180–196.
- 16 Khunrath H. De Igne Magorum. Straßburg, 1608. Цит. по: Scholem G. Alchemie und Kabbala. S. 87.
- 17 Многочисленные примеры такого рода сочинений можно найти в каталогах книг по эзотерике XVII–XVIII вв. Так, целый ряд подобных текстов (в основном — неопубликованных) приводится в каталоге: Roth-Scholtzium F. Catalogus rariorum librorum et manuscriptorum magico-cabbalistico-chymicorum. Collectio prima. Herrenstadt, 1732. В их числе: “Abrahami, eines Sohnes Simonis, Praxis cabalae albae”, “Abrahami Judaei Wormensis Cabala”, “Praxis Cabalistica Astronomiae aureae solaris vel supernaturalis”, “Clavicula Salomonis Filii David Latina”, “J. Fausti Praxis Cabalae albae & nigrae”, “Kabala Mosaica, sive Revolutio alphabetaria Kabalistica”, и т.д.

АСТРОЛОГИЯ КАК ОРГАНИЗУЮЩАЯ СТРУКТУРА ИСКУССТВА ПАМЯТИ

Тема, которую мы рассматриваем сегодня, связана с астрологией как организующей системой магического искусства и материальной культуры. Начнем мы с культуры Древней Греции, являющейся основой европейской культуры. Греки, изобретатели всевозможных искусств, открыли также и искусство памяти.

Память — мать всех муз. Мнемосина — богиня памяти, титанида, дочь Урана и Геи. Мнемосина родила от Зевса девять дочерей-муз (Каллиопа — муза поэзии и знания, Клио — истории, Мельпомена трагедии, Эвтерпа — лирической песни, Эрато — лирической поэзии, Терпсихора — танца, Талия — комедии, Полигимния — гимнической поэзии, Урания — астрономии).

Вот первоначальная история, рассказывающая о возникновении учения об искусстве памяти: на пиру, устроенном фессалийским аристократом по имени Скопас, поэт Симонид Киосский исполнил лирическую поэму, сочиненную им в честь хозяина. В этой поэме был фрагмент, восхваляющий близнецов Кастора и Поллукса. Скопас, по скарденности своей, объявил Симониду, что заплатит за панегирик только половину установленной суммы, а недостающее пусть он получит у тех божественных близнецов, которым он посвятил другую половину поэмы. Спустя некоторое время Симониду сказали, что за порогом дома Скопаса его ожидают двое молодых людей. Поэт оставил пирующих, но, выйдя за дверь, никого не обнаружил. Во время его недолгого отсутствия в пиршественном зале обвалилась кровля, и Скопас со своими гостями погиб под обломками. Трупы были так изуродованы, что родственники, явившиеся, чтобы опознать своих близких для погребения, не могли этого сделать. Симонид же запомнил место каждого за столом и поэтому смог указать ищущим, кто из погибших был их родственником. Легенда гласит, что невидимые посетители у дверей Скопаса Кастор и Поллукс отплатили поэту за сочиненный в их чести панегирик тем, что вывели его из зала перед катастрофой.

В этом событии Симониду открылись принципы искусства памяти, поэтому о нем и говорят как об авторе или изобретателе этого искусства. Заметив, что именно удерживая в памяти места, где сидели гости и, воссоздавая в памяти их образы, он смог опознать тела.

То есть Симонид понял, что для хорошей памяти самое важное — это упорядоченное изложение. "Он пришел к выводу, что желающим развить эту способность (памяти) нужно отобрать места и сформировать мысленные образы тех вещей, которые они хотят запомнить, и затем расположить эти образы на местах, так что порядок мест будет хранить порядок вещей, а образы вещей будут обозначать сами вещи, и мы станем использовать эти места и образы, соответственно, как восковые таблички для письма и написанные на них буквы" (Цицерон "Об ораторе").

Об использовании искусства памяти в ораторском деле

Принципы мнемоники: необходимость запечатлеть в памяти ряд мест (Locī). Наиболее распространенный — архитектурный тип запоминания: в виде здания с рядом помещений со статуями и разнообразными предметами. Или в виде пустынных спокойных мест, где также располагаются предметы, которые нужно запомнить. Этот принцип запоминания (мест) можно сравнить с восточными (тибетскими) экзаменами, где студент должен рассказать наизусть текст: определенный фрагмент с определенной страницы, находящийся на такой-то и такой-то полке хранилища текстов.

Искусная память состоит из мест и образов (*Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus*) — это классическое определение, повторяемое из века в век. Локус — это место, легко удерживаемое памятью, например дом, пространство между колоннами, арка и т.д. Образ — это формы, знаки или подобию того, что мы хотим запомнить. Например, если мы хотим запомнить человека, льва, орла, быка, мы должны поместить в определенные места их образы.

Искусство памяти подобно внутреннему письму. Тот, кто знает буквы алфавита, может записать продиктованное ему и прочесть то, что записано. Точно также тот, кто услышал сказанное, может представить по местам услышанное и потом воспроизвести в памяти.

Здесь можно для пояснения привести пример из мира изобразительных искусств. В кинематографе, наиболее сильно связанном со зрительным и слуховым восприятием, насыщенная символами картинка, кадр, будут более говорящими для тех, кто обладает знанием смыслов, стоящих за тем или иным символом. Поэтому для несведующих кинематограф Параджанова или Тарковского абсолютно закрыт для восприятия, т.к. у этих режиссеров кадр — это картина, воспроизводящая места и образы, которые должны разбудить в зрителе стоящие за ними смыслы.

Если требуется запомнить некий обширный материал, нам нужно будет приготовить достаточное количество мест. Важно при этом, чтобы места образовывали ряды и чтобы они запоминались по порядку, тогда мы сможем, начав с любого места в данном ряду, двигаться в прямом и обратном направлениях от этого места. Формирование мест имеет огромное значение, поскольку одно и то же расположение мест может многократно использоваться при запоминании различного материала. Образы, которые мы разместили в них для запоминания, но которыми перестали пользоваться, стираются и блекнут. Но места остаются в памяти и могут быть вновь использованы при размещении других образов, относящихся к другому материалу. Места подобны восковым табличкам, которые сохраняются после того, как стерлось написанное на них, и могут быть пригодны для нового употребления.

Чтобы удостовериться, что мы не допускаем ошибок при запоминании порядка мест, полезно отмечать каждое место особым отличительным знаком, например, пятое место можно пометить символом золотой руки, а десятое пометить двумя руками с растопыренными пальцами или каким-либо другим символом числа 10.

Интересно отметить, что ладонь руки часто использовалась в восточных астрологических системах как инструмент для запоминания и порядка элементов, стихий, круга зверей, чисел магического квадрата, и для запоминания отношений и взаимодействий между ними. Так что рука — это лоци(я), которая всегда с нами.

Лоци лучше формировать в пустых и уединенных местах, так как толпы гуляк отрицательно сказываются на запоминании. Поэтому адепт искусства, желающий подобрать четкие и определенные лоци, выберет для запоминания мест какое-нибудь не слишком часто посещаемое здание.

Здесь мы должны поставить первый вопросительный знак. Почему же искусство памяти считалось Божественным?

Две линии в искусстве памяти: места и образы

В диалоге Платона “Федр” Сократ говорит следующее: “Так вот я слышал, что близ египетского города Навкрасиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел счет, геометрию, астрономию, а вдобавок игру в шашки и кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что и хвалил. По поводу каждого искусства, как передают, много сказал Тевту... когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: “Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости”. Царь же сказал: “Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас, ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им, они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость: они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения, они станут мнимомудрыми вместо мудрых”.

Здесь говорится о памяти древних египтян как о памяти истинных мудрецов, соприкасавшихся с сущностями, а не с видимостями. К этому месту у Платона обращался Джордано Бруно, создавший герметическую, египетскую версию “искусной памяти”.

Теперь нам необходимо упомянуть человека, который впервые связал искусство памяти с зодиаком. Это Метродор Скепсийский — греческий ритор, который жил во времена Митридата Понтийского

и служил при его дворе. Все, кто впоследствии будут опираться на небесную систему памяти, называли Метродора классическим авторитетом, введшим звезды в искусство памяти. Попутно нужно заметить, что практически все последующие системы искусства памяти опираются на астрологическую картину мира и символизм небесных сфер, планет, иерархию звездных энергий и сил.

Метродор нашел “триста и шестьдесят мест в двенадцати знаках, через которые проходит Солнце”, — говорит римский автор Квинтилиан. Он использовал 360 градусов зодиакального круга в качестве “мест”, разделив зодиакальный круг на 36 частей, по 12 знаков. Здесь впервые мы встречаемся с магической традицией напрямую связанной с искусством памяти.

Последователь Пифагора и Симонида, маг Аполлоний Тианский, путешествуя, добрался до Индии, где беседовал с брамином и тот сказал ему: «Я вижу, ты обладаешь прекрасной памятью, Аполлоний, а этой богине мы поклоняемся более всех». Беседы Аполлония с брамином были долги и глубоки, посвящены же они были в основном астрологии и предсказаниям: брамин дал ему семь колец с выгравированными на них именами планет, которые Аполлоний носил каждое в свой день недели (астрологическая «звезда магов», или халдейский ряд). Эту историю рассказал Филострат в «Жизни Аполлония Тианского».

Итак, мы встретились с магической традицией, связанной с искусством памяти. Для чего же практику необходимо было обладать искусной памятью?

Магическая необходимость

Огромную роль с популяризации искусства памяти в трансляции греческой традиции в римскую культуру сыграл Цицерон. Он написал несколько трудов, посвященных этому предмету. Цицерон был приверженцем учения Пифагора и Платона. Он считал душу бессмертной и наличие памяти считал доказательством бессмертия души, вслед за Платоном говоря, что человеческая жизнь есть припоминание предыдущей жизни.

Платон полагал, что существует знание, не выводимое из чувственных впечатлений, что в нашей памяти хранятся формы или шаблоны идей, сущностей, которые душа знала до того, как была

ни шергнута сюда, в земное существование. Подлинное знание заключается в приведении отпечатков, оставляемых чувствами, в соответствие с шаблоном или отпечатком высшей реальности, которая отображается вещами здесь, внизу. Он считал, что знание истины и души заключено в памяти, в припоминании некогда виденных всеми душами идей, смутными копиями которых являются все земные вещи. Поэтому для Платона запоминание софистов — это осквернение памяти, платоническая память — это соответствие с сущностями, а не тривиальная мнемотехника.

Таким образом, жизнь человека на земле — это припоминание жизни небесной, жизни души в надзвездных сферах. Поэтому воспоминание этой жизни есть познание Истины и слияние с ней. В одном из своих диалогов Платон рассказывает о том, как души умерших, направляясь к миру мертвых, должны были пересечь реку. К моменту, когда душа достигала реки, ею овладевала страшная жажда, и она начинала пить воду этой реки, выпив же воды, душа забывала все, что было с ней в мире живых, и переходила в мир мертвых. Река эта называлась рекой Забвения. Так боги накладывали на человека покрытие, отделяющее его от мира вечного. Поэтому культивирование памяти это еще и попытка преодоления загадки Бытия, тайны жизни и смерти.

Здесь нам необходимо коснуться гностической традиции, которая является корнем астрологии. Когда мы, современные астрологи, говорим о том, что напряженные аспекты в карте человека помогают ему преодолеть себя, а гармоничные аспекты в гороскопе ведут к застою и духовному прозябанию личности, мы обращаемся к гностической традиции, считавшей этот мир юдолью зла, а важнейшей задачей человека — преодоление оков материального мира и вознесения в момент смерти за пределы сферы семи планет. В гностической мифологии встречаются образы спящей души, забывшей свое предназначение. Итак, для того, чтобы понимать свое предназначение, человек должен обладать искусной памятью! Ведь когда душа возносится к Богу, она проходит через планетарные сферы, а каждая планета (или божество этой планеты) старается удержать душу в своей сфере (самой последней и самой трудной для прохождения считалась сфера Сатурна), не пустить ее вверх. Значит, душе необходимо было знать пароль для прохода через каждую сферу, ей необходимо было опреде-

лить место и божество, для этого в земных условиях ей необходимо было тренироваться, запоминать топографию, географию и общие приметы той или иной сферы, необходимо было владеть искусной памятью, чтобы в посмертии вспомнить и узнать то или иное пространство.

В средневековые живопись, архитектура и литература становятся выразителями идей искусства памяти. Божественные пропорции связаны с устройством Космоса и передаются через астрологическую символику, Космос означает порядок, и порядок этот отражен через устройство и соотношение планетарных сфер. Готический собор и православный храм — отражение града небесного, напоминание о Рае и Аде.

Ярчайшей иллюстрацией этого является Божественная Комедия Данте. Данте не был первопроходцем в описании Рая, Ада и Чистилища, однако его Комедия показывает мистические пространства, грехи, добродетели, наказание и прощение столь ярко, что современники говорили поэту, что отблеск адского пламени лежал на его лице, будто бы опаленном видениями Ада.

В это время бытует такая мысль: люди должны усердно запоминать невидимые удовольствия Рая и вечные муки Ада, и искусство живописи и литературы заняты тем, что усердно запечатлевают эти места, сферы, знаки и состояния. Роспись готических соборов, фрески православных храмов подтверждают это. Вспомним устройство православного храма, соотношенного пропорционально с космической гармонией и ориентированного по сторонам света. Когда верующий входит в храм, его взору открываются царские врата и ряды святых над ними. Мирянин переходит в другое измерение, в измерение мира Божьего. В конце службы он выходит из храма, поворачиваясь на 180 градусов, и его взору открываются росписи Страшного Суда и адских мук. Перед тем, как сделать шаг и выйти из пространства храма, верующий видит перед собой картины страданий и наказания за грехи.

Таким образом, Божественную комедию мы можем рассмотреть как определение мест в Раю, Аду и т.д. — космический порядок лоци, при котором сферы Ада являются отражением и обратной стороной Небесных сфер, отражающих порядок мироустройства. Таким образом, благоразумие, состоящее из трех частей: *memoria*, *intelligentia*,

providentia — это основная тема поэмы. Memoria — напоминание о пороках и наказании за них в Аду, intelligentia — использование настоящего для покаяния и обретения целомудрия, providentia — стремление к небесам. Человек, чтобы удержать в памяти схему спасения, должен был стимулировать интенсивную визуализацию. И здесь Память играет связующую роль между смертным человеческим существом и бессмертием, Божественным миром.

Идея памяти в эпоху Возрождения — в период соединения христианства и каббалистики — прослеживается в трудах Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, в XIV веке значительным явлением культуры и философии стал театр Памяти Джулио Камилло — неоплатоническая попытка воспроизвести искусство памяти. Театр мыслится как место, где произносятся речи, которые должны оказывать воздействие на слушателей. Для этого сила слова должна быть многократно увеличена. Увеличение силы воздействия происходит при помощи тонких энергий или сил, которые резонируют со словом. Для того, чтобы привлечь эти силы в пространство театра нужно выстроить магические цепочки в соответствии с мироустройством¹. Театр, таким образом, является моделью мира. Человек, находящийся в центре помещения мыслится подобным Богу, стоящим в Центре мироздания. Поэтому и речи, произносимые в Театре, это не повседневная обыденная речь, а речь божественная.

В структуре Театра — восходящие (или нисходящие) ряды планет, Сефир, ангелов. Самый широкий ряд — солнечный — от Божественного Света до обычного тепла. Ряд Сатурна — герметическое нисхождение через планетарные сферы — зона Козерога. Нисходят в мир через знак Рака — ряд Луны, где пьют из кубка забвения. Джулио Камилло строил свой театр, исходя из классических канонов, установленных Витрувием, — как отражение мировых пропорций.

Проходы к центру задаются четырьмя равносторонними треугольниками, астрологическими тригонами, как говорит сам Витрувий, описанными в зодиакальный круг. Сам театр имеет круглую форму в соответствии с кругом зодиака. Семь проходов между рядами и пять выходов к сцене соответствуют 12 знакам зодиака.

Герметизм и учение о Божественности человека

Герметические учения о божественности человеческого ума, в которые был погружен Камилло отразились в его системе памяти. Вера в божественность человека ставит перед ним божественную задачу — запомнить Универсум, глядя на него с наднебесной высоты первопричин, как если бы его взгляд был взглядом Бога. Согласно этим представлениям, описанным Макробием, души людей нисходят через созвездие Рака, пьют из чаши забвения, а возвращаются обратно через созвездие Козе рога. Такое представление о человеке придает совершенно иной смысл взаимоотношению человека-микрокосма с миром-макрокосмом. Микрокосм может всецело объять, включить в себя и запомнить каждую деталь макрокосма, способен удержать его в своем божественном уме или памяти. Такая система памяти нацелена на совершенно другие задачи, нежели в прежние времена. Там использование образов было уступком человеческой немощи, слабости его природы.

Трактат Р.Луллия *“Ars memorandi”* не существовал отдельно, он был включен в труд *“Tractatus de Astronomia”*. Луллий провозглашает искусство памяти напрямую связанным с астрологией, однако он создает свою систему не образами, а словами, создает интеллектуальную ветвь каббалистической традиции (что является прообразом компьютерной памяти).

Джордано Бруно, который тему памяти и другие, схожие с ней загадочные вещи, сделал своей «профессией». Его интересует достижение того строя души, который может быть достигнут для общения с космическими энергиями. Достаточно вспомнить круги памяти, в которых центральное место занимали образы зодиакальных деканов, планет, лунных домов и домов гороскопа. Именно этот круг и является центральным в системе кругов, носителем астральной энергии, приводящий в движение всю систему.

Такая память должна принадлежать божественному человеку, магу, наделенному божественными силами, воображение которого способно приводить в движение космические энергии. Попытка осуществить такой проект должна основываться на герметическом учении о том, что человеческий ум имеет божественное происхождение, в основе своей он соединен со звездами-правителями мира, и способен как отображать, так и контролировать Универсум.

Магия предполагает, что универсум пронизан силами и законами, которые можно использовать, если известен способ овладения ими. Система памяти Джордано Бруно — это попытка овладеть магико-механическими законами, но не внешним, а внутренним образом, воспроизводя в душе магические механизмы. Его магическое миропонимание переведено на язык математических терминов только в наши дни. Основополагающее для Бруно допущение, что астральные силы, правящие во внешнем мире, управляют также и миром внутренним, и их можно постичь, научившись управлять магико-механической памятью, оказывается неожиданно близким идее мыслящих машин, которые при помощи механических средств способны выполнить многие операции человеческого мозга. Однако, сведение механизмов оккультной памяти Джордано Бруно к компьютерному миру машин не вполне корректно. Бруно жил в герметическом универсуме, из которого Божественное было неустранимо, астральные силы являлись инструментом Божественного, по ту сторону деятельных звезд располагались высшие божественные формы. Высшей формой для Бруно было Единое. Магия для Бруно не замыкалась на самой себе, но служила средством достижения Единого за пределами явленного.

В центре системы искусной памяти Джордано Бруно стоит Солнце. Этот гелиоцентризм разительно отличается от коперниковского. Недаром «открытие» Коперником гелиоцентрического строения нашей планетной системы не было замечено церковью, не было осуждено или названо ересью. Почему?

Для Бруно Солнце — это единый свет, который виден человеческими глазами в нашем мире. Это свет, который может озарить память, когда она будет упорядочена с помощью магических техник. Бруно оживляет египетские магические техники, озаряя их светом Солнца.

Таким образом, мы видим, что язык астрологического символизма является универсальным языком, позволяющим как с логической, так и образной стороны описать, познать и владеть мироустройством, и также достичь слияния с Божественным, надзвездным миром.

**ЗМЕЙ РУССКОЙ СКАЗКИ НА ФОНЕ ДРАКОНОВ
МИРОВОЙ МИФОЛОГИИ
(фольклорный образ полярных сияний)**

1. Введение. Сказочный змей и драконы

Русские (восточнославянские) волшебные сказки часто повествуют о том, как герой едет или идет по земле далеко на край света, за тридевять земель, побеждает там могучее сверхъестественное существо (Кошечья, Змея, Бабу Ягу и т.п.) и в результате приобретает нечто необыкновенное (становится царем, женится на красавице-богатырке, возвращает утраченную женщину и пр.).

Как указывает В.Я. Пропп в фундаментальном труде "Исторические корни волшебной сказки", "за тридевять земель" находится "тридесятое царство" — потусторонний мир, тот свет. "Яга охраняет периферию, змей охраняет самое сердце тридесятого царства" — в этом центре посреди открытой местности возвышается хрустальная гора, сверкающий дворец и т.п.; туда, собственно, и стремится герой [1, с. 287, 219].

Таким образом, в сказку заложено некое представление об устройстве Вселенной, состоящей из живого мира и загробного царства. Из живого мира приходит герой; структуру мертвого отражает ряд: Яга + Змей + (хрусталь-дворец).

В разных мифологиях образ пространства всегда играет роль (когнитивной) основы, позволяющей социальному коллективу воспринимать действия главных мифологических персонажей. "Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания. Человеку с самых ранних времен приходилось осмысливать окружающий мир. Мифология и выступает как наиболее ранняя, соответствующая древнему и особенно первобытному обществу, форма мировосприятия... По-видимому, по своему происхождению мифология не связана с религией..." [2, с. 12, 14].

Поэтому первобытная космология (если это ее отзвук доносит к нам сказка) содержит в себе, наряду с мифологическими, вполне реалистические представления об окружающей первобытного человека природной среде. Выделив последние, мы получаем возможность более точно представить себе, где и когда возникла сказка.

Возвращаясь к Вселенной сказки (см. выше), естественно задаться вопросом, не имеют ли образы Бабы Яги и змея — хранителей мертвого мира — какой-либо улавливаемой связи с природными объектами.

В.Я. Пропп показал, что детали, из которых складывается образ Бабы Яги, являются реликтами первобытных верований, относящихся к молодежным инициациям в глухом лесу или кустарнике. По его словам, лес — постоянный аксессуар Яги [1, с. 57].

Со змеем все оказывается по-другому. По мнению В.Я. Проппа, ничего природно-реалистического за ним не стоит: "Для нас змей — не солнце, не вегетативное существо, он вообще ничего не "означает", он историческое явление, менявшее свои функции и свои формы" [1, с. 279].

В.Я. Пропп обосновал теорию развития образа змея (дракона) — персонажа, широко распространенного в разных мифологиях мира. На архаическом этапе развития образа змей выступал в качестве одного из животных-поглотителей (были еще волк, лев и др.), известных по обрядам мужских инициаций: символическое прохождение через желудок такого животного понималось как смерть юноши, переходящая в его рождение в качестве мужчины. Отсюда и роль змея как фиксатора границы (стража) царства мертвых. Змей часто оказывается многоголовым, что подчеркивает его необыкновенную способность поглощать.

"Мы можем наблюдать, — пишет В.Я. Пропп — как змей, которого мыслили себе в воде и на земле, начинает переноситься в более или менее фантастическую даль. Это перенесение связано с появлением пространственных представлений, представлений о пути умершего" [1, с. 264]. Этапы процесса таковы: поглотитель, стоящий в лесу (у народов, живущих замкнуто и изолированно), переплывающий большие пространства (у народов достигших более высокой ступени культуры, знающих передвижение), находящийся под землей (примитивное земледелие), находящийся на небе (государственность).

Итак, змей на небе появляется при сложных формах хозяйствования и социальной жизни, а, как известно, в этих условиях бытуют мифологические образы, утратившие прямую связь со своим реальным прототипом, если даже таковой был. Так, ни у одного из первобытных народов, чьей мифологии касалось исследование В.Я. Проппа, нет дракона — "гибридного" существа, чьи части тела взяты у разных животных. По терминологии В.Я. Проппа, сказочный змей — то же самое, что дракон, и этот "змей сложился из двух животных, представляющих душу, а именно из птицы и змеи" [1, с. 245, 247]. Как указывает исследователь, фантастические животные такого рода — продукт культуры поздней, даже городской.

В.Я. Пропп намечает ход дальнейшей эволюции змея-дракона: 1) змей теперь поглощает не людей, а солнце, и убивается как поглотитель солнца, а с другой стороны, он сам иногда представляется солнцем; 2) из управителя земных вод он превращается в управителя вод небесных и представляется тучей, убиение змея вызывает дождь; 3) там, где особенно развиты представления о солнечной стране мертвых (пример — Египет), змей превращается в существо, охраняющее небесное обиталище мертвых; 4) все, окружающее змея, и он сам принимают огненную природу и окраску; река становится границей царства живых и мертвых и вместе с тем она становится рекой огненной; огненным становится и сам змей [1, с. 267].

Выделяется ли змей русской сказки на этом общемировом фоне? Оказывается, да. "Мы знаем, как выглядит змей, но знаем это не по сказкам, — пишет сам В.Я. Пропп. — ...Можно бы думать, что он витает по воздуху без крыльев. Тело его сказкой также не описывается. Чешуйчатый ли он или гладкий или покрытый шкурой — этого мы не знаем. Когтистые лапы и длинный хвост с острием, излюбленная деталь лубочных картинок, в сказках, как правило, отсутствуют"[1, с. 216, 217].

В.Я. Пропп приводит типичные черты сказочного змея [1, с. 216-222]: "Змей прежде всего и всегда — существо многоголовое". "Он витает по воздуху без крыльев". "Змей существо огневое. Этот огонь змей носит в себе". "Он не только огненный, но и водяной царь". Змея нередко зовут Горыныч. В.Я. Пропп связывает это название с горами (другие исследователи производят его от слова гореть [3, с. 223]. Указывается, что змей пребывает у реки. Часто это огненная река (река

Сморщина, где по всему берегу лежат кости человеческие). "Змея можно уничтожить, только срубив все его головы. Но головы эти имеют чудесное свойство: они вновь вырастают. «Срубил чуду-юду девять голов; чудо-юдо подхватил их, черкнул огненным пальцем-головой опять приросли." Только после того, как срублен огненный падеж, герою удается срубить все головы". "Змей никогда не пытается убить героя оружием, или лапами, или зубами: он пытается вбить его в землю и этим его уничтожить". Часто не сам герой, а его конь или звери-помощники побеждают змея. После победы героя нужно сделать еще одно дело — окончательно уничтожить змея (рассыпать, сжечь и т.п.).

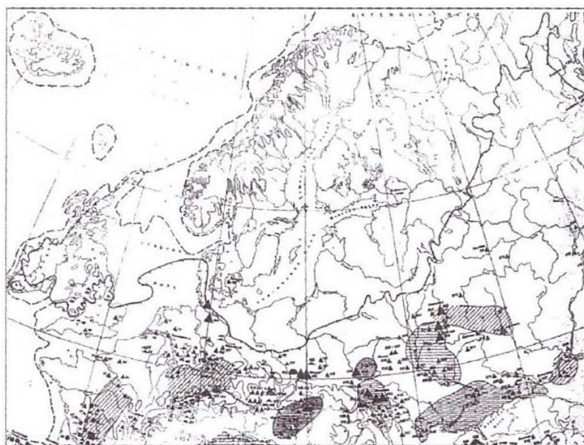
В самом деле, змей русской сказки и выявленный В.Я.Проппом образдракона, притом, что они оба многоголовые, огненные и летают по воздуху, выглядят какими-то отстраненными друг от друга. Возможно, эта несводимость образов побудила В.Я.Проппа специально подчеркнуть, что его книга "не есть исследование русской сказки (такая задача может быть поставлена... после общих вопросов генетики и требует специального исследования), а данная работа есть работа по сравнительно-историческому фольклору на основе русского материала как исходного"[1, с.

Среди генетических линий сказки должна быть и линия, связанная с той реальностью, что окружала человека в регионе бытования сказки. Отмеченные выше следы древней космологии мы рассмотрим с позиции естественных наук (космо- геофизики), пытаясь выявить тем самым природные, "геофизические" корни русской волшебной сказки (см. также 4-6).

Заметим, что исторические корни сказки были найдены В.Я.Проппом путем выявления общих элементов русских сказок и верований первобытных народов. "Особенно ценными для нас оказались не европейские и не азиатские материалы, как можно предполагать, по территориальной близости, а материалы американские, отчасти океанийские и африканские," — писал В. Я Пропп [1, с. 28]. Наоборот, интересные для нас мифологические элементы могут бытовать, грубо говоря, лишь у соседних народов, поскольку природные явления (ландшафт, вид небосвода и пр.) специфичны для каждого конкретного региона. Соответствующие эпизоды сказки затуманиваются или кажутся результатом случайного фантазиро-

вания, если "читать" их на языке общемировой мифологии. Поэтому можно ожидать, что прослеживание реально-природной генетической линии сказки дополнит исследование В.Я. Проппа, внеси в понимание сказки качественно новые моменты.

Так, начальным этапом схемы развития образа змея-дракона, предложенной В.Я. Проппом, является представление о стоящем в лесу животном-поглотителе, выработанное у народов, живущих изолированно. Однако на территории, где сложились восточнославянские сказки, такой образ жизни изначально не был. В эпоху оледенения люди здесь жили на вечной мерзлоте — в условиях, которым ближе всего соответствует нынешняя арктическая тундра.



Они носили меховую одежду, напоминающую традиционную одежду народов севера. Это видно, например, по захоронениям на реке Сунгирь возле г. Владимира [8, с. 168]. Неслучайность деталей погребений говорит о том, что мифологические воззрения уже тогда имели четкость. Однородная по физическим условиям, открытая территория простиралась в то время от ледника на севере вплоть до Крыма, и даже на полуострове тогда водились северный олень и песец. Население Русской равнины в конце оледенения (12,5 — 10 тысяч лет назад) жило за счет охоты на северного оленя. Когда олени стали уходить за быстро тающим ледником, вслед за ними двину-

лись на север люди. Они прошли огромное расстояние по открытой местности. И лишь потом, разбредшись по зарастающей лесом просохшей равнине, они стали вести образ жизни, похожий на тот, что имел в виду В.Я. Пропп. (Формально говоря, первые два этапа его схемы здесь были пройдены в обратном порядке.)

Экзотическим племенам жарких стран была важна вода, и под впечатлением, например, преломления солнечного света в ее брызгах и от дождевой радуги вырабатывался образ воздушного Радужного змея (на него в связи со сказкой указывал В.Я. Пропп). Но для приледниковых охотников Восточной Европы, наоборот, вода была не живительным, а мешающим жизни фактором (во время короткого лета от нее раскисала почва, окончательное таяние ледника создавало мощные водные преграды и пр.). Зато при следовании за оленем к побережью Ледовитого океана люди должны были встретиться с высокоширотными полярными сияниями, для которых характерен вид огромного воздушного змея.

Этот змей блещет красками, извивается, сворачивается в спираль. Поведение его несоизмеримо более "живо" и "мотивированно", чем у любого Радужного змея экваториальных районов, и участие его в сказке более вероятно.

Мезолитический поход на север заставляет с вниманием взглянуть и на другого персонажа сказки, образ которого в сказках иногда оказывается слитым с образом змея — на Кошю Бессмертного, владельца хрустального дворца. Может быть, это дворец из нетающего льда? Б.А. Рыбаков уже обращал внимание на характерную нестыковку черт в фольклорных материалах: Кошю видится в них то захватчиком из южных степей, то неким царем с Ледовитого Севера [9]. Как будет показано ниже, мифологическая космология, намеченная русской сказкой, становится гораздо яснее при учете реалий приполюсного района нашей планеты¹.

2. Фольклорные образы-"термины", представляющие полярные сияния

Сияния иногда случаются в средних и даже низких широтах. Здесь они малоподвижны и почти всегда имеют красноватый или красный цвет.

Термин *aurogae boreales*, обозначающий в современной науке полярные сияния, воспроизводит их античное латинское название. По нему видно, что древние связывали полярные сияния с зарей (Аврора) и, кроме того, с севером (Бореем, богом северного ветра в идущей от греков традиции).

В лесной России народные названия сияний собирал П.И. Мельников-Печерский [10]. В них используется, по сути, тот же низкоширотный образ северной зари ("зори с северной стороны", "багрянцы"). Однако к нему добавлены типичные черты высокоширотных сияний — с их однородным зеленовато-белым свечением в спокойном состоянии ("бель"), нередко с "лучами" внутри, из-за которых сияние приобретает вид ряда вертикально стоящих прямолинейных отрезков ("столбы"). Отмечены активные формы сияний — подвижные, с разнообразием цвета и яркости: столбы становятся "красные и других цветов радуги", "сходятся и расходятся"; если "зори или столбы мерцают,... тогда говорится: «зори или столбы дышат»". По сути, народная классификация сияний выделяет те же их черты, что и современная наука.

Сияния уверенно опознаются в летописных текстах. Д.С.Лихачев писал: "В ряде описаний явлений указаны такие их характерные черты, которые в большинстве случаев не оставляют никакого сомнения в том, что речь идет именно о полярных сияниях, хотя применяемая при этом терминология естественно, далека от современной (лучи сияния описываются как копыя невидимых полков и т.д.)." (11).

Дело здесь в традиции летописания, на которую ссылается Д.С. Лихачев: "Комбинируя известия предшествующих сводов, летописец стремился сохранить их архаический вид, как бы угадывая их документальный характер. Ни произвольного искажения текста, ни фантастических добавлений и необоснованных утверждений летописцы не допускали. Отсюда сравнительно поздние летописи сохраняют в неизменном виде известия XI — XIII вв." (Там же).

Составление узнаваемых описаний природного явления и бережное отношение к сообщениям предшественников вряд ли возникли вместе с письменностью — скорее всего, в связи с ней лишь проявили себя уже существовавшие качества исторической памяти. Опознаваемые впечатления от наиболее броских черт сияния должны содержаться и в устных словесных текстах, передававших ин-

формацию по поколениям. Но чтобы работать с этим материалом, сначала нужно провести инвентаризацию той, по выражению Д.С. Лихачева, "терминологии", через которую полярные сияния могут быть представлены в тексте.

Привлекают к себе внимание лучи сияния — тонкие короткие отрезки, на которые оно бывает расщеплено. Часто можно видеть далеко тянущиеся лучистые дуги или полосы, но в воздухе может висеть и отдельная группа лучей. Со стороны лучи выглядят параллельными друг другу (рис. 2).



Человеку же, находящемуся непосредственно под лучами, из-за эффекта перспективного сокращения будет казаться, что лучи выходят из одной области. У геофизиков такая форма сияния называется короной (т.е. человек как бы видит внутренность королевской короны с такими длинными лепестками, что в глубине короны они кажутся сходящимися; видна или нет при этом в глубине темная область, "отверстие для головы", зависит от угла зрения, под которым открывается внутренность короны). Корона —

сравнительно редкая форма сияния, потому что прямо под сиянием попасть удастся реже, чем наблюдать его со стороны.

Лучи можно интерпретировать не только как "множество копий невидимых полков". Они не менее напоминают и нити развешанной ткани. Когда появляются еще складки и, вдобавок, "ткань" начинает колыхаться, как от ветра, сходство с прозрачным полотном, занавесом становится просто необыкновенным. Можно ожидать поэтому, что если существует некое антропоморфное божество или дух, связанный с этой картиной, то это будет женский персонаж, имеющий дело с нитями и полотном — пряжа или ткачиха, очень искусная (ведь полотно прозрачное, невесомое!). Однако при увеличении активности сияний в их поведении возникает "воинственный мотив": лучи могут перебегать внутри формы, как бы становясь на место друг друга, иногда они как бы выпрыгивают из нее. Если активность большая, движение лучей становится быстрым и хаотичным. В последнем случае те же прямолинейные отрезки очевидец стал бы описывать как бесконечное число стрел или копий, пущенных в воздух. Сияние представилось бы уже не тканью, а яростным сражением целого войска или одного воина, но способного действовать сразу множеством инструментов боя.

В мифологиях Европы ткачиха, действительно, выступает как воительница. Например, мастер ткачества древнегреческая Афина одновременно и богиня войны. Она сама "облачко", играющее "летучими радугами", вокруг нее бесчисленные золотые отрезки: "Стоит, играя копьём, из руки в руку его перебрасывая, ... словно тысячи копий метнули тысячи рук" [12, с. 66, 62]. В период викингов полярные сияния считали отблесками щитов валькирий — воинственных дев норвежской мифологии [13, с. 1]; это тоже ткачихи, ткань они делали из кишок убитых воинов [3, с. 113].

Восточнославянские сказки рисуют Царь-Деву (на ней женится герой) и ее девичье войско. С кем воюют девушки, неясно. Проснуться могут по тревоге, поскольку находятся они в городе, у которого "вдоль стены струны натянуты": чуть заденешь их — "все колокольчики, все прозвончики" зазвонят, "весь город пробудится" [14, с. 71, 72]. Суматошливая и беспредметная воинская деятельность девушек-богатырок, живущих "за тремя реками огненными" в городе, окруженном "железным тыном" [там же], хорошо соответ-

стует русскому народному определению полярных сияний: "Сполох, сполоха — всякого рода беспокойство... хлопоты... общий вызов на помощь... Сполохи — северное сияние, столбы" [15, т. 4, с. 295]. (Сияние действительно имеет обыкновение внезапно изменять активность.)

Царь-Девница спит "в белом браном пологу; как она сдохня от себя, так полог браный себя, как она сдох возьмет в себя, белый бранный полог перелягается к сибирь". Ее образ отсылает к северу, необыкновенно красивому свету, прозрачным тонким лучам-столбикам: она "бел снег, мил съвет, ну красивей яе у съвети нет"; "у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переплывается" [14, с. 73]. Такие же прозрачные красавицы ее подружки-богатырки: "рубашки на их травчатые, сквозь рубашки видно тело, сквозь тело видны кося, сквозь кося видны мозги, как жаркий жемчуг пересыпается" [14, с. 73].

Так что тема тонкого, умелого ткачества и в русской сказке звучит в связи с образом дев-воительниц: браные полога, как сообщает В.И. Даль [15, т. 1, с. 126], делались из узорно вытканной "рединки, которую ныне заменили кисей", травчатые — значит: кисейные. Вот еще один текст, где образ колыхающейся ткани (кисей, вуали) сопрягается со светом: "Небо пылало. Бесконечная прозрачная вуаль покрывала весь небосвод. Какая-то невидимая сила колебала ее. Вся она горела нежным лиловым светом. Кое-где показывались яркие вспышки и тут же бледнели, как будто на мгновение рождались и распадались облака, сотканые из одного света. Сквозь вуаль ярко светились звезды. Вдруг вуаль исчезла" [16, с. 120].

Здесь описан не сон сказочной девы-богатырки, а вполне реальное полярное сияние — о нем рассказывает наш известный полярник Г.А. Ушаков, произвольно для себя вторя русской сказке. Отдадим должное древним авторам сказок: "жаркий жемчуг", "пересыпающийся" по вертикали — исключительно точный и красивый образ зрительного впечатления от движения цепочки световых неоднородностей вдоль луча полярного сияния.

В славянских сказках девушки-богатырки, носительницы тонкого полотна, помогают герою-змееборцу в конце концов победить многоголового Змея. Древнегреческая дева-воительница и ткачиха Афина помогает змееборцу Персею убить Медузу Горгону (которую из-за волос-змей тоже можно считать многоголовым Змеем).

3. Параллели с верованиями северных народов

Мифологические образы полярных сияний мы выделяли до сих пор по броским внешним чертам сияний. Имеет смысл проверить себя, используя независимую методику. Образ сказочной Бабы Яги, органически связанный с лесной глушью, прояснился после того, как В.Я.Проппп сопоставил его с верованиями племен, вплоть до наших дней живших лесной охотой. Можно ожидать, что персонажи сказок, имеющие отношение к приледниковой охоте на северного оленя и к сияниям, найдут свои аналоги в верованиях народов севера, живущих и сейчас в похожих условиях. Обратимся к северу.

Распространенное на Европейском севере архаическое поверье представляет полярное сияние как пляску (старых) дев. Финны уточняют, что при этом в одной руке они держат молоток (оружие¹ ср. выше дев-воительниц) [13, с. 1, 4].

Сияний повсюду боялись, хотя ничем реальным сияния, какими мы их сейчас знаем, человеку не угрожают. В отличие от боязни, скажем, грозы, способной молнией убить человека или поджечь жилье, это чисто мистический ужас. С чем он связан, видно по единообразным поверьям различных народов.

Выше говорилось, что полярные сияния считали отблесками щитов валькирий. Но архаические валькирии не просто воинственные девушки — они мертвые девушки². Норвежцы и финны считали, что когда умирает старая дева, ее берут в северное сияние, лопари и чукчи связывают сияния с насилием — это души тех, кто умер не своей смертью [13, с. 1, 5]. Эскимосы говорили про сияние, что это танцуют души усопших [16, с. 124]. Другими словами, появление в небе сияний означало, что мир мертвых находится рядом.

Этим можно объяснить распространенный и, на первый взгляд, странный обычай. Жители высоких широт считали нужным немедленно прятать детей, едва в небе появится полярное сияние; однако зарегистрировано убеждение, что женщины не испытывают сильной боли, если при родах оно горит в небе [13, с. 4, 6]. Учтем, что дети еще не до конца укрепились в мире живых и уход в мир мертвых для них весьма вероятен. Но при родах (и вообще в связи с рождаемостью — см. ниже), контакт с мертвым миром полезен.

В Финляндии полярные сияния отождествляют с лисицей, бегущей по горам Лапландии [13, с. 3]. (Лисица, возможно, привлечена из-за рыжего цвета и характерной стелющейся манеры бега). Лопари считают, что волк имеет два "рвущих зуба" — "простой" и "огненный"; если волк в Рождество убивает оленя огненным зубом, то стадо увеличивается, если простым — погибает [17]. Похоже, волк этот связан с сияниями, потому что речь идет о его светящемся зубе-отрезке и, кроме того, из поверий других народов ясно, что полярное сияние способствует рождению (см. выше).

Летающий волк известен у славян и соседних народов — он помогает герою добыть Жар Птицу [18]. Перо Жар Птицы, плывущее по воздуху и указующее путь, имеет большое сходство с лучом или группой лучей сияния. Ср. также рассказ полярника: "Небесный веер (форма сияний "корона" — Л.А.) закрылся и вдруг превратился в огромное белое страусовое перо, круто завернутое к югу. Вслед за ним из основания того же пера выросло еще одно такое же пышное перо и легло параллельно первому. Оба они слегка колебались, удлинялись и снова сокращались, но в течение получаса сохраняли свою форму" [16, с. 122].

Таким образом, в северных поверьях сияния предстают комплексом, состоящим из трех групп образов-"терминов": а) множество не отличающихся друг от друга (воинственных) дев или, в более точном варианте, старых дев (нам уже знаком этот образ по русской сказке); б) образы умерших или вообще загробного мира (это тоже знакомо — ср. п. 1 о "тридесяти царстве"); наконец, в) огненные животные семейства псовых — лисица, волк (собака — ее совсем недавно славяне называли тем же словом, что и волка).

Связь сказочного змея с полярным сиянием была установлена в пп. 1, 2 по внешнему сходству и через сопутствующий образ воинственных дев. Теперь она подтверждается термином (в): вводя в круг нашего рассмотрения псовое животное с огненными чертами, он обращает наше внимание на славянский фольклорный персонаж, само название которого прямо приравнивает Змея к огненному волку. Это Змей Огненный Волк.

Про него известно немного. Энциклопедии сообщают, что рождается он от Огненного Змея, появляется на свет в человеческом облике, но с "волчьей" шерстью; может оборачиваться волком и другими животными; достигнув возраста, он вступает в единоборство с Огненным

Змеем и побеждает [3, с. 223; 19, с. 283]. Огненный змей широко проявляет себя в поверьях: он навещает женщин, чересчур тоскующих по умершему или далеко уехавшему мужчине, и вступает с ними в связь.

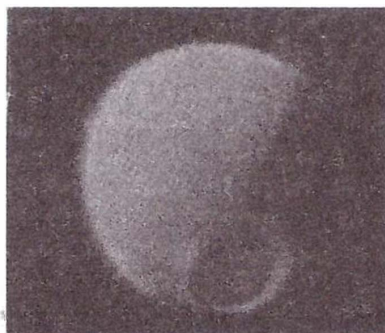
Эти поверья, очевидно, созвучны сказке (где Кошей-Змеем раз и разом забирает к себе Марию Моревну, в прошлом деву-богатырку) их соединяет архаическое северное представление о том, что безбрачные женщины (старые девы) принадлежат полярному сиянию (так сказать, огненному змею), в царстве которого они проявляют себя как девы-воины.

В заключение раздела остановимся еще на родственной связи, которой объединены Огненный змей и его победитель Змей Огненный Волк. Мотив сражения со змеем распространен в мировых мифологиях не менее, чем образ змея-дракона, и тоже связан с инициациями. Определенная неразличимость участников змееборческого сражения не раз отмечалась исследователями. Объясняют ее характерным для первобытного мышления совмещением противоположностей. Думается, что в русских волшебных сказках этот мотив подкреплен еще полярносияющим видом змея и его окружения.

При возмущенном (активном) состоянии сияний картина яростной битвы создается хаотично летающими лучами-отрезками, которые быстро появляются и исчезают, меняют длину и пр. Нельзя сказать, кто в этом бою и на чьей стороне выступает. Поэтому у наблюдателя рождается ощущение, что бьются силы одинаковой природы. Русской сказке свойственно подчеркивать принципиальную одинаковость своих змееборцев с кем-то. Так, за обладание яйцом со смертью Кошея ведут борьбу утка и селезень, заяц с зайцем и т.п. С Кошеем-Змеем воюют сказочные сестры-богатырки "все в один лик и в один рост", причем иногда сообщается, что они — дочери Кошея [14, с. 72]. Герой-змееборец в сказках часто выступает вместе с братьями. Принципиальная неразличимость братьев совершенно не важна для сюжета, но, тем не менее, четко оговаривается — они все "голос в голос, волос в волос" (см. 14, с. 58). Несмотря на отсутствие противоположностей, герой вступает с этими братьями в конфликт — "учит их". Своеборство отмечается даже в позднейших вариантах сказок, где действие перенесено на семейный уровень. (Так что в сказке "По щучьему велению" перебранки с невестками приводятся не только для психологической характеристики покорителя волшебной щуки Емели).

4. Огненный змей и его противники

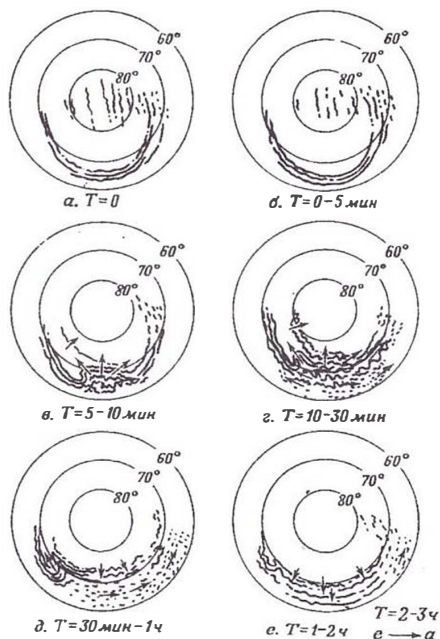
Заметим, что у полярносияющего змея нет "лап", "чешуи" и пр., его "устройство" вполне отражено многоголовьем. В самом деле, упомянуть о какой бы то ни было активности такого змея значит говорить об активных полярных сияниях, а они практически всегда расщеплены на отрезки-лучи. Уже это создает ощущение, что вдоль тела огромной змеи гуськом идут ее бесчисленные приподнятые головы — иногда в несколько рядов, как на рис. 2. При умеренной активности сияний (когда светящиеся полосы еще не теряют своего вида) змей выглядит встревоженным: "Вдруг из светящейся ленты выскакивают лучи; они почти достигают зенита; еще и еще — они мчатся с дикой быстротой по верху ленты с востока на запад; они летят словно издалека, издалека, все приближаясь и приближаясь" [20].



Каждый высунувшийся из "ленты" луч естественно считать приподнявшейся над телом очередной головной частью змеи, которую она, складываясь вдвое, обратным движением устремляет к смотрящему на нее человеку.

Предельно активное сияние — "яростное сражение" на небе — связано с суббурей космической бури (в радио- и телепередачах такую бурю называют магнитной). Тогда лучи мечутся по небу, и повышается вероятность прохода их прямо над головой наблюдателя. И он вдруг обнаруживает над собой конус — "корону" сияний. Ему будет казаться, что сверху свешиваются неисчислимые головы-лучи.

(Примерно такую картину видит человек, который, запрокинув голову, наблюдает над собой фейерверк, особенно если ракеты при падении оставляют за собой след).



Система высокоширотных полярных сияний практически в любой момент времени представляет собою кольцо сияний или "авроральный овал" (рис. 3), под влиянием постоянных изменений в околоземном космосе оно меняет лишь радиус, как бы "дышит". Почти в самом центре кольца находится магнитный полюс Земли (а поскольку недалеко от магнитного размещен географический полюс, мы пренебрежем различием их положения и дальше будем грубо считать, что светящаяся линия на рисунке 3 совпадает с линией широты). Суббурия нарушает вид кольца в некотором секторе долгот (рис. 4). Ее внезапное начало проявляется себя вспышкой на южной (экваториальной) стороне существующих в небе сияний. Или, на языке полярносиянной мифологической лексики, "небес-

ная битва" начинается с того, что кто-то, своим вспыхиванием подобный Огненному Змею, нападает на него с юга, т.е. оттуда, где находится живой мир.

Учитывая, что Огненный Змей выглядит и как извилистая река, можно сказать, что сражение происходит на Огненной реке — да еще переполненной человеческими костями, если назвать так отрезки лучи сияния (ср. рис. 2; вспомним еще упоминание костей прозрачных дев-воительниц). Кости здесь тем более уместны, что полярное сияние в верованиях связано именно с умершими не своей смертью, убитыми людьми, мором (п. 3).

Огненная река, линия сияний, тянется вдоль круга широты и окружает полюс (из-за прецессии оси мира он не всегда был отмечен Полярной звездой, но небо северного полушария всегда позволяло иметь тот или другой полярный маркер). На полюс архаические воззрения часто помещают опору неба — столб, гору, там же блестящий нетаящий лед. Здесь в сказочном тридесятom царстве смерти за Огненной рекой — Огненным змеем (вспомним мотивы мор, море в применении к сияниям) возвышается хрусталь-дворец Кошеля (ср. п. 1).

Таким образом, выявление полярносиянных свойств змея из русской сказки придает конкретность большей части его типичных черт, перечисленных В.Я. Проппом.

О связи с полюсом говорит и образ сказочного змееборца. Он попадает в (тридесатое) царство умерших из обычного мира людей. "Выезжает герой почти всегда в лес и едет или идет с юга на север" [21, с. 131]. Что же представлял он собою в мире живых?

Царевич из семьи с матерью и отцом — поздний образ. Сохранились более ранние варианты, еще матриархальные. В них действуют не только антропоморфные матери, но и матери-животные — Собака, Кобыла, Корова; сын самки и оказывается героем. Первый случай потенциально более сближен с полярными сияниями, поскольку он не связан с теплолюбивыми животными и разрабатывает знакомый нам псовый образ.

Итак, сказочный змееборец Иван Сучич является по материнской линии сыном собаки и зовется по имени матери. Рождается герой в результате чудесного зачатия — от съеденной рыбы. Обычно это щука ("златоперая щука", "рыбка золото-перо", "золотая рыбка" и т.п. [14, с. 56]), похожая на огненного змея. Тот факт, что

мать героя съела кости или голову (глаза) рыбы прямо соответствует древним воззрениям охотников тундры, которые, как известно [8, с. 250-252], считали кости и глаза носителями жизненной сути, души. Так что по отцу Сучич — Змей Огненный. Он крепкий симпатичный ребенок, "только были собачьи уши" (вспомним "волчью шерсть" родившегося человеком Змея Огненного Волка).

У Сучича есть древнегреческий аналог. Это Аполлон, поразивший змея Пифона. Известно [22, с. 363, 284], что он "выпустил в Пифона, бывшего величиной с гору, целую тысячу стрел" (ср. п. 2), но убийца змея Аполлон в древности и сам считался змеем. По матери Аполлон тоже псовое животное, волк: его мать Лето, спасаясь от преследований змея Пифона, пришла к людям с севера в виде волчицы [22, с. 280-281, 359] (т.е. для схватки с Пифоном Аполлон должен был двигаться с юга на север, как и змееборец русских сказок). Аполлон в массе источников именуется не по отцу, а по матери — Летоид; что служит для историков признаком существования образа еще в эпоху матриархата. Нам же здесь важно, что, коль скоро мать его — волчица, то он — Волчич, т.е. тот же Сучич.

В поздних древнегреческих мифах змееборец Аполлон выступает как бог солнца (хотя "ни один древний текст не свидетельствует нам об Аполлоне как о боге солнца" [22, с. 298]). То же самое можно сказать и о Сучиче: в некоторых славянских сказках похожий на него герой носит имя Иван Зорькин, но это сравнительно поздний вариант, т.к. в нем уже утеряна зооморфность матери героя (Зорькин родится от обычной женщины).

"У охотников солнце играет минимальную роль" [1, с. 267]. Когда людям, разбредшимся по потеплевшей Европе, стало важно солнце, арктический опыт хождения за северным оленем в высокие широты был в прошлом. Память о полярных сияниях осталась в мифах, но соответствующие мифологические персонажи, поскольку были огненными, стали приобретать солнечную трактовку.

К тому же в поведении солнца есть змеиные черты — только они не очевидны и требуют домысливания. Нужно вообразить себе путь зашедшего солнца под землей. Тогда можно сказать, что солнце, например, в период от зимнего солнцестояния до летнего совершает спиральный путь по небу, с каждым днем поднимаясь все выше. Спираль же ассоциативно наводит на мысль о змее. Так мог связать зме-

нную тему и солнце любой народ мира. Картина при таком домысливании возникает неопределенная — просто все в мифах на тему змея становится огненным, что и констатировал В.Я. Пропп (см. п. 1).

Мифология, куда прежде образа солнца был введен образ полярных сияний, другая. Здесь огненность имеет СТРУКТУРУ. Внутреннюю (короткие отрезки-лучи) и глобальную, общего вида. Битва змееборца имеет СЦЕНАРИЙ. Он переполнен конкретными деталями, и ни одна из них не выглядит связанной с солнцем.

5. Подробности битвы со змеем

Небесная битва, суббурия полярных сияний, длится 1-3 часа, достигая максимума развития за 15-30 мин. За сутки бывает 4-5 суббурь, чаще всего они случаются в вечернее и ночное время. Фантастическая феерия движения и красок во время такого возмущения навсегда остается в памяти тех, кому пришлось ее видеть.

Очень сильную суббурю наблюдал Ф.Нансен на Рождество 1895 г. во время вынужденной зимовки после своего ухода по льду с корабля "Фрам". Он записал в дневнике:

"После полудня было редкостное северное сияние. Когда я вышел в шесть часов, яркая, светло-желтая дуга перекинута была над южным краем неба. Долгое время она оставалась спокойной, почти не изменяясь. Затем началось сильное свечение у ее верхнего края за черным гребнем горы; с минуту продолжалось пылание; затем вдруг свечение распространилось вдоль дуги на запад, к зениту ото всей ленты метнулись лучи и, не успев я опомниться, как вся южная часть неба, от дуги до зенита, была объята светлым пламенем. (Очевидно, Нансен в момент начала суббурии находился с полюсной стороны кольца сияний. — Л.А.) Оно сверкало и горело, кружилось, словно в вихре ветра (движение происходило по солнцу), лучи летали взад и вперед, то красные и красно-фиолетовые, то желтые, зеленые и ослепительно белые; то у основания лучи были красные, а наверху желтые и зеленые, то наоборот. Выше и выше поднималось пламя; вот оно достигло и северной стороны зенита — на мгновение в нем образовалась великолепная корона; потом все обратилось в одну крутящуюся огненную массу; это был точно водоворот огня, красного, желтого и зеленого — глаз ослепляло это зрелище. Оно походило

на сильный электрический разряд. Затем сияние перешло на северную часть неба, где оставалось долго, хотя уже не было такое блестящее. Дуга, из которой оно произошло на юге, была еще видна но скоро исчезла... Позже несколько раз вспыхивало сияние в северной части неба, я насчитал до шести параллельных лент заразно яркостью они не достигали прежних" [20].

Запись Нансена очень точно отражает последовательность событий при суббуре — для сравнения приведем данные геофизики [23] о ходе типичной суббури, выделив научные термины заглавными буквами.



Суббурю начинает внезапное уярчение сияний в узком секторе долгот. Вспышка быстро распространяется в обоих направлениях вдоль кольца сияний. Сияния становятся цветными, подвижными. За этим следует быстрая экспансия к полюсу ярких форм сияния — в их распределении образуется характерная, как говорят, выпуклость. Самые разноцветные, подвижные и искристые формы свечения приходятся на фронт, обращенный к Полярной звезде. По мере развития суббури выпуклость расширяется. Около ее западного края образуется крупномасштабная складка, которая начинает двигаться

полюс аврорального кольца на запад (в два раза и больше) быстрее, чем шло движение форм к полюсу. В геофизике эта ярко светящаяся форма сияний носит длинное название движущийся к западу изгиб.

При сравнительно сильных суббури развитие выпуклости идет рывками и выглядит как последовательное образование новых ярких дуг на ее фронте. Вспышечный характер суббури отмечен Нансеном в конце приведенной выше дневниковой записи. Суббури, достигающие таких "вершин развития", не часты. Слабые суббури порой не видны даже с соседней наблюдательной станции. Однако в проявлениях сильных и слабых суббурь нет качественной разницы (ср. выпуклость сияний на рис.).

Но вот что важно нам для исследования мифов: взгляд на последовательность развития суббури сложился в науке к 1970-м годам — однако Нансен, описывая зрительное впечатление от суббури, как будто пользуется категориями науки, установившимися лишь три четверти века спустя! Дело здесь не в научной прозорливости Нансена, а в его наблюдательности, а так же в том, что черты суббури вполне улавливаются простым глазом.

Острая наблюдательность не в меньшей степени была свойственна людям прошлых эпох. В некоторых сказках есть детальное описание экспансии сияний (включая рывки) при начале суббури: Змей и Змеборец в начальной стадии схватки попеременно "выдувают ток" (площадку), при каждом акте (рывке) расширяя его внешнюю границу.

Трехглавый Змей выдувает ток на три версты, шестиглавый на шесть верст, двенадцатиглавый — на двенадцать. При этом герой Сучкин сын каждый раз вслед за Змеем "як дунув" все "позолачивает, а бережки подзаворачивает" [14, с. 187]. Действительно, чем суббуря сильнее, тем сияния более лучисты ("змеиных голов" больше), выпуклость объемнее, свечение ("позолота") интенсивнее, "бережки" — яркие лучистые формы по полярному краю выпуклости более броски. Сказка, демонстрируя силу змеборца, апеллирует именно к большей яркости и лучистости внешней кромки созданного им "тока": по [14, с. 187]: Чудо-Юдо дунул и вымостил "серебряный мост" на двенадцать верст, а герой смог выдуть такой же, но при этом еще по бокам поставил "серебряные веточки".

Итак, площадка у противников все больше и больше. Говорю словами записи Нансена, "выше и выше поднималось пламя" и вот "на мгновение в нем образовалась великолепная корона". Другими словами, над человеком свесились бесчисленные головы огненного змея.

"Змея можно уничтожить, только срубив все его головы. Но головы эти имеют чудесное свойство: они вновь вырастают. «Срубил чудуюду девять голов; чудо-юдо подхватил их, черкнул огненным пальцем - головы опять приросли». Только после того, как срублен огненный палец, герою удается срубить все головы"[1, с. 221].

Как реально это происходит, читаем у Нансена: "Вдруг свечение распространилось вдоль дуги, к зениту ото всей ленты метнулись лучи" (т.е., в мифологических терминах, вслед за огненным прочеркиванием неба у ленты-змеи выросли головы). На глазах у Нансена после первого рывка суббури "змей" еще шесть раз черкал своим волшебным пальцем, постепенно ослабевая (см. дневниковую запись). Таким образом, фантастическая, на первый взгляд, сцена из сказки оказывается характерной деталью природного процесса, способной фигурировать в текстах мифов, уже далеко отошедших от первоисточника. Так из мифов о вполне антропоморфном солнечном божестве не уходит тот факт, что восход солнца наблюдается с восточной стороны небосвода.

Приведенные фрагменты сказки изображают суббурю так же, как полярники, находившиеся непосредственно под лучами сияний. Но в сказках есть картины, где суббуря видна как бы со стороны. Головы змея (лучи сияния) в этом случае прямо над человеком не свешиваются. Зато описана общая панорама сражения. (Вероятно, такого рода предания вобрала в себя наблюдения сравнительно слабых суббурь, занимающих лишь часть небосвода и позволяющих объять глазом все происходящее).

В сказочном сюжете "Смерть Кошеч в яйце" суббуре соответствует сцена, которую можно обозначить словами "стоит дуб". Залитая пламенем выпуклость, образующаяся на начальной стадии развития суббури, придает сиянию вид светящегося дерева с объемистой кроной — "дуба". Это сходство особенно сильно, когда сияния видны у линии горизонта, отчего кажется, что "дуб" не висит в небе, а стоит на земле (рис. 5).

По ходу развития суббури, как известно, образуется и далеко ухлтит движущийся к западу изгиб (см. выше). Из-под выпуклости "дуба" эта светящаяся закорючка быстро движется вдоль овала к западу, меняя очертания. Можно думать, что некоторое сверхъестественное существо, преследуемое животными-помощниками героя, спасается бегством — меняя свой облик по тактическим соображениям. (Ср.: в сказке селезень гонится за уткой, погоня продолжается в виде преследования зайца зайцем и пр. (Не наваян ли переход от птицы к наземному зайцу и далее в воду впечатлением от ухода небесной погони вдаль, к линии горизонта?).

Ощущается внутреннее родство как наблюдаемой при суббуре, так и описанной в сказке картин с известным славянским представлением о божестве-громовнике, который гонится за змеем. Последний прячется в дупле дерева, перебегает в виде зайца с места на место и пр. (ср.: в дупле дуба находится яйцо с Кошеевой смертью, в сказках Кошей часто слит со Змеем — и в этом смысле можно сказать, что помощники героя гонят змея.) Гроза как природное явление очень важна для труда земледельца (ею отмечено наступление тепла; она дает обильный дождь; поле, куда часто бьет молния, хорошо родит), в жизни охотников тундры она такой роли не играет. Но, по-видимому, старые мифы использовались как блоки для построения новых (ср. ниже).

Вглядимся в бой Персея, (многократного) потомка громовержца Зевса. (С полярносиянными аллюзиями мифа мы уже встречались в п. 2. Заметим еще ряд бореальных мотивов мифа — упоминание гиперборейцев, леденящий взгляд Медузы, ее судьбу: до превращения Зевсом в чудовище Медуза, как это видно по древнейшим мифам в реконструкции Я.Э.Голосовкера [12], была красавицей-богатыркой, подобной Царь Девине славянских сказок [4, гл.13].)

Персей, "поднявшись в воздух на крылатых сандалиях,... глядясь в блестящий щит", отрубил голову Медузе [3, с. 437]. События, следовавшие за ударом Персея, следуют известному нам сценарию хода суббури: за ударом меча блестящего "змееборца" следует экспансия сияний — вырастание в сторону севера знакомой нам пламенной "кроны дерева":

"Обезглавлено тело (Медузы). Но не хлынула кровь — вспыхнула она вдруг дивным пламенем, и взвился среди пламени из тела Медузы белый крылатый конь, небывалый конь (Пегас), легкий, как ветер" [12, с. 79].

Конь, способный летать по воздуху, — обычный участник действий в полярносианном царстве. (В восточнославянских сказках девушки Деви́чьего Царства нередко предстают то кобылицами, то птицами, Кошей погибает от коня во время воздушного боя, и т.д. Это сравнительно поздние стадии эволюции исходных приледниковых мифов: домашние кони появились в Европе, когда условия на ней перестали быть арктическими.) Пегас "вознесся на Олимп и доставляет там ... молнии Зевсу" [3, с. 432]. Так что Пегас соотнесен с образом небесного огня, представленного отдельными лучами — то параллельными ("доставляет" какой-то связкой), то рассыпающимися (когда Зевс мечет бесчисленные молнии), что напоминает лучи сияния в спокойное время и при возмущениях.

Но, главное, у Пегаса есть брат, и свойства его замечательны: "Не погас еще пламень от горящей крови Горгоны, как брызнул из тела луч и второй плод Горгоны, Хризаор, титан Лук Золотой, вышел вслед за Пегасом и унесся за океан, на пурпурный остров Заката" [12, с. 79].

"Второй плод" суббури, который формируется именно вслед за экспансией сияний, мы уже знаем (см. и волшебную погоню, начинающуюся с кроны "дуба") — только современные геофизики зовут этот плод не уносящийся к Закату "Лук Золотой", а "движущийся к западу изгиб". Наша наука об *auroae boreales*, излагая свои выводы, как бы цитирует миф о Персее! Добавим еще, что движение изгиба-"титана", действительно, быстрое — оно, в два раза или больше, быстрее экспансии сияний к полюсу (как, собственно, и сообщает древнегреческий миф: Золотой Лук унесся — Пегас лишь выпорхнул).

Всем известно, насколько хорошо был освоен древними вид звездного неба, как внимательны они были к очертаниям созвездий, к меняющемуся расположению светил. Мы видим, что о закономерностях проявлений полярных сияний они тоже знали.

6. Архаическая космология

Мне кажется, внимание мифов к высокоширотным сияниям было связано со специфически северным представлением о загробном мире.

Этнограф Ю.Б.Симченко реконструировал древний (еще дошаманский) прототип представления о Вселенной, выработанный охотниками на северного оленя, — он един для всей Северной Евра-

ни однако наиболее архаичные черты его сохранились у нганасан и саамов [8, с. 38]. В нем за загробное царство отвечает лед-мать, за мир живых — Земля-мать. (Первая известна еще как Подземного Лыда-мать — ассоциация, естественная для людей, живущих на вечной мерзлоте.) Тела Матерей "соединяет дорога", умершему надо "идти" прямо через хребет, затем через небольшую равнину и снежный заступ, пересекать реки и т.д. вплоть до соприкосновения со Льдом-матерью, до места, где "вечно праздник у его предков" [8, с. 270-271]. Есть также сказание о культурном герое-человеке (нганасаны называют его Дяйку), который встречается с чудовищами, бьется с ними и побеждает. Конфликт выглядит как спор за кормовую территорию — собственно, люди и стали жить на севере благодаря Дяйку [8, с. 272-278]4. Заметим еще, что из дома Дяйку выбегает через священный выход на север за очагом; что он вступает в контакт со льдом-матерью и борется за ограничение ее влияния на род человеческий (а значит, за расширение пространства живого мира) [8, сс. 158-159; 277].

Заметим, что у славян направление в царство мертвых — "из света в кощное" — также устойчиво ассоциировалось с севером [9]. Сказочный герой движется с юга на север, попадая в "тридесятое царство", где на "стеклянных горах" находятся владения царя Кошья Бессмертного: "глядят — стеклянная гора"; "тут хрустальная гора", "...и полетел в тридесятое государство, а того государства больше, чем наполовину втянуто в хрустальную гору" [1, с. 282; 26, с. 131]. Здесь чувствуется параллельность образов сказки и древней арктической мифологии: Кошей с его "хрустальным дворцом" — и Лед-мать; главный герой сказки — и северный землепроходец.

По всей видимости, лед и у приледниковых охотников ассоциировался с царством мертвых [5]. Люди с такими воззрениями должны были воспринимать свое перемещение вслед за тающим ледником на север как движение по тому пути, каким идет в царство предков душа умершего. Вероятно, им было тревожно. Потом они обнаружили, что их путь почти под прямым углом пересекает светящаяся полоса аврорального овала. Люди должны были подумывать, что путь преграждает граница загробного царства. Охотники имели возможность наблюдать сияния — великолепные, непредсказуемые: то мерцающие, правильной формы, то играющие подвижными лучами и искрами, то вдруг превращающиеся в полыхающий

всеми красками пожар небес. "Тот свет" запомнился. Как важный признак загробного мира он запечатлелся в мифах, которые по томки охотников, после разбредшиеся по подсохшей, заросшей лесами земле, передали по поколениям.

Выражение "тот свет" исследователи обычно сопоставляют с падением героев некоторых русских волшебных сказок в колодезь и пр. Но как конкретно выглядит сам "свет" (свечение) в потустороннем мире, такие сказки подробно не рассказывают. Говорится лишь что-то вроде: "там все, как у нас". В сказках, где герой, прежде чем попасть в мир мертвых, проходит дальний путь по земле, как мы видели, образ необычных световых эффектов "тридесатого царства" разработан очень обстоятельно.

Поэтому мир, по которому движется на север сказочный герой, троичен. Эта Вселенная включает в себя [6]:

- 1) живой мир людей;
- 2) полярносаянное царство по-настоящему не умерших и тех, кто не достоин войти в царство умерших предков; здесь животные оборотни с человеческим голосом; Змей; воинственные девушки (несостоявшиеся матери); Баба Яга (если обращать внимание на ее изгородь — «столбы», помело из знакомых нам отрезков, а также на ее манеру летать по воздуху в ступе, похожей на выпуклость-котел);
- 3) хрусталь-дворец нормального, благого, загробного мира — царства Льда, где счастливо живут умершие предки.

За последнее отвечает Кошей Бессмертный с его яйцом (ср. русское поверье: "по смерти каждому придется влезать на высокую крутую гору, столь же гладкую, как яйцо" [27, с. 120]). Заметим, что Кошей в сказке выступает иногда как непомерной силы мужичок-с-ноготок — таким же поверья рисуют деда Мороза, которого приглашают к ритуальному угощению как умершего предка ("Мороз, Мороз! Приходи кисель есть; не бей наш овес,"). (см. [3, с. 376]).

Жители теплых широт в надежде сохранить посевы, молились о дожде — в России, кроме того, считали нужным обращаться с заклинаниями к холоду, потому что и сейчас велика угроза гибели посева от поздних заморозков. Земледельцы лесной полосы не отказывались от охоты. Так что на этой территории и после потепления климата природные условия способствовали памяти о приледниковом охотничьем прошлом.

Однако упрочение земледелия выдвигало на первый план божеств вегетативного сезона, связанных с летом. Свойством мифического змея русских сказок обладает грозовой смерч: связь смерча с богом грозы очевидна — и в то же время эта небесная змея способна среди лета засыпать землю льдом-градом, что позволило присоединить к ней представления о ледяных божествах. Переход к "летнему" пантеону, вероятно, привел к появлению финального эпизода рассказа о Кошче-Змее — где рисуется сцена его несомненной гибели. Постледниковая судьба сказочных персонажей прослежена в книге [4].

7. Заключение

Таким образом, учет природных условий в регионе популярности восточнославянской волшебной сказки позволяет приблизиться к пониманию всего набора конкретных свойств сказочного змея. Сказка оказывается целостным сводом мифологических воззрений, архаические поверья славян представляют те же воззрения, но в разрозненном виде. Исходные природные условия существовали на огромной территории и примерно одинаковым образом они проявляют себя в ранних мифологиях разных народов. Русская сказка содержит мотивы, закономерные параллели которым есть, с одной стороны, у тундровых народов, а с другой — в некоторых (доземледельческих) эпизодах и образах античных мифов. Они должны проявлять себя и у других соседей славян.

Русская волшебная сказка значительно древнее, чем обычно думают. Она идет от аборигенных верований региона своего бытования. Непрерывность культурной эволюции не характерна для территорий, на которых распоряжаются жестокие завоеватели. (Просто пришельцы охотно перенимают от аборигенов правила обращения с местными духами и божествами, поскольку им приписывается влияние на местные угодья.)

Наличие глубоко укорененной культурной традиции, связанной с природой и впаянной в культуру соседей, стоит иметь в виду при обсуждениях как вопросов гнозиса, так и особенностей России.

Литература:

1. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб, 1996.
2. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология. // Мифы народов мира. I т. М., 1980. С. 11-20.
3. Мифологический словарь. М., 1991.
4. Алексеева Л.М. Полярные сияния в мифологии славян: тема змея и змеборца. М., 2001.
5. Алексеева Л.М. Универсальные и особенные черты мифа при отражении им природных явлений (на примере связи арктических мифов и русской волшебной сказки). // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб, 2002. С. 76-78.
6. Алексеева Л.М. Полярные сияния системы аврорального овала как космологический образ древней мифологии. Историко-астрономические исследования. Вып. 28. 2003. С. 154-188.
7. Герасимов И.П., Величко А.А. Палеогеография Европы за последние сто тысяч лет. Атлас-монография. М., 1982.
8. Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М., 1976.
9. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 253-323.
10. Мельников-Печерский П.И. В лесах. Собрание сочинений в 6 томах. М., 1963. Т. 2. С. 226.
11. Лойша В.А., Краковецкий Ю.К., Попов Л.Н. Полярные сияния. Каталог IV-XVIII вв. Межведомственный геофизический комитет при президиуме АН СССР. М., 1989. С. 96.
12. Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. М., 1993.
13. Brekke A, Egeland A. The Northern Light. From Mythology to Space Research. Springer-Verlag. 1983.
14. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
15. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 1882 (ре-принт М., 1980).
16. Ушаков Г.А. По нехоженой земле. М., 1974.
17. Морозова М.Н. Скандинавские и финские лопари. / Сб.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973, сс. 136-138. С. 137.
18. Глушко Е.А., Медведев Ю.М.. Словарь славянской мифологии. Н-Новгород, 1995. С. 42.
19. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

- Позможно поэтому природные аксессуары Кошья и змея (образов с сильной арктической составляющей) не выявляют себя при сравнении сказки с образами экзотических теплых стран в отличие от аксессуара Яги - известного там леса. Заметим, что Яга вполне соответствует дракону с его гибридными свойствами: она размещается в тесном доме на курьих ножках, костяная нога у нее одна (известно, что неодинаковостью ног мифология отмечает тех персонажей, у которых когда-то были змеиные черты).
- "The Valkyries were in fact dead maidens" [13, с. 1]. Название валькирии буквально означает "выбирающая мертвых, убитых" [3, с. 112]. Отметим указания на смерть (морс, мор), лед, мороз, длинные цветные полосы ткани у славян. В сказках про Девиные царство героиня-богатырка Царь-Девица Марья, Марья Моревна прибывает "иногда на двенадцати кораблях, причем строит ("выдувает") мосты клепальные или хрустальные, выстилая их "червоною китайкою", затем она грозит вынуть глаза у живого героя [14, с. 73-74]. В древней арктической мифологии глаза - эквивалент души [8, с. 250-252].
- Название "Подземного Льда-мать" согласуется с известной вертикальной моделью мира, где мир расчленен на лежащие друг под другом ярусы. Такое видение мира особенно шаманам. Параллельно практически повсеместно в Сибири распространено представление, что передвигаться из яруса в ярус можно лишь по Мировому Дереву (мировой оси), до которого еще нужно долететь [24] - т.е., другими словами, нужно иметь горизонтальную составляющую скорости в сторону Полярной звезды. Так, древние верования до сих пор стойко сохраняются у нижеобских хантов, и в них отчетливо выражены представления о горизонтальном устройстве Вселенной, а именно: душа умершего идет в сторону водного пространства, лежащего за устьем реки Оби на севере [25]. Образ змея-дракона мы рассматриваем на первых, еще "горизонтальных" стадиях его становления, отмеченных В.Я. Проппом (см. п.1). Поэтому арктические мифы мы привлекаем в их дошаманском (реконструированном Ю.Б. Симченко) варианте. Соответственно нас везде интересует горизонтальный путь в царство мертвых.
- Обычно считают, что герой-человек в мифах появился на переходе к патриархату. Однако у северных охотников такой образ был и раньше (только мужчина выступал как герой-добытчик, а не как воспроизводитель потомства). Это связано с особенностями разделения труда в условиях жестокого холода. Здесь первостепенен труд женщины: она должна готовить меховую одежду, от которой в морозном климате напрямую зависит жизнь человека, и для этого она остается дома. Мужчина изначально действует далеко от жилья на охоте, где условия приближены к военному поединку. Культурный герой (не знающий отца) является единственным персонажем мужского пола в пантеоне древних охотников на северного оленя Северной Евразии [8, с. 190, 278].

ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТОПОНИМИКЕ, ПАМЯТНИКАХ ИСКУССТВА И ПИСЬМЕННОСТИ ЗОЛОТОГО КОЛЬЦА РОССИИ

В современной истории науки принято считать, что алхимия появилась на Руси не ранее XVI века. Во всяком случае, к этому времени относится деятельность «волхва зело лютого» (по выражению 3-ей псковской летописи), «арканиста» Елисея Бомелия, готовившего для Ивана Грозного яды, которые подсыпались находящимся на подозрении боярам. В 1580 году Бомелий сам был уличен в измене и закончил свои дни на костре. А уже на следующий год царь обратился к Елизавете, королеве английской, с просьбой выслать ему людей, знающих толк во врачебном и аптекарском искусстве. Лейб-медик Роберт Якоби и аптекарь Джемс Френчем по приезду в Москву приняли участие в работе Аптекарской избы, учрежденной в 1580 году, и впоследствии, уже в XVII веке, переименованной в Аптекарский приказ, где с самого основания, то есть с XVI века, существовала официальная должность «алхимиста»¹. Впрочем, в обоих случаях мы сталкиваемся скорее не с самой алхимией, сколько с ее сводной сестрой — спагирией, являющейся, по мнению Фулканелли, протосубстратом современной химии.

К 1596 году относится упоминание другого случая. При царе Феодоре Иоанновиче в Твери некий человек «перепускал» (передскал) золотую и серебряную руду. Его доставили ко двору и под угрозой пытки заставили повторить то же самое. Но алхимик после нескольких неудачных попыток возопил к небу: «какое-то смотрение Божье: много пытаюсь по-прежнему, да не умею. Применяю те же самые зелья (химикаты) и лью те же водки (кислоты), но разделения не получается»¹. Царь пытал и ученика тверского алхимика. «И в таких муках (пытках) умерли оба, отравившись ртутью». Пристальный интерес Феодора к алхимии проявился еще прежде, в 1586 году, когда он настойчиво приглашал к себе знаменитого английского астронома, каббалиста, мага и шпиона по совместительству Джона Ди, гостившего в то время в Праге у императора-аматора

Рудольфа II. Но Ди, предчувствуя, чем это путешествие может закончиться, вежливо отклонил заманчивое предложение русского государя. Про Бориса Годунова известно, что тот охотно проводил время в Хорошеве с иностранными врачами и алхимиками, наблюдая за их самыми различными опытами.

Если Джону Ди так и не довелось побывать в Московии, то его сын, «архиатр» Артур Ди (Артемий Иванович Диев), воспользовавшись приглашением Михаила Федоровича, первого царя из династии Романовых, провел при дворе русского государя почти 10 лет. В связи с этой историей, а также с целым рядом обстоятельств (часть из них перечислена ниже), мы в свое время выдвинули гипотезу, которую до времени поостережемся высказывать.

Известно, что царю Алексею Михайловичу свои услуги предлагал голландский алхимик фон дер Гейден. Однако этот факт скорее касается западной, нежели русской истории алхимии. Впрочем, в царском Указе 1663 года уже без обиняков требуется: «Во Гжельской волости для аптекарских и алхимских судов приискать глины». Напоски же был послан из Москвы «аптекарских и алхимских судов мастер Пашко Птицкой»¹. Также имеются исторические свидетельства, что в это время при Аптекарском приказе уже в достаточной степени обретались алхимики и алхимического дела ученики.

Впрочем, здесь мы вправе задать себе один простой вопрос: не пуганица ли перед нами? Не смешивается ли здесь алхимия со спагирией, занимавшейся «маленькими частностями», как-то: изготовление красок, пороха, лекарств, промышленная обработка металлов и т.п.? Этот вопрос безразличен для официальной истории науки, не допускающей возможности трансмутации металлов иным способом, нежели термоядерная реакция, что в случае алхимических режимов, согласно представлениям современного естествознания, невозможно. Зато этот вопрос весьма остр для исследователей-герметиков.

Так или иначе, в конце XVII века в староверческой Выговской обители, чей настоятель Андрей Денисов (князь Мышецкий) в молодости тайно под чужой фамилией учился у Феофана Прокоповича в Киеве, была переведена «Великая и предивная наука Раймондулиева», иначе говоря, «Ars Magna», написанная богословом и алхимиком XIII — XIV вв. Раймондом Луллием, хотя сейчас и

принято растождествлять католического проповедника с герметическим философом, воспользовавшимся авторитетным псевдонимом. Впрочем, сказанное прямого касательства к нашему рассмотрению не имеет. «Книга Раймондулиева» имела хождение среди староверов и, видимо, определенным образом повлияла на их тогда только складывавшееся мировоззрение. Эту страницу истории приоткрыл перед нами замечательный исследователь алхимии Евгений Лазарев².

В XVIII веке алхимия начинает активно завозиться в Россию, где ее практикуют масоны. Прежде всего, Елагин, получивший звание великого мастера в основанной в 1770 году Санкт-Петербургской ложе английской системы, а впоследствии, в 1777 году, принимавший участие во введении шведской масонской системы «строгого наблюдения», а также Гамалея, Голенищев-Кутузов и др. Впрочем, на эту тему сейчас существует такое количество исследований, что мы не только не можем здесь претендовать на звание первооткрывателей, но даже вряд ли сможем сюда добавить хоть что-нибудь несколько новое. Не так давно на сайте Глеба Бутузова, русскоязычного исследователя алхимии из Канады, появилась суммирующая статья по этой теме, своего рода расширенная библиография, где тема русской масонской алхимии освещена наилучшим образом³. Мы, в свою очередь, обойдем этот раздел русской алхимии стороной.

В дальнейшем русская алхимия распространяется одновременно с масонством и неорозенкрейцерством, являясь частью алхимии европейской и не выказывая никакого специфического своеобразия. Но, наряду с этой хорошо прочерченной линией, соединяющей Россию с Европой, мы можем наблюдать и другую, прерывистую и слабо прорисованную, уходящую в наше необозримое прошлое. В частности, историк науки Фигуровский, на которого мы уже ссылались, обозревая древнерусскую химическую номенклатуру, отмечает: «В памятниках XV–XVII вв. название ртуть часто встречается с подробными рецептами изготовления из нее, или при ее помощи, различных веществ». Названия этих веществ непосредственно связаны с алхимической терминологией, иногда самостоятельной, чаще же маскирующейся под спагирическую номенклатуру. В данном случае это термины киноварь и

творитное золото. Последнее Фигуровский, в целом отвергающий факт существования древнерусской алхимии⁴, осторожно отождествляет с золотой краской. Однако даже он вынужден заметить, что «некоторые следы алхимических влияний можно заподозрить в древнеславянских словах исполненный, совершенный, творитный (т.е. искусственно приготовленный), относящихся к различным веществам и, в частности, к металлам, а также в обозначениях живая сера, живая ртуть и т.д., противопоставлявшихся у алхимиков мертвым металлам (вошедшим в соединения и потерявшим свои первоначальные качества)»⁵. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского (список 1263 года) встречаем указание на алхимическое учение о квинтэссенции: «Нъ глаголють пето есть тело иного естества иже есть ни огнь ни воздухъ ни земле ни вода ни одно отъ просты составъ ни вещей нъ отъ перьвых телесъ еже есть стухия зовемь». И далее говорится, что это пятое тело «есть ефирь»⁶.

В «Правде роськой» Ярослава неоднократно упоминается привилегированное сословие колябгов⁷, чье прозвание, вероятно, восходит к более старому «кобник», «творящий коби», «знахарь», «волхв». Само же слово кобник с большой долей вероятия можно произвести от кобец, кобь или колпь, то есть в современном значении слова сокол, феникс, причем, последнее поименование в древнерусских физиологах передано варваризмами финииза, финикс, наконец, финист. В алхимической символике феникс (или сокол) является иероглифом рубедо, Работы в красном. А в некоторых древнерусских апокрифах (например, Откровении Варуха) мы наблюдаем взаимоположение феникса и грипсосо, с моря собирающего крыльями солнечную зарю, заслоняющего крыльями солнце и летающего без усталы 40 дней — баснословие, скорее всего имеющее герметические корни. Что касается ближайших сородичей грипсосов — грифалов, весьма частых гостей в алхимических иносказаниях, то они живут на некоем острове, типологически сближаемом и с Авалоном, и с Туле, и с Огигией, и с садом Гесперид, а также с островом Делос, философским островом Космополита («Трактат о Соли») и автора «Зеленого Сна». Согласно «Луцидариусу»: «I подле того острова лежит златая гора, тога оубо злата никтоже может взяти ради драконовъ и грифаловъ, та бо тога злата стрегуть»⁸. Грифал — то же самое, что грифон

западных алхимиков, то есть двойная вещь, ребис, естество муж женское. Геродот же, ссылаясь на Эсхила⁹, в своей «Истории» сообщает: «На севере Европы несомненно находится золото в огромном количестве; но как оно добывается, я не могу и этого сказать с достоверностью. Говорят, что одноглазые люди аримаспы похищают его из-под грифов»¹⁰. «Сага о Боси», описывая храм в Бьярмаланде (побережье Белого моря), сообщает такую подробность. Викинги, отправившиеся в опасное путешествие, похищают золото из запертого храма, где находится огромная и свирепая птица, под которой лежит «яйцо, покрытое золотыми буквами» и золото — «больше, чем можно было унести с собой»¹¹. На знаменитой арктической карте Герарда Меркатора, воспроизводящей архетипические элементы гиперборейского мифа, мы можем также видеть Золотую Бабу, сибирскую «Венеру», находящуюся на севере евразийского континента, где-то между Обью и Обской губой. Согласно легендам, имеющим хождение по сию пору, одно из сибирских племен особо почитает эту бабу, добавляя каждый год к ее наряду все новые и новые золотые украшения. Золотая Баба не задерживается долго на одном месте, ее все время перетаскивают, ставя на подступах к ней хитроумные ловушки и самострелы¹². Геродот также приводит две легенды о происхождении скифов. Первая собственно скифская: Таргитай родился в пустыне от Зевса (скиф. Папай) и дочери реки Борисфена (то есть Днепра). У Таргитая было три сына: Липоксай, Арпоксай и Колаксай¹³. При них-де упали на скифскую землю золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша¹⁴. (Попутно заметим, что согласно Н.Я.Марру, «золото» есть этническое имя скифов-сколотов.) Братья подходили по очереди к золоту, но оно при их приближении возгоралось, так что они не могли взять его в руки. Только младшему брату удалось это сделать. Скифы же пошли от старшего брата — Липоксая. Колаксай разделил свои земли на три части, и в большей хранится то золото. С именем кола, по видимости, соотносится этноним колхи. Это племя, согласно Евстафию¹⁵, владело секретом добывания золота, записанным на кожах, известных как золотое руно, за которым плавали аргонавты. Золотое руно — один из важнейших алхимических иероглифов, это имя материи, используемой при Философском Делании. Что же касается версии, излагаемой понтийскими эллинами, то здесь

легенда содержит совсем другие, но не менее герметические подробности: Эхидна — женщина-змея зачала от Геракла трех сыновей: Агафирса, Гелона и Скифа¹⁶. Эхидна же — частый предмет философских спекуляций алхимиков. Например, Михаил Майер в «Убегающей Аталанте» дважды рассуждает о короле Деихане или Дуснехе, что согласно дому Пернети, автору «Мифо-герметического словаря», анаграмматически означает «Эхидна». Более подробно этот вопрос мы освещаем в своих комментариях к «*Atalanta Fugiens*»¹⁷. Про венедов (аллоэтноним славян) античные авторы пишут, что те владели секретом «вулканова горшка», в котором иные из историков склонны видеть греческий огонь. Но если это и «греческий огонь», то ровно в той же степени, в каковой им является греческий огонь из «Убегающей Аталанты» Майера. В связи с последним обратим внимание на герб Московского кригс-комиссариата, построенного по проекту архитектора Н.Н.Леграна в 1777–1780 гг. на Космодамианской набережной, что на острове в центре Москвы. На поле означенного герба мы обнаруживаем крепостную стену Московского Кремля, по зубцам коей беспрепятственно вышагивает лев, держа в лапах горшок с вырывающимся из него пламенем — изображение, скорее всего, инспирированное масонами. Известно также, что кимвры поклонялись котлу, куда стекала кровь пленных жертв, в связи с чем нелишним будет напомнить, что в славянских языках кровь и металл омонимичны, они обозначаются словом руда, означающим красный, на что также указывает Фигуровский¹⁸. Один такой котел кимвры послали кесарю Августу в дар, точно так же, как впоследствии Мария Магдалина принесла в дар Тиберию пасхальное яйцо. И котел, и яйцо в алхимических текстах символизируют сосуд Великого Делания. Впрочем, такого рода примеры, восходящие к далекой древности, можно нанизывать друг на друга бесконечно. Герметическая символика здесь легко приходит в согласие как с нордической, так и с сакрально-генеалогической. Мы же попробуем остановиться на более приближенных к нашему времени преданиях, свидетельствах и фактах.

Приведем здесь более, чем любопытную легенду, ставшую в свое время отправным пунктом для нашей диссертации. Легенда стала нам известна благодаря Ольге Фельдман, студентке Педаго-

гического института. А она узнала ее от своей бабушки, жительницы районного центра Ермишь Рязанской области. По словам последней, некогда в «наших краях находилась страна Артания и правили ей три брата-королевича (?), три царя-вохва — Касым, Кадм и Ермус». Все три имени эксплицируют мешчерскую топонимику: Касимов, Кадом, Ермишь. Если с Касимовым все более или менее понятно, поскольку история казанского царевича Касима хорошо известна¹⁹, то имена Кадм и Ермус, без сомнения, эксплицирующие топонимы Кадом и Ермишь, могут быть легко приведены в соответствие с двумя важнейшими фигурами мифо-герметического повествования — это Кадм и Гермес. Вообще в древнерусском языке использовалось написание Ермин, Еруми или Ермий²⁰. Форму Ермин, в частности, встречаем в «Изборнике Святослава 1073 г.». Также в главном, Троицком соборе Ипатьевского монастыря, что в Костроме, на золоченых воротах находим изображение Еруми (наряду с Платоном, сивиллами, «Аполоном»²¹, бородатой «Фродитией»²²). Подобные изображения достаточно известны и хорошо описаны Чернецовым²³ в его работе «Золоченые ворота древнерусских храмов XV — XVI вв.»

Легенда о Артании подвигла нас к исследованию, с одной стороны, различных материалов по триадологии, а с другой стороны, географических сочинений персидских и арабских космографов VII — X вв. по Р.Х. — «Серебряные рудники» Абуль-Хасана Али ибн-Хусейна по прозвищу Аль-Масуди, «Книга климатов» Абу-Исхака аль-Истахри аль-Фарси, «Книга драгоценных сокровищ» Абу-Али Ахмеда ибн-Омар ибн-Даста, «Книга путей и государств» Абуль-Касима Мухаммеда по прозвищу Ибн-Хаукаль, «Записки» Ахмеда ибн-Фадлана ибн Аббаса ибн-Рашида ибн-Хамада, «Книга видов земли» Абу-Зайда Ахмеда ибн-Сахл аль-Балхи и других, собранных, переведенных и откомментированных еще во второй половине XIX века А.Я.Гаркави²⁴, а затем, в 60-е гг. XX века — А.П.Новосельцевым²⁵.

При первом же приближении к этим свидетельствам мы обнаруживаем целый ряд мотивов, которые могут быть истолкованы в герметическом духе. Обратим внимание лишь на одно из самых разительных обстоятельств. Масуди описывает три здания, особо почитавшиеся у славян. Первое находилось «на горе, о которой

писали философы, что она одна из высоких гор в мире. Об этом здании существует рассказ о качестве его постройки, о расположении разнородных его камней и различных их цветах, об отверстиях, сделанных в верхней его части, о том, что построено в этих отверстиях для наблюдения над восходом солнца, о положенных туда драгоценных камнях и знаках, отмеченных в нем, которые указывают на будущие события и предостерегают от происшествий пред их осуществлением, о раздающихся в верхней его части звуках и о том, что постигает их при слушании этих звуков»²⁴. Второе здание «было построено одним из их царей на черной горе; его окружают чудесные воды, разноцветные и разнотусковые, известные своей пользой. В нем они имели большого идола в образе человека, представленного в виде старика с палкою в руке, которою он двигает кости мертвецов из могил. Под правой его ногой находятся изображения разнородных муравьев, а под левой — изображения пречерных воронов, черных крыльев и других, также (изображения) странных Хабашцев и Занджцев». Наконец, третье здание находилось «на горе, окруженное морским рукавом; оно было построено из красного коралла и зеленого смарагда. В его середине находится большой купол, под которым находится идол, коего члены сделаны из драгоценных камней четырех родов: зеленого хризолита, красного яхонта, желтого сердолика и белого хрусталя; голова же его из червонного золота. Насупротив его находится другой идол в образе девицы, которая приносит ему жертвы и ладан. Это здание приписывают какому-то мудрецу, бывшему у них в древнее время; в предыдущих книгах наших мы уже привели рассказ о нем, о его делах в славянских землях, о колдовстве, хитрости и механизмах его, которыми он пленил их сердца, овладел их душами и прельстил их умы»²⁴.

Не будем подробно рассматривать символизм этих зданий, чье описание, согласно А.П. Ковалевскому²⁶, восходит к труду арабского астролога IX века Абу Машара. Отметим лишь то обстоятельство, что каждое из трех зданий находится на горе, первая из которых названа «одной из высоких гор в мире», а другая — «черной». Во всех трех случаях перед нами проекция мировой горы, сакральный центр, как бы и непроявленный, на что указывает черный цвет второй горы. В этом случае мы также сталкиваемся с

иероглифами нигредо или Работы в черном. Старик с палкою в руке,двигающий кости мертвецов из могил, — несомненно Сатурн. Похожий мотив находим в «Философских обителях» Фулканелли в связи с описанием усадьбы Лесного жителя²⁷. Черные вороны, хабашцы (абиссинцы) и занджцы (зангемарцы), то есть хамиты, на роды черной расы — явное указание на Работу в черном. Разноцветные и разновкусные воды, по всей видимости, означают меркурий Философов. Что же касается странных звуков из описания первого здания, то они до крайности напоминают отмечаемые Фулканелли необычные скрипы и свисты при коротком пути Делания, благодаря которому за алхимией в качестве одного из эпитетов утвердилось иносказательное прозвание музыкальное искусство. Символизм третьего здания также разителен. Прежде всего обращают на себя внимание красный коралл, соотносимый с Венерой, и указующий на Работу в красном, а также зеленый смарагд, иначе говоря, изумруд, символический камень Гермеса. Стоит также отметить, что названия двух важнейших географических трудов Масуди весьма красноречивы: «Золотые копи» и «Серебряные рудники». Цитировалось второе из них.

Сказанное об этих трех зданиях вкупе с упомянутой выше легендой заставляет привести с ними в соответствие наших трех царей-волхвов. Разумеется, это соотнесение исключительно типологическое, а отнюдь не историческое.

Тем не менее, нас в свое время весьма интересовала историческая сторона вопроса. А именно: временная и пространственная локализация Артании. Впрочем, когда мы ознакомились с историческими трудами на сей счет, то пришли в крайнее недоумение. Оказалось, что за последние 200 лет удовлетворительной локализации для Артании так и не было предложено. Причем, в ряде случаев Артания отождествлялась с островом Рус арабских источников, а в ряде случаев — разводилась. Тамань, междуречье Оки и Волги, нынешняя Украина, остров Рюген, Карелия, Карпаты, Пермь — при таком разбросе во мнениях авторитетных ученых, Б.Д. Грекову в 1949 году оставалось только написать: «Пока нет возможности точно определить местонахождение “Русии на острове”. Может быть, эту загадку вообще не придется разрешить никогда»²⁸.

Однако нас волнует в настоящем случае не столько Артания, сколько русская герметика вообще. Поэтому сопоставив предложенные локализации с приведенной выше легендой, мы остановимся на локализации этой баснословной территории или, что точнее, одного из трех разрядов русов, в междуречьи Оки и Волги. В частности, на этой локализации настаивали И.В. Дубов²⁹, Х. Ловмянский³⁰ и ряд других авторов.

Междуречье Оки и Волги, поэтически именуемое «Золотым кольцом России», представляет собой водное кольцо в форме неправильного круга. На западе этого круга находится Москва, на востоке — Нижний Новгород, на юге — Касимов и Гусь-Железный, на севере — Кострома и Плес. И здесь мы находим повод выразить чрезвычайную и искреннюю признательность Владимиру Карпцу, исследователю герметической символики, геральдики и сакральной генеалогии, нашему сотруднику в деле издания классических и современных алхимических трактатов, обратившему наше внимание на следующее обстоятельство: в нижней точке этого круга или, если спроецировать на него зодиак, точке зимнего солнцестояния, на реке Гусь, впадающей ниже по течению в Оку, стоит город Гусь-Железный, а выше по течению — город Гусь-Хрустальный. Река Гусь имеет пси-образную форму, или форму руны мадр, напоминающей известное из ботаники растение гусиная лапка или росянка, именуемое на латыни *Alchemilla vulgaris*. Хорошо известно, что в герметике гусь, или гусыня, матушка гусыня

иероглиф ртути, единственного вещества, по утверждению алхимиков, необходимого им для получения Философского Камня. Гусь кабалистически, а именно к этому методу постоянно обращались алхимики, соотносится с гас или газ. Фигуровский замечает: «Как известно, понятие “газ” введено в научный оборот Ван-Гельмолтом в XVII в., хотя и имеются указания, что его употреблял еще Парацельс. Это слово обычно сопоставляется с немецким Geist (дух) или голландским ghoast и английским ghost. Но, как указывает Васильев, может быть слово газ происходит от древнегреческого — хаос. Хотя само слово гас встречается в русской литературе не ранее XVII в., производные этого слова имеются в языке уже в глубокой древности. <...> Таким образом, следует констатировать наличие понятия гас (газ) в очень древние време-

на у наших предков»³¹. Стало быть, гусь, это не просто ртуть философов, но еще и дух, минеральный хаос, что в точности соответствует концепциям европейских алхимиков.

Хрусталь, с точки зрения алхимиков, иерархически выше железа. Но само железо — металл Марса, металл, с помощью которого раскрывают книгу (еще один иероглиф первоматерии). «Этот пария, по выражению Фулканелли, — несравненно благороднее золота»³². А в другом месте знаменитый адепт XX века говорит: «Среди металлов именно железо содержит в себе больше всего огня или скрытого света. <...> Этот активный огонь, который необходимо передать пассивному веществу, чтобы преобразовать его холодную и бесплодную основу в горячую и плодоносную, Мудрецы называли зеленым львом»³³, иначе говоря, витриолом. Что касается Гуся-Хрустального, через который проходит средний рукав реки Гусь, то хрусталь означает фиксацию вещества. Согласно Фигуровскому, «твердые тела характеризовались словами: хрусталь или крусталь (кристалл), брение, т.е. порошок или густая суспензия»³⁴. Этимологически же хрусталь означает Христова соль от греческого, как на то указывает Эжен Канселье³⁵.

Однако между Гусем-Железным и Гусем-Хрустальным есть еще один населенный пункт, совсем уже мало известный. Это Гусь-Порохово. Когда мы узнали об этом обстоятельстве, то были крайне удивлены, поскольку порох, прах, пепел или зола — с позволения сказать, алхимические синонимы. Фулканелли указывает, что в ходе Великого Делания «живая белая вода [ртути] теряет белизну, блеск, умерщвляется и чернеет, передавая свою душу эмбриону камня, который появляется на свет в результате его разложения и питается его прахом»³⁶. Впрочем, сообщение о Гусе-Порохово было обнаружено нами в виде постинга на туристическом форуме, который был впоследствии модерирован и нам так и не удалось узнать никаких подробностей о возникновении этого топонима. Было ли там какое-либо производство или здесь мы имеем дело всего лишь со «случайным» совпадением. Во всяком случае, при работе с картами именно такого топонима нам найти не удалось. Зато выше по течению от Гуся-Железного находится населенный пункт Парахино, чье название ничуть не смутило бы алхимика, поскольку с точки зрения фонетической кабалы это одно и то же.

Воспользовавшись описанием Фулканелли особняка Лальмана в Бурже, где указываются три важные точки Делания, подставим сюда наши неизвестные и получим связный текст: «Смерть вещества (Гусь-Железный) сопровождается появлением темно-синей или черной окраски, которую символизирует ворон, иероглиф spirit mortuum Делания. Ворон — показатель и первый признак разложения, разделения элементов и последующего рождения Серы, красящего нелетучего начала металлов. Крылья у черепа указывают на то, что после удаления летучей водной фракции происходит распад, разрыв связей. Умершвлненное вещество превращается в черную золу (Гусь-Порохово), напоминающую угольную пыль. Затем, под действием внутреннего огня, образующегося при распаде вещества, зола прокаливается и теряет грубые нестойкие примеси — рождается чистая Соль (Гусь-Хрустальный), постепенно окрашивающаяся и приобретающая сокровенную огненную сущность»³⁷.

Что касается Гуся-Железного и Гуся-Хрустального, то это названия крайне поздние. Сами же города возникли во второй половине XVIII века. Постройку гусевского хрустального завода начинали купцы Мальцовы. А в низовьях Гуся обосновались железные заводчики Баташовы. С деятельностью последних связаны невероятные легенды, далеко оставляющие позади уральскую демидовскую мифологию. Однако помимо романа графа Салиаса «Владимирские мономахы» и отдельных фрагментов из книги Мельникова-Печерского «Взглядах на несколько очерков, посвященных либо развитию железной промышленности в баташовских вотчинах»³⁸, либо весьма причудливой мифологии³⁹, на сегодняшний момент не существует ни одного серьезного исследования относительно подлинной истории Андрея Родионовича Баташова (1740–1799). (Вариант написания: «Баташев».)

Набросаем лишь общую схему. В конце 50-х гг. XVIII века купцы братья Баташовы, Андрей Родионович и Иван Родионович, после закрытия по решению берг-комиссии нескольких своих заводов перебираются в Касимовский уезд, чтобы поставить здесь новое дело. Стараниями Андрея Родионовича удалось выхлопотать для охраны завода отряд егерей в 800 человек. Возведя вокруг своей усадьбы настоящую крепостную стену с башнями и бойни-

цами, Андрей Родионович постепенно подчинил себе муромскую вольницу, точнее, сделался ее хозяином: разорительные набеги на соседние поместья и купеческие обозы им не только не возбранялись, но и поощрялись. Во внутреннем дворе его почти феодального замка находился так называемый «страшный сад», где почти все время пытали провинившихся. Целые комиссии, от которых Баташов поначалу уходил благодаря тому, что построил свой дом на границе Рязанской и Владимирской губерний и каждый раз в случае опасности переходил на другую половину дома, целые комиссии впоследствии пропадали в баташовских подвалах или башне с раздвижным полом. Но Баташов заручился поддержкой сначала Григория Орлова, а затем Григория Потемкина и во всех случаях уходил от ответа. Дело в том, что, будучи незауряднымрудознатцем, он за несколько лет поднял железное дело в России на небывалую высоту, а выполняя крупные военные заказы, снискал чрезвычайное расположение со стороны екатерининских фаворитов. Заручился он поддержкой и по масонской линии. Легенды также утверждают, что под значительной частью Гуся-Железного тянутся баташовские подземелья, где он, якобы, печатал монету и ставил какие-то зловещие опыты. Пользуясь системой подземных ходов, он появлялся каждый раз как бы ниоткуда, чем вызывал ужас мастеровых. Когда на престол вззошел Павел I, пожелавший произвести ревизию гусевского железного завода, Баташов, по легенде, утопил в подземельях, пустив воду из шлюзов, 300 своих работников, знавших тайну монетного двора, а ходы засыпал землей. Сохранилось письмо 1840 года, написанное штабс-капитаном корпуса жандармов владимирскому губернатору, а также последнего министра внутренних дел с просьбой начать поиски клада. Подобные попытки продолжались и в XX веке. Было две научных экспедиции, вернувшихся ни с чем, и одна самочинная, в результате которой погибло несколько местных жителей.

Но главное и наиболее пристальное внимание обращает на себя факт постройки в близлежащем Погосте храмового комплекса и, в особенности, уникальной колокольни с небольшими скульптурными фигурками местночтимых касимовских святых. Всего их 14, то есть 7 пар, что заставляет вспомнить о философской седмице, то есть о повторении в миниатюре божественного миротворе-

ния, описанного в Книге Бытия. При первом знакомстве с погостскими скульптурами кажется, что одна повторяет другую. Но после более подробного исследования обнаруживается, что похожи лишь сами фигуры, то есть перед нами вовсе не местнотимые каси-мовские святые и даже не «Петр и Павел», как нас уверил местный священник, но один и тот же субъект. Во всяком случае, попарно представленные фигуры различаются лишь благодаря предметам в руках святых, жестам и позам. Также следует отметить, что одни святые бородаты, а другие нет. К сожалению, значительная часть фигур находится на большой высоте и рассмотреть их детали удовлетворительно без надлежащего технического оснащения не представляется возможным. Однако три пары фигур расположены достаточно низко и две из них нам удалось сфотографировать и позже внимательно изучить.



Рис. 1 Сюжет с закрытой книгой. Погост. XVIII в.

Первая пара представляет бородатого с залысиной субъекта с книгой в руке, однако святой справа прижимает правую руку к груди, призывая хранить молчание (но и подсказывая, что у него есть), а во второй сжимает затверстую книгу.

У святого — книга отверста, ладонь правой руки как бы повторяет движение, которым открывают книгу, левая нога находится на возвышении, все тело святого являет порыв, с которым он готов взойти по ступеням философской лестницы.

Немаловажная деталь: книга повернута горизонтально относительно земли, что выглядит с религиозной точки зрения если не кощунственно, то нелепо и могло бы быть списано на провинциализм архитектора, когда бы мы не знали, что проектировал колокольню выдающийся касимовский зодчий И.С.Гагин, а инспирировал постройку этого сооружения Андрей Родионович Баташов. Стало быть, перед нами не совсем книга, точнее, книга, письмена которой не столь важны, сколь ее листы.



Рис.1 Сюжет с открытой книгой. Погост. XVIII в.

Одним словом, все это до чрезвычайности начинает напоминать распространенный в западном герметизме мотив открытой и закрытой книги, подробно разобранный Фулканелли в «Философских опителях». Алхимики называли свое вещество, ртуть Философов, книгой, поскольку его слоистая кристаллическая структура напоминает листы. То же касается и слоеного пирога, символика которого Канселье посвятил отдельное исследование. Об этой книге писали Фревизан и Фламель, ее мы можем видеть в руках у инициатических скульптурных фигур готических соборов. Закрытая книга — это, собственно, первоматерия. Открытая — она же, но после поединка двух противоборствующих начал. Также можно сказать, что открывается книга с помощью железного орудия, отворяющего руды. Вот откуда преувеличенные легенды о зверствах Баташова. Это тоже самое, что и аллегория Фламеля об избиении младенцев или иносказательное описание битвы алхимика с драконом, где роль отворителя играет копье.

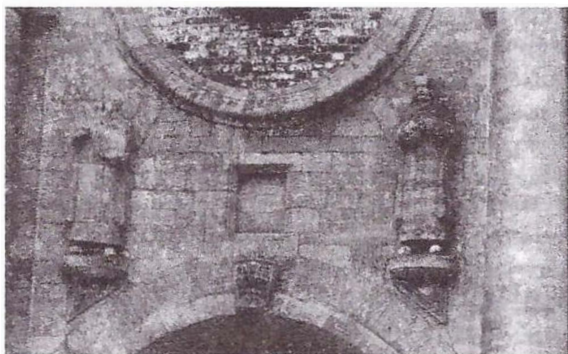


Рис.3 Философский сосуд Делания. Погост. XVIII в.

Во втором сюжете находим две безбородых фигуры. У обоих свя-
тых длинные волосы. Таковое обстоятельство дает возможность
предположить, что это женщины. У фигуры слева в руках книга,
развернутая горизонтально относительно земли. Голова отбита. У
фигуры справа в руках круглый, точнее, каплеобразный сосуд с ко-
ротким завершением, напоминающий алембик.

Речь здесь идет о философском сосуде, который, по уверениям одних авторов, является обычным сосудом (Василий Валентин), по уверениям же других (Фулканелли) это — аллегория, за которой скрывается обозначение первой ртути, скрывающей ртуть вторую. Так или иначе, перед нами два обозначения одного и того же на разных стадиях. Впрочем, вопрос о философском сосуде настолько тесен и запутан, что мы вряд ли сможем что-нибудь еще добавить к сказанному.

Сопоставив иероглифические фигуры колокольни в Погосте с гусевской топонимикой, а также биографическими сведениями и легендами о Баташове, мы можем предположить, что все это части одной мозаики, философский ребус, созданный в качестве своего рода алхимического памятника. Другой вопрос — только ли Баташов способствовал его появлению или за этим стояла целая группа посвященных. Последнее не исключено, учитывая, что в Гусе-Хрустальном были настоящие цепи учительско-ученической преемственности. По ним передавались секреты изготовления особых видов хрусталя, например, хрусталя с урановыми включениями. Образцы такого рода хрусталя с красным отливом можно и поныне наблюдать в музее города Гусь-Хрустальный.

В поисках других русских философских соборов и обителей мы объездили ряд городов Золотого Кольца России, пока не натолкнулись на удивительные печи с изразцами герметического содержания в царских палатах Ипатьевского монастыря в Костроме, того самого монастыря, где среди фресок собора мы находим изображение Ермия Тривеликого — «Еруми». Именно в этих палатах жил до своего призвания на царство первый из венценосных Романовых — Михаил. Сейчас там находится музей. Вход туда — в буквальном смысле слова открытый вход в тайные палаты государя. В семи (hebdomas hebdomadum?) анфиладно расположенных комнатах — пять печей. В крайней левой (перед ней маленькая служебная комната, которая «как бы не в счет»), по отношению, ко входу, комнате, по видимости, располагалась кухня. Печи здесь ниже, преобладает, как и в случае второй печи, растительный орнамент, от которого резко отличается геометрический, минеральный орнамент последней комнаты, тронной залы. Последнее обстоятельство легко приходит в согласие с тем, что описывает Генон в «Царстве количества

и знамениях времени», когда обращается к символам затвердевания мира, представляющего собой трансформацию растительного в минеральное, превращение Земного Рая в Небесный Иерусалим.

В первой же комнате находим ряд изразцов с алхимическими сюжетами. Надписи здесь, к сожалению, весьма неразборчивы. Однако можно легко разобрать текст, сопровождающий изображение склонившейся лютнистки: «Музыку умножаю». Исследователям алхимии хорошо известно, что музыкальным искусством adepts называли свое Делание. Существуют также указания на то, что музыкальным искусством называли только короткий сухой путь, но этот вопрос крайне запутан, поскольку ряд алхимиков утверждает, что путей не два, а несколько, другие же проводят разницу между сухим и коротким путем, описывая сухой путь как часть пути длинного.

Что касается написания, то в настоящем случае, как и в последующих, надпись выполнена шрифтом, одновременно напоминающим и упрощенный полуустав, и гражданский шрифт. Во всяком случае, в тексте кое-где сокращены конечные еры, встречаются титла, что весьма может запутать вопрос относительно датировки изразцов. Кафли царских палат, будучи в случае большинства печей одноцветными⁴⁰ (второй цвет использован лишь для окантовки, что было сложным технологическим решением для того времени), отличаются от ценинных, распространившихся только в XVIII веке, но простые изразцы также продолжали делать в это время. Поливная техника исполнения с синей прорисью напоминает гжельскую керамику, которая начала производиться в промышленных масштабах тоже только в XVIII веке. Однако у нас нет никаких сведений о том, когда в России были изготовлены первые образцы такого рода кафлей.

Печи царских палат буквально испещрены сюжетами с подписями. Их несколько десятков (если не сотен, учитывая печь на первом этаже палат). Но, к сожалению, нам удалось лишь несколько фотографий, собственно и предложенных вниманию читателя. Впрочем, и этого достаточно, чтобы опознать настоящие изображения в качестве герметических иероглифов.

Прежде всего привлекает внимание S-образный змей, распятый на сухом древе. Подпись гласит: «стобою засыхаю». Это несомненная графическая цитата из «Иероглифических Фигур» Фламеля.

Изображение, иллюстрирующее умерщвление меркурия, впоследствии столько раз воспроизводилось оккультистами, что дальше не нужды на нем останавливаться.

Также отметим двух птиц, иероглиф двойного меркурия мудрецов, с подписью «верность соединяет нас»; напоминающее фламе-левский сюжет со старым и дуплистым дубом зеленеющее древо под лучами солнца, подписанное: «правда и мирь соблобызастася», что означает воздействие тайного огня; пылающее сердце за подписью «тоіже івнутри», намекающее на взаимокорреспонденцию макрокосма и микрокосма; двенадцатиконечная роза ветров, переделанная из шестиконечной звезды, подписана: «покажи нам пути твоя»; также просто шестиконечная звезда, которая «указует намъ путь імже ітті». В двух последних случаях речь идет о двух особых сигнатурах на поверхности компоста, по которым оператор может убедиться, что следует правильным путем. Сам компост представлен иероглифом отмеченной сигнатурой макрокосма и микрокосма короны, внутри которой находятся две зеленых поросли. Над короной изображен пятилепестковый цветок, а над ним нечто в форме цифры 8, напоминающее единовременно гирию весов (известный из Фулканелли иероглиф естественных пропорций сочетающихся начал) и колбу с коротким горлышком (матка, где совокупляются два начала). Надпись более, чем недвусмысленна: «состоить всоединеніи».

Очень характерны изображения известных алхимических иероглифов: курицы, зайца («недремающимъ окомъ караюлю», действительно, алхимику вменяется строгое бдение, хотя заяц, собственно, очередная эмблема меркурия), змеи, высвобождающейся от старой шкуры в расселине скалы («темъ обновляюся»). Особый интерес вызывает изображение лисы с колобком, напоминающим сарир mortuum, в руках.

По поводу лисы лучше всего справиться у Василия Валентина. Его «Двенадцать ключей» — наиболее подходящее подспорье искателю, учитывая то, что никем лучше лиса не была истолкована. Но колобок в роли мертвой головы — вот уж поистине русский гнозис!

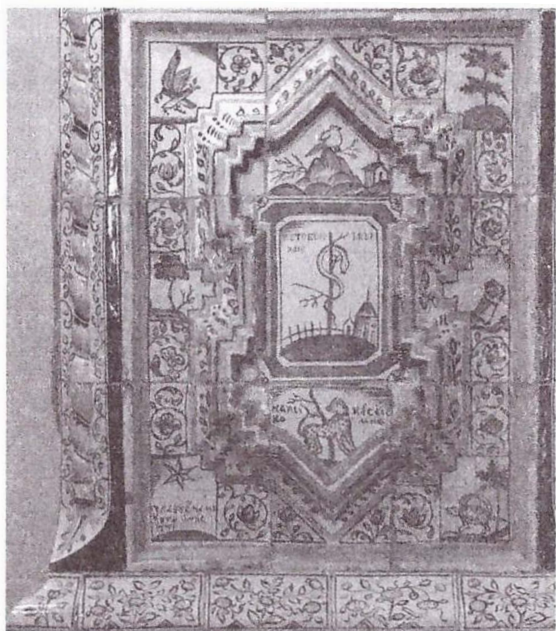


Рис. 4 Змей, распятый на сухом древе. Изразец печи. Палаты бояр Романовых.
Ипатьевский монастырь. Кострома



Рис. 5 Caput mortuum. Изразец. Там же.

Особо следует упомянуть иероглифически стилизованное изображение набок царскую державу изображение витриола, почти в точности повторяющее то, что приведено у Канселье⁴¹. Надпись гласит: «идуракъ на него уповаеъ».



Рис. 6 Витриол. Изразец. Там же

Действительно, только «дурак» (символическое обозначение Философа, сына Гермеса) может опознать это таинственное вещество, учитывая, что алхимия иероглифически может обозначаться именно как путь дурака. Это тот самый дурак колоды Таро (что буквально означает Путь Царей), на которого сугубо указывал Фулканелли⁴². Крылатое сердце с замочной скважиной и царским венцом над ним за надписью «тебе данъ ключъ» указывает, какой именно замок этот ключ должен отворить.

Настоящий ключ действительно дан всем, как на это намекают почтенные авторы. Этот ключ всегда находится «под рукой». Нужно лишь опознать его, не ужаснувшись и не махнув тою же рукой с недоумением, как бы желая отбросить от себя это свалившееся невестно откуда наваждение, поскольку большинство алхимических текстов, даже почти напрямую называя единственно необходимое вещество, тем лучше уводит от этой величайшей тайны, делающей алхимию родной сестрой Церкви. Постоянно повторяющийся венец — единственное желание алхимика, о чем возвещает также очередное изображение этого царского атрибута вкупе с мечом (еще один иерог-

лиф отворения). Надпись гласит: «нестерпимое ждание». Еще одно изображение венца, на сей раз окруженного облаками, не менее явно глаголет: «азъ ничего вѣщші от бга не желалъ».



Рис. 7 Философский ключ. Изразец. Там же.

Отметим также, что по карнизу нескольких печей идут, перемежаясь растительным орнаментом и чередуясь, два сюжета. На первом, «влажном», — корабль у берега, слева — одноэтажный дом с трубой, справа — засохшее дерево, дающее новые поросли. На втором, «сухопутном», — поле, зеленеющее дерево, чья крона имеет форму шестиконечной звезды, справа — тот же дом с трубой, слева, на горизонте, — не то монастырь, не то крепость. В двух случаях перед нами иносказания двух путей — влажного и сухого.

Напоследок обратим внимание, что несколько печных кессонов на втором этаже палат имеют форму двойной стрелы. Одно острие направлено вверх, другое — вниз. Эта фигура, возможно, отражает главное положение герметической философии: «то, что вверху, подобно тому, что внизу, то, что внизу, подобно тому, что наверху, дабы свершилось чудо единого».

В последней комнате, точнее, зале, где находится печь с геометрическим орнаментом, стоят троны. А на первом этаже — их три, и все три с царскими гербами. Если принять нашу гипотезу о возможности толкования текста царских палат посредством герметической символики, то станет совершенно ясной связь всех семи последовательных комнат, начинающихся кухонным сюжетом о растительном камне и заканчивающихся сюжетом о получении Алого Льва, красного государя.

Совершая наш краткий и весьма предварительный обзор царских палат в Ипатьевском монастыре, упомянем об одной небезынтересной истории. В 1965 году в Кембридже на английском языке вышла работа Н.А. Фигуровского «The alchemist and physician Arthur Dee (Artemii Ivanovich Dii)»⁴³, где рассказывалось о деятельности Артура Ди в Московии в качестве придворного алхимика Михаила Романова. В этом же году Фигуровский на одной из научных конференций, материалы по которой можно найти в библиотеке Института истории естествознания, сообщил, что работа должна вот-вот выйти на русском языке. Но она так и не вышла. Более того, упомянутое кембриджское издание с подписью самого Фигуровского имеется только в библиотеке Института истории естествознания в единственном экземпляре. Возможно, воцарение в Московии Романовской династии и интриги английской внешней разведки, фактически созданной Джоном Ди, отцом Артура, каким-то образом взаимосвязаны? Впрочем, давая ответ на этот вопрос, мы выходим за границы собственно рассмотрения русской герметической символики, опасно приближаясь к еще более тревожной дисциплине, именуемой конспирология

Литература:

- 1 См. напр.: Фигуровский Н.А. Древнерусская химическая терминология. // Ин-т ист. естествознания АН СССР. Труды совещания по истории естествознания 24–26 декабря 1946 г. С. 216.
- 2 Лазарев Е.С. Алхимия в старообрядческом скиту // Наука и религия. 1994. №6. См. тж.: Безобразова М. О великой науке Раймонда

- Луллия в русских рукописях XVII в. // Журнал Мин. нар. просв., 303, февраль.
- 3 Бутузов Г. <http://royal-art.narod.ru/index.html>
- 4 См. напр.: Фигуровский Н.А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. М. 1969.
- 5 Указ. соч. С. 222.
- 6 Цит. по указ. соч. С. 218–219.
- 7 См. напр. ст. 11 и 12 по рубрикации В.О. Ключевского.
- 8 Цит. по: Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М.: Индрик. 1999. С. 93.
- 9 Эсхил. Прометей прикованный. Любое издание.
- 10 Геродот. История. 7. III. 116. Любое издание.
- 11 См.: Глазырина Г.В. Исландские викингские саги о Северной Руси. М.: Ладомир. 1996. С. 208–209.
- 12 Записано со слов Владимира Теплышева, директора музея русской этнографии.
- 13 Характерное окончание ксай вероятнее всего восходит к персидскому xsay, царь, а то, в свою очередь, к санскритскому kshatri ya, кшатрий, воин, властитель.
- 14 Эти четыре предмета весьма напоминают символы четырех варн: плуг — вайшьи, ярмо — шудры, секира — кшатрии и чаша — брахманы. Хотя, строго говоря, изначально среди индоевропейцев не было шудр, ими становились автохтоны завоеванных земель.
- 15 Евстафий. Комментарии к землеописанию Дгшионисия. 689. Любое издание.
- 16 Геродот. История. 2. III. 2. 5–10. Любое издание.
- 17 См. Фомин О. В. Комментарии на «Убегающую Аталанту». // В кн.: Майер Михаил. Убегающая Аталанта. М.: Энигма. 2004.
- 18 Фигуровский Н.А. О происхождении древнерусских названий металлов // АН СССР. Комиссия по истории химии 22 мая 1962 г. С. 261.
- 19 См. напр.: Шишкин Н.И. История города Касимова с древнейших времен. Рязань: Благовест. 1999.
- 20 См. напр.: Фигуровский Н.А. Древнерусская химическая терминология. // Ин-т ист. естествознания АН СССР. Труды совещания по истории естествознания 24–26 декабря 1946 г. С. 222. Тж.: Фигуровский Н.А. О происхождении древнерусских названий металлов. // АН СССР. Комиссия по истории химии 22 мая 1962 г. С. 265.
- 21 Имя надписано с титулом, иначе, сигнатурой «сакральности».
- 22 Афродитой?

- 23 Чернецов А.В. Золоченые двери XVI в. Соборы Московского Кремля и Троицкий собор Ипатьевского монастыря в Костроме М.: Наука. 1992.
- 24 Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р.Х.). СПб.: Типография Императорской Академии Наук. 1870.
- 25 Новосельцев А.П. Восточные историки о славянах и Руси VI – IX вв. В кн.: Новосельцев А.П., Пашутов В.Т., Черепин Л.В., Шушарин В.П., Шапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М. 1965.
- 26 Ковалевский А.П. Аль-Масуди о славянских языческих храмах // В кн.: Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М.1973.
- 27 Фомин О.В. Комментарии на «Философские обители» // В кн. Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма. 2004. С. 530.
- 28 Греков Б.Д. Киевская Русь. М. 1949. С. 442.
- 29 Дубов И.В. Северо-восточная Русь и «Арса» арабских источников // Вестник Ленинградского университета, 1981, № 8. История, язык, литература. Вып. 2. С. 22–29.
- 30 Ловмянский Х. Русь и норманны. М. 1985.
- 31 Фигуровский Н.А. Древнерусская химическая терминология // Ин-т ист. естествознания АН СССР. Труды совещания по истории естествознания 24–26 декабря 1946 г. С. 220.
- 32 Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма. 2004. С. 408.
- 33 Там же. С. 296.
- 34 Там же. С. 221.
- 35 Канселье Эжен. Алхимия. М.: Энигма. 2004. С. 266.
- 36 Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма. 2004. С. 329.
- 37 Фулканелли. Тайна соборов. М.: Энигма, 2004. С. 233. (В печати.)
- 38 См. напр.: Мишаков А.М. Гусь-Железный. Вторая половина XVIII – начало XX веков. Рязань: Узорочье. 2000.
- 39 См. напр.: Чекина Л.П. Орлиное гнездо. Касимов: Рязанские зори. 1990.
- 40 Исключение составляют первая и последняя печи на втором этаже.
- 41 Канселье Эжен. Алхимия. М.: Энигма. 2004. С. 166.
- 42 Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма. 2004. С. 275.
- 43 Figurovski N.A. The alchemist and physician Arthur Dee (Artemii Ivanovich Dii). Journal of Society for the Study of Alchemy and Early Chemistry, Vol. XIII, No. 1, February 1965.

ЕМБЛЕМАТА НА ДВУХ ПОРТРЕТАХ ЕЛИЗАВЕТИНСКОЙ ЭПОХИ ИЛИ МИФ О ТЕСЕЕ И «САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СИМВОЛОВ»

*И тишина, как в окнах Леонардо,
Куда позирующий не глядит...*

О. Седакова

Работая в лондонском Warburg Institute и исследуя связи позднеелизаветинской поэзии с алхимическими гравюрами, я случайно наткнулся на весьма заинтересовавший меня портрет.

То был датированный 1573 г. «Портрет лорда Эдварда Расселла, графа Бедфорда» работы неизвестного художника (размеры 86,4 x 62,9 см)¹. Портрет хранился в фамильном поместье Расселлов, Уобурн Эбби, названном в память цистерцианского монастыря, построенного на этом месте в XIII в. Существует копия портрета, выполненная Джорджем Хардингом: акварель размером 30,5 x 23,5 см, весьма точно воспроизводящая детали портрета, однако, на ней отсутствуют надписи с именем модели и указание ее возраста².

На портрете изображен молодой человек, держащий в правой руке клубок из пяти змей, две из которых сжимают в пасти листок с «инскрипцией»: «FIDES. HOMINI./ SERPETIBVS. FRAVS» («Верность человеку, а змеям коварство»). Над правым плечом модели — надпись: «Edward Russell, eldest son of Francis 2nd Earl of Bedford» («Эдвард Расселл, старший сын 2 графа Бедфорд»). В правом верхнем углу — еще один текст: «1573/ AET SVAE 22» («В 1573, в возр[асте] 22 лет»). В левом верхнем углу портрета помещено «окно», в котором прорисована фигура молодого человека, стоящего в центре концентрического лабиринта.

Под этой вполне «символической» картиной, помещенной в окне, лана надпись, очевидно, выполняющая роль девиза: «FATA. VIAM. INVENIENT» («Судьбы отыщут путь»).

Мое внимание привлекла фигурка в лабиринте. Она достаточно точно соответствовала одной из эмблем в сборнике «Театр изящных девизов», составленном Томасом Комбом, и изданная в Лондоне в 1591 г.³

Эмблема — особый жанр, соединяющий изображение и текст в единое целое. Классическая эмблема обладала трехчастной структурой: *motto* — девиз (как правило, не более пяти слов), *symbolon* — гравированное изображение, *subscriptio* — пояснительное стихотворение (со временем все больше уступавшее место пространным прозаическому тексту, с многочисленными, порой край не причудливо подобранными цитатами из античных авторов, Священного Писания и т.д.)⁴. Первой книгой эмблем, задавшей эту структуру и породившей жанр как таковой, была «*Emblematum liber*» Андреа Альчиато, впервые напечатанная в 1531 г. в Аугсбурге и выдержавшая до 1782 г. не менее 130 переизданий по всей Европе⁵.

Общим свойством эмблем было то, что «краткая надпись не столько раскрывала смысл гравюры, сколько усложняла его... Пояснение, в свою очередь, не являлось обстоятельным описанием скрытого в гравюре и краткой надписи смысла, которое исчерпывало бы содержание эмблемы»⁶.

Эмблема предлагала зрителю некую тонкую образную сеть, призванную уловить пульсирующий, переменчивый смысл — приглашала к диалогу и размышлению, задавая мысли направление движения, но вовсе не давала готовых ответов. Один из авторов той эпохи, писавший об эмблемах, Ахилл Боккий, сформулировал это следующим образом: «Не возомни, любезный читатель, что сии изображения, зовомые эмблематами, которые дошли до нас издревле, сотворены из ничего, и значения, которые они предлагают, могут быть так просто поняты; они скорее оболочки, которые скрывают неизменное и вечное знание, дабы дурные и испорченные люди не осквернили Святость и Святыню, то святое и священное знание, которое должно быть открыто и доступно лишь добрым, и только им, ибо они лелеют свою сияющую чистоту и отвращаются от всякого низменного чувства»⁷. В этом отношении вся культура, возникшая вокруг эмблем, была воплощением свойственного позднему Возрождению и Барокко стремления, выраженного в словах Бенвенуто Челлини о том, что истинный мастер «призван находить невидимые вещи, скрытые в тени естественных предметов, и воспроизводить их своей рукой, являя взору то, чего, казалось, ранее не существовало»⁸.

Характерно, что по мере развития традиции *emblemata* многие издания предлагали читателям книги, где присутствовали только *symbolon* и *motto*, тогда как для *subscriptio* были оставлены в поле листа специальные рамки, которые читатель мог заполнить сам. Примером тому может служить изданная в 1593 г. во Франкфурте книга «*Emblemata nobiliati et vulgo scitu*»⁹, оформленная гравюрами Теодора де Бри. И, помня о таком рода изданиях, мы точнее поймем слова нидерландского художника и гравера Карела ван Мандера, заметившего, что для понимания эмблематических образов «надобны смекалка, воображение и тонкое чутье, но не робкая нерешительность... всякий человек наделен правом разбирать сии сюжеты своим собственным умом и интеллектом»¹⁰.

Заинтересовавшей меня гравюре из сборника Комба был приписан девиз:

The way to pleasure is so plaine,
To thread the path few can refrain.

[Путь к наслаждению столь легок,/ что немногие могут воздержаться от того, чтобы [этим путем] последовать].

Истолкование же гравюры и девиза следующее:
A labyrinth is framed with such art,
The outmost entrance is both plaine and wide:
But being entered, you shall find each part,
With such odde crooked turnes on euery side'
And blind by the wayes, you shall not for your hart
Come out againe without a perfect guide:
So to vaine pleasures it is ease to go,
But to returne againe it is not so.

[Лабиринт выстроен столь искусно,/ Вход, далекий от центра, столь удобен и широк:/ Однако, войдя, обнаруживаешь, что каждая тропка/ столь замысловато сворачивает каждый раз из стороны в сторону./ И, сбившись с пути, ты не сможешь, как бы тебе не хотелось./ Выйти вновь, если у тебя нет достойного проводника:/ Поэтому к суетным удовольствиям легко войти./ Но не так легко потом вернуться].

Портрет Эдварда Расселла относился к редкому для английской живописи той эпохи типу «портрета с окнами». Такие портреты в XVI – XVII вв. получили довольно широкое распространение в Италии, Германии, Нидерландах – но не в Англии.



Рис. 2. Томас Комб. Театр изящных девизов. Лондон, 1591

Континентальные живописцы той поры использовали «окна» на картинах в качестве своеобразного комментария к основной композиции, порой — и в качестве ключа, раскрывающего авторскую «посылку». Особенно явственно эта тенденция проявлялась в таких символически насыщенных жанрах, как натюрморт. Например, на картине П.Артсена «Лавка мясника» (1551 г.) натюрморт из частей разделанной туши быка, свиной туши и битой птицы поясняется сценкой в окне, композиционно повторяющей сюжет «бегства в Египет», причем характерно, что это окно находится над блюдом, где крест-накрест položены две рыбы, — что перекликается и с орудием Распятия, и с раннехристианским символом принятия крещения¹¹. Художник напоминает зрителю об участи его брэнной плоти, которую не ждет ничего, кроме тления: единственным спасением оказывается «отказ» от мира — «бегство в Египет» и забота о душе, которая — бессмертна.

В интересующую нас эпоху портрет чаще всего писался по определенному случаю: существовал свадебный портрет; портрет, заказываемый в связи со вступлением в какую-либо должность или наследованием титула, погребальный портрет и т.д. Тем самым, «повод» для написания портрета уже сам по себе задавал определенный канон изображения: например, до середины XV века свадебный и погребальный (мемориальный) портреты почти всегда писались в профиль.

В первую очередь, в связи с английскими «портретами с окнами», на память приходит известный парадный портрет Елизаветы I, написанный после разгрома Великой Армады. В окне над правым плечом королевы (то есть там, где локализован ангел-хранитель человека) изображена атака английскими брандерами испанских судов, а над левым

шлюбом — бесславный конец испанского флота, «добываемого» ужасным штормом. При этом зритель видит русалку, вырезанную на левой стороне спинки кресла, в котором сидит королева: согласно легенде, русалки своим пением заманивали моряков на скалы, обрекая на гибель. Правая же рука королевы покоится на глобусе, причем — на изображении Американского континента, подчеркивая претензии Британской короны на территории, традиционно до этого ассоциировавшиеся с испанскими (и, отчасти, — португальскими) владениями¹².

Можно указать и на аллегорический «Портрет Елизаветы I с ситом», написанный Джорджем Гувером в 1579 г. Это поясной портрет в три четверти. Правая рука королевы опирается на спинку кресла, в левой она держит деревянное сито, по ободу которого идет надпись: «A TERRA IL BEN MAL DIMORA IN SELLA» («Добрые падают на землю, плохие же остаются в седле»). Согласно легенде, широко известной по поэтической переработке Петрарки, римская весталка Туккия доказала, что она чиста и непорочна, принесла воду в сите — при этом ни капли воды не упало на землю. Тем самым сито в руке королевы является атрибутом чистоты и мудрости. В левом верхнем углу картины изображено подобие «окна» — ниша, в которой расположен темный шар, ассоциируемый с глобусом — и с державой римских императоров. Над ним — надпись: «TVTTO VEDO &/ MOLTO MANCHA» («Я вижу все и/ многого недостает»). В правом верхнем углу — надпись: «STANCHO RIPO/SO & RIPOSTATO/ AFFANO 1579» («Утомленный, отдыхаю и, отдыхая, все же томлюсь»). Имперская риторика этого портрета достаточно прозрачна: королева соединяет в себе чистоту и мудрость, и власть ее простирается далеко за пределы Англии. Портрет этот породил целый тип изображений Елизаветы I с ситом¹³.

Укажем еще на один портрет Елизаветы, где «окна» отсутствуют, но ярко выражена связь изображения с эмблематической традицией, — так называемый «Портрет с соболем», нарисованный в 1585 г. Уильямом Сегаром¹⁴. Как отмечают многие исследователи¹⁵, при создании этого портрета Сегар, очевидно, опирался на описания эмблем и девизов из книги «Иллюстрированные девизы» (1584), составленной Иеронимом Рускелли. Среди прочих, у Рускелли¹⁶ упоминается эмблема Федерико де Монтефельтро, герцога Урбинского (1422-1482), изображавшая горноста, с девизом «*non mai*» («никогда»): согласно представлениям той эпохи,

горноста́й предпочтет умереть, чем испачкать свою шкурку¹⁷ В этом же контексте горноста́й упоминается и Филипом Сидни в Первой книге «Аркадии» (1590). У Сидни рассказывается о рыцаре Клитофоне, вставшем на защиту королевы Елены и избравшем своим девизом тот, что был начертан на портрете Елены: «It was the Ermion, with a speach that signified, Rather dead then spotted»¹⁸ («То был горноста́й, слова же гласили: «Скорее умру, чем испачкаюсь») В случае «Портрета с горностаем» полотно не содержит вербально выраженного девиза, но «прочитывается» правильным образом лишь при условии знания соответствующей эмблематики.

Следует заметить, что портрет елизаветинской эпохи, в первую очередь, выполнял репрезентативную функцию, свидетельствуя о месте модели в общественной иерархии. Богатые костюмы, украшенные драгоценностями, дорогие инкрустированные доспехи, посохи государственных мужей и жезлы военачальников, знаки отличия, подчеркивающие принадлежность модели к какому-либо ордену: цепи, ленты и т.п. — все это явственно говорило о социальном статусе портретируемого. Как писал Уильям Сегар, «портреты, картины и иные памятники призваны украшать храмы, города и княжеские дворцы... они призваны сохранить в памяти замечательные деяния людей, что жили благородно и умерли достойно [курсив наш — А.Н.]»¹⁹. Поэтому деталям, отражающим статус модели, уделялось значительно больше внимания, чем передаче индивидуальных особенностей облика: очень часто на портретах одного и того же человека, написанных разными художниками с интервалами в 10 — 20 лет мы можем видеть, что лицо модели практически не изменяется. И дело не в том, что возраст не откладывал на человеке отпечатков. У художников той эпохи существовало понятие «маски» — характерного для данной модели набора черт, которые должны воспроизводиться на портрете, вне зависимости от возрастных изменений. Существовал, например, определенный канон «маски» Елизаветы I (вернее — «масок», последовательно сменявших друг друга на протяжении долгой жизни королевы) и т.д.

С другой стороны, мы уже отмечали, что портрет в эпоху Возрождения всегда писался «по поводу» — будь то заключение брака, вступление в новую должность, получение награды и т.п. Тем самым, портрет призван был «маркировать зону перехода» из одного состо-

иния в другое и служил своеобразной «печатью», окончательно утверждающей и закрепляющей положение, достигнутое моделью.

Осознание этого качества портрета подталкивало заказчиков к тому, чтобы превратить его в своего рода «талисман», зафиксировав на нем не только достижения, но и чаяния, выразив их в «импрессе» краткой вербальной формуле, призванной определять судьбу портретируемого и его характер. Именно эту роль играют надписи на вышеописанном портрете Елизаветы I работы Сегара.

«Импресса» максимально «индивидуализировала» портрет, подчеркивая личные черты модели, «надевающей» на себя ту или иную социальную роль. Характер человека в ту эпоху понимался как сложный набор качеств, данных от рождения и развертывающихся в будущее²⁰, — тем самым «импресса» акцентировала те черты человеческой личности, которые присущи ей перманентно, — однако, акцентируя, она их усиливала.

В этом отношении весьма интересен уникальный «астрологический» портрет Кристофера Хэттона, созданный в 1581 г. неизвестным художником из круга мастерской Сегара. Портрет представляет собой написанную с обеих сторон доску размером 96 x 72,3 см. На лицевой стороне, в круге, в три четверти изображен Хэттон в черном колете с белыми брыжами. Это изображение вписано в два других круга: внешний из них представляет Зодиак, на внутреннем же изображены аллегорические фигуры планет, локализованные в соответствии с их положением в гороскопе модели на декабрь 1581 г.: Сатурн и Венера находятся в Водолее; Юпитер, Меркурий и Солнце — в Козероге; Марс — в Стрельце и Луна — в Раке. Оставшаяся плоскость доски рассечена на квадраты, подобно полю гербового щита. Надпись наверху в центре гласит: «TANDEM SI» («Если все-таки»); внизу в центре: «SI SPESMEA» («Если моя надежда»); сверху слева: «NATUS EXARATUS INHUMATUS» («Рожден, сотворен, погребен»); чуть левее от нее: «DIC Mensr Anno» (видимо, должно быть: «DIC Mensa Anno», и тогда читается как: «Скажи, доска, год»); сверху справа, рядом с изображением фамильного герба: «Miles Creat 9/15». В левом нижнем углу изображен художник, пишущий портрет, и вьется надпись: «[AE]ternitati pinxit» («Написал для вечности»). В правом нижнем углу изображен астроном, созерцающий модель планетарных сфер и вьется надпись: «[AE]ternitati finit» («Завершил для вечности»).

На другой стороне доски изображена трехрядная композиция: сверху на облаке стоит старец с крыльями за спиной, также небольшие крылышки у старца на шиколотках. Руки старца разведены в стороны, и в правой он держит серп — атрибут Сатурна. По краям изображения — рассеченная надпись «TEM-PUS» («Время»).

В среднем ряду изображены: в центре, крупно — женщина за прялкой, слева от нее, в меньшем масштабе — группа из трех человек: пара, идущая под руку в танце, и юноша, играющий для них на виоле. Над головой юноши месяц и надпись: «ACHESIS TRAHIT» («Лахезис прядет нить»). Очевидно, здесь заложена ассоциация с придворными успехами Хэттона: он славился своим умением танцевать, и именно танцы привлекли к нему благосклонность королевы Елизаветы. Справа изображена стоящая на полу зажженная масляная лампа, призванная, очевидно, символизировать свет души. Очевидно, чтение этой композиции слева направо должно навести мысль о том, что Парки выплетают нить судьбы человека, чтобы от легкомыслия юноши он пришел к духовной умудренности зрелого возраста.

В нижнем ряду дана латинская надпись: «DIALOGUS DE TEMPORE/ cuius opus; quondam lysippi dic michi guis [sic! — A.H.] tu; tempus quidnam operae/ est tibi; cuncta domo, cur tam summa tenes; propero super omnia/ pernix, cur celeres plantae; me levis aura vechit cur tenuem tua dextra/ tenettonsoria falcem; omnia nostra fecans rediv acuta manus, cur tibi/ tam longi pendent a fronte capilli, fronte guidem [sic! — A.H.] facilis sum bene fosse/ capi cur tibi posterior pars est a vertice calva; posterior nemo/ prendere me poterit, talem me finxit quondam sitonius hospes, et/ monitorem hoc me vestibulo posuit, pulchrum opus artificem laudat/pro iuppiter o guam [sic! — A.H.], debuit hoc pigros sollicitae viros». («Разговор о Времени. Чья работа? Некого Лисиппа²¹. Скажи мне, кто ты? Время. Какова твоя работа? Во всем доме, почему ты стремишься к высшему? Я быстр, я опережаю все. Почему быстры твои стопы? Легкий ветер несет меня. Почему в твоей правой руке брадобрея острый нож? Остро режущая рука срезает все. Почему столь длинны волосы у тебя на лбу? Чтобы тот, кто встретит меня, взял меня за чуб. Почему затылок твой лыс? Потому, что никто не может ухватить меня сзади. Таким создал меня однажды гость из Сицилии и поставил меня здесь у входа, в наизидание. Прекрасное произведение — во славу своего творца. О, Юпитер, о, назначение этого — растряссти ленивцев»²²).

В этом необычном портрете ярко запечатлелась та тенденция к «остановке» и «заклятию» быстролетящего времени, о которой говорилось выше: портрет написан как иллюстрация к гороскопу, составленному на судьбоносный момент жизни модели, что подчеркнуто инскриптой: «Tandem si. Si Spes mea», которую можно прочесть как: «Если продлится моя надежда [которую я возлагаю на это сочетание звезд]». Однако, подчеркнем еще раз, что портрет Хэттона внутри английской портретной традиции стоит особняком.

Поэтому укажем на две другие работы, принадлежащие к типу портретов с «окнами». Хотя они выделяются из общего «портретного ряда» той эпохи, однако имеют между собой довольно много общего и весьма близки к тем художественным решениям, которые мы видим на интересующем нас портрете Эдварда Расселла. Первая из этих работ — портрет сэра Эдварда, 5-го лорда Виндзора, графа Плимута, а вторая — портрет одного из фаворитов Якова I, сэра Эдварда Хоби, работы неизвестного художника, датированный 1583 г., из собрания Национальной портретной галереи.

На портрете графа Плимута модель стоит в три четверти, в парадном доспехе, правая рука на поясе, левая покоится на эфесе. В левом верхнем «окне» прорисована так называемая «Аллегория чистоты»: стоящий в пейзаже белый единорог, косуля на заднем плане, морды лошади и собаки в правом нижнем углу изображения и Амур с луком, целящийся из облака, в правом верхнем углу «окна». Характерным образом единорог в «окне» соотносится с двумя единорогами, инкрустированными на левом и правом нагрудниках доспеха.

Портрет Эдварда Хоби известен также как «Аллегория мира». На нем сэр Эдвард, в черном доспехе, стоит в три четверти, слегка опершись правой рукой на шлем, лежащий на столе, левая рука покоится на эфесе; по краю стола тянется лента с надписью: «VANA SINE VIRIBVS IRA» («Гнев без сил — тщетен»); в левом верхнем углу, над изображением родового герба модели написано: «Ano dni 1583/Aetatis Suae 23» («Лето Господне 1583, в возрасте 23»); в правом верхнем углу, в «окне» изображена выходящая из ворот замка богато одетая дама, у ног которой сложены атрибуты войны — знамена, барабаны, кирасы и шлемы, в руке у дамы лента с надписью «RECON-DU[N]TUR NO[N] RETU[N]DU[N]TUR» («Отложены, но не затуплены», изображенной в правом верхнем «окне»²³).

В этом же ряду стоит известный портрет сэра Уолтера Рэли, атрибутируемый Федерико Цуккари, из собрания Национальной портретной галереи. Здесь в правом верхнем углу присутствует надпись «AETATIS SVAE 34 AN 1588» («В возрасте 34 лет, год 1588»), а в левом — изображен склоненный вниз полумесяц и начертано: «AMOR [sic! — А.Н.] ET VIRTUTE» («Любовью и верностью»). Этот полумесяц так же, как и черно-серебристые одеяния сэра Уолтера, указывают на его преданность королеве Елизавете, активно подчеркивавшей мифологические ассоциации королевы-девственницы с лунной богиней — Дианой/Цинтией²⁴.

Все три портрета акцентируют идею служения королеве: в первом случае единорог, несомненно, ассоциируется с королевой-девственницей, во втором — к Елизавете отсылает образ дамы, выходящей из замка, на портрете Рэли представлена эмблематическая символика королевы. При этом, на портретах графа Плимута и Эдварда Хоби доспех подчеркивает их воинский статус, а цвета одежды Рэли — черный и лунно-жемчужный — говорят о личном характере его служения королеве и преданности ей.

«Импрессы» на этих портретах указывают на характер отношений «героев портретов» с их судьбой, описывая настоящее и формируя будущее.

Эдвард Расселл, первенец Фрэнсиса Расселла и леди Маргарет Расселл, в девичестве Сент Джон, родился в 1551 г., умер в 1572 г. в возрасте 21 года и был погребен 26 мая указанного года в Ченис, Беркфордшир. Известный английский искусствовед Рой Стронг, как минимум, дважды описывавший портрет Эдварда Расселла, почему-то оставил эту информацию без внимания.

Тем самым, было установлено, что изображение является мемориальным портретом. Но странным оставалось указание на возраст модели «в возрасте 22 лет» — ведь до этого возраста Эдвард Расселл не дожил! Не менее странно читалась в этом контексте и импресса — если исходить из тех ее функций «программирования судьбы», о которых говорилось выше, — ведь земная судьба модели завершилась! Напрашивалась мысль, что автор портрета настойчиво хотел подчеркнуть: жизнь не кончается со смертью, но продолжается в инобытии.

Тем самым, можно с уверенностью утверждать, что связь между лабиринтом на портрете Эдварда Расселла и эмблемой из сборника Ком-

ба носит визуальный, но не смысловой характер, и оба изображения лабиринта восходят к некому общему первоисточнику.

Таким источником, предположительно, была эмблема из чрезвычайно популярного в ту эпоху сборника эмблем Клода Парадена «Героические девизы». Изданный впервые в Антверпене в 1567 г, в 1571 г. этот сборник был переиздан по-французски в Париже и выдержал еще несколько континентальных изданий²⁵ прежде, чем появиться по-английски в Лондоне в 1591 г.²⁶ На одной из гравюр в этом сборнике можно увидеть схематичное изображение лабиринта, которому соответствует девиз «*Fata viam invenient*» — то есть, именно тот девиз, который присутствует на портрете Эдварда Расселла. Параден дает эмблеме следующее истолкование: «Символ лабиринта, которым пользуется лорд Бойсдолфин, архиепископ Амбрюна, может означать, что мы находим путь по милости Бога, Который есть наш Вожатый»²⁷.

Это истолкование вполне согласовывалось с тем смыслом, который «прочитывался» на портрете:

Концентрический лабиринт, в котором стоит фигурка, является, судя по всему, частью некоего паркового ансамбля: за спиной молодого человека, по правую и левую руку расположены два дерева, садовые дорожки, делящие газон на правильные прямоугольники, за ними — живая изгородь, с проходом в ней, и уходящий вдаль холмистый пейзаж.

С долей уверенности можно говорить о том, что этот парк соответствует Райскому саду²⁸ — соответствие подчеркнуто тем, что место огорожено живой изгородью, в которой, однако, существует проход — своеобразные Райские Врата. Два дерева за спиной юноши отождествляются, в таком случае, с Древом познания и Древом жизни. Характерно, что юноша стоит к ним спиной.

Подтверждением догадки о «райском» характере этого сада может служить гравюра на фронтисписе в сборнике эмблем и медитаций английского иезуита Генри Хоукинса «*Parthenia Sacra: Or the Mysterious and Delicious Garden of Sacred Parthenes*»²⁹ («Священная девственность: Сиречь загадочный и сладостный сад святых дев»), впервые вышедшего в 1633 г. в Руане по-английски.

На этой гравюре мы видим концентрический сад с симметрично разбитыми клумбами (отчасти, эта конфигурация близка концентрическому лабиринту на портрете Эдварда Расселла), при этом в основании плана лежат две дорожки, пересекающиеся в центре сада, где распо-

жен фонтан, и образующие символический крест. Сад окружен высокой стеной, в которой есть лишь одни-единственные ворота, обращенные к зрителю, а у ворот растут два дерева: пальма слева и олива справа (два дерева при воротах сада мы видим и на изображении в окне нашего портрета). За оградой сада мы видим Феникса (слева) и лебедя (справа)³⁰. На ветвях оливы сидит соловей — Филомела, символизирующая душу. На небе одновременно видны Солнце, Луна и звезды, а над горизонтом сияет радуга — символ завета Бога с человеком³¹.

Заметим: собственно, именно Райский сад всегда был моделью для парковых ансамблей³² — моделью, по-разному преломляемой, но всегда актуализированной. Однако, в интересующую нас эпоху в Англии, а чуть позже — на континенте наблюдается мода на искусственные лабиринты, вписанные в садовый ансамбль.

Инструкции по созданию садовых лабиринтов из различного рода кустарников становятся неотъемлемой частью книг по садоводству, начиная со второй половины XVI в. Укажем на «Кратчайший и приятнейший трактат, научающий разбивать, засеивать и сажать сад»³³ (1563) Томаса Хилла и его же «Небесполезное искусство садоводства»³⁴ (1579). Обратим внимание, что гравюра с изображением садовника в центре лабиринта из издания 1579 г. композиционно близка интересующему нас изображению в окне на портрете Эдварда Расселла³⁵.



Рис. 3. Генри Хоукинс. Священная девственность. Руан, 1633

Близки к садовым лабиринтам Хилла и планы парковых ансамблей, разработанные Яном Фридеманом де Фри, представленные в его труде, вышедшем в 1583 г. в Антверпене³⁶. По плану концентрического лабиринта был, в свое время, разбит и парк Тиволи в Вене, и т.д.

Тем самым, мы можем истолковать фигурку в центре лабиринта, изображенную в «окне» на портрете Эдварда Расселла, как указание, что изображенный на портрете пребывает в центре мироздания, призванный Всевышним: «судьба нашла дорогу к Богу».



Рис. 4. Томас Хилл. Кратчайший и приятнейший трактат, научающий разбивать, засеивать и сажать сад, 1563

Однако, только этим интерпретация портрета Эдварда Расселла не исчерпывается. По ходу исследования обнаружился не менее интересный поясной портрет Фрэнсиса Расселла, очевидно, являющийся парой к изначально заинтересовавшему нас портрету. Об этом говорят сходные с портретом Эдварда Расселла размеры картины (86,4 x 62,9 см), почти аналогичные позы двух моделей и наличие на портрете сэра Фрэнсиса двух «эмблематических окон» — в левом и правом верхних углах картины.

На портрете Фрэнсиса Расселла мы видим молодого человека в три четверти, в белом дублете, с не очень высоким раффовым воротником, на голове — черный боннет с черным же пером, плащ — черный с золотом.

В левом «окне» изображен корабль, проплывающий мимо некой земли по левому борту и уходящий в открытое море. В правом окне — молодая девушка, сидящая среди холмов, в окружении животных, особое внимание обращает змея на переднем плане, устремившая голову в сторону девушки.



Рис.5. Неизвестный художник. Портрет Фрэнсиса Расселла

Несомненная «парность» портретов позволяет предположить, что и портрет сэра Фрэнсиса писался как мемориальный. О Фрэнсисе Расселле известно больше, чем о его брате. Фрэнсис Рассел родился в 1557 г. в Бадби, Нортгемпшир, умер 28 июля 1585 г., скончавшись от случайной пули, полученной в Шотландии, в Уинди Гейл, где он сопровождал своего тестя, сэра Джона Фострера, во время официальных переговоров. Английская сторона истолковала этот инцидент как преднамеренное убийство, что дало предлог для свержения герцога Арранского, под властью которого находилась значительная часть Шотландии. Тем самым, мы можем приблизительно датировать портрет не ранее 1585 г., исходя из того, что он «подписывался» к портрету покойного сэра Эдварда.

Корабль в левом «окне» портрета, видимо, может «читаться» как символ плавания через житейское море. Часто изображение корабля в океане могло символизировать и церковь. Без отсылок к этому образу не обходился практически ни один сборник эмблем, издаваемый в ту эпоху. Укажем лишь на довольно типичную эмблему

в сборнике Маркуале «Импрессы», изданных в Лионе в 1551 г., фактически являющейся репликой эмблемы из знаменитого сборника «Emblematum liber» итальянца Андреа Альчиати, впервые изданного в 1531 г. в Аугсбурге и потом многократно переиздававшегося по всей Европе. У Маркуале под гравюрой, изображающей корабль в море, приводится стих:

Come da l'onde, e dal furor de venti.
In mezzo' l mare combatuto legno:
Tal percossa da pene e da tormenti
E nostra vita senza unsolritegno;
Se bei lumidi sopra almie lucenti
(Nel pelago mortal folo fostegno)
Non la regonno ogn'hor, si, che dal torto
Suo camin sperì di ridursi in porto³⁷.

[Подобна кораблю посреди моря,/ когда его треплют волны
и ярость ветра,/ наша жизнь, где нет никакой поддержки,/ истязаемая болью и муками./ Если Божественный свет, сияющий с небес,/ единственная поддержка в этом смертном море,/ не будет постоянно поддерживать корабль,/ нет надежды, что он не сойдет с курса и прибудет в порт.]

Гораздо сложнее оказалось интерпретировать изображение в правом окне портрета и найти ему какие-то иконологические параллели.

Отчасти «ключом» к изображению в правом окне могут служить так называемые «натюрморты с изображением пресмыкающихся». Этот жанр зародился, по-видимому, в Италии — в работах неаполитанца Н.Порпоры (1617 — ок. 1673) и других, дальнейшее развитие получил у нидерландских художников М.Витхоза (1627 — 1703) и О.Марсеуса ван Схрика, много работавших в Италии, В. ван Алста, А.Миньона, Х.Ван Стрипа³⁸. Юлия Звездина возводит эти натюрморты к «парадигме», заданной эмблемой «*Latet anguis in herba*» («В траве скрывается змея») из первого сборника эмблем Клода Парадена и «*Vigilate timentes*» («Бодрствуйте в страхе») из собрания эмблем Камерария. Как указывает Звездина, в пояснении к гравюре, девизом для которой взят стих из Вергилия, Параден писал, что змея, скрытая среди цветов, может грозить смертью нашему телу, но следует воздерживаться также от дурных влияний и поступков, чтобы не утратить

душу... Ксилография в раннем издании Парадена представляет несколько условное изображение змеи с острым жалом, причудливым завитком обвившей куст земляники, усеянный цветами и ягодами. Сама гравюра говорит больше, чем обстоятельное пояснение: то, что обещает дать усладу (ягоды), на самом деле таит в себе гибель (скрытую за листьями ядовитую змею)... Эмблема Камерария... предлагает более реалистичную трактовку темы: на первом плане изображена змея, полускрытая сплетением трав и полевых цветов, в отдалении виден пейзаж...»³⁹.

Работа О. Марсеуса ван Схрика «Куст репейника» явно следует традиции Камерария. На картине в центре изображен куст чертополоха, над которым вьются бабочки и стрекоза. На листьях чертополоха мы видим гусеницу и улитку, под кустом притаились змея и ящерица. Гусеница и бабочка являются аллюзией на знаменитую формулу блж. Августина: «Все мы — гусеницы ангелов», также душа-психея часто изображалась в образе бабочки, змея символически означала дьявола, зло и смерть, ящерица могла быть знаком смерти⁴⁰.

Однако, нам представляется более вероятным, что «иконологическим ключом» к изображению девушки, безмятежно сидящей среди рептилий, может быть рисунок Джорджо Вазари «Prudentia» («Благоразумие»), являющийся разработкой фресок, изображающих четыре основных добродетели, для рефектория монастыря Монте Оливето около Неаполя (ныне рисунок хранится в коллекции Fondazione Custodia)⁴¹. Рисунок датирован 1546 г. На нем мы видим сидящую в кресле молодую женщину, убирающую волосы перед зеркалом. На туалетном столике лежит маска. Слева внизу у ног женщины нарисован массивный ключ, справа — змея. Рисунок следует канону изображения этой добродетели, как он сформировался к середине XVI в.

В частности, в «Иконологии» Чезаре Рипы (1560? — 1625), впервые изданной в 1593 г. в Риме, образ «Благоразумия» описывается следующим образом: «Женщина с двумя ликами, на голове у нее — сияющий шлем; рядом с ней — олень; в левой руке — зеркало, в правой — стрела, вокруг которой обвилась рыба-прилипала. Шлем означает мудрость человека предусмотрительного, когда он вооружен мудрым советом, чтобы себя обезопасить; олень — задумчиво жует, ибо мы должны задуматься, прежде чем примем решение. Зеркало пред-

лагает нам обозреть наши недостатки, погрузившись в самопознание. Рыба-прилипала, останавливающая корабли, напоминает, чтобы не откладывали совершение добрых дел, когда время лихорадочно спешит»⁴². Укажем, что два лика Благоразумия подобны двум ликам Януса, ибо благоразумный внимает и прошлому, и будущему. У Вазари на рисунке вместо описанной Рипой рыбы-прилипалы присутствует змея, издревле являвшаяся атрибутом богини мудрости — Минервы⁴³.

Подчеркнем, что интересующее нас изображение в «окне» портрета Фрэнсиса Расселла композиционно очень близко рисунку Вазари.

Именно «Благоразумие» из числа четырех основных добродетелей представлено на гербе Расселлов как одно из неотъемлемых качеств рода. Щит герба «английской» ветви рода Расселлов выглядит следующим образом: по серебряному полю (цвет, в геральдике символизирующий «искренность и миролюбие») полоса черно-соболиного цвета (символизирует «мудрость и предусмотрительность»), красный лев (символизирует «храбрость и возвышенность души»), вверху — три золотые раковины (символизируют «щедрость и возвышенность ума»). Одновременное использование серебряного и черного указывает на «склонность к религиозности».

Однако, при таком истолковании символического изображения в «окне» мы приходим к противоречию: неужели рептилии на рисунке одновременно ассоциируются и с «пагубой мира сего» и с мудростью? Можно, конечно, сослаться на амбивалентность символов, но, как правило, в случаях, когда в некоем символе можно увидеть полярно-противоположные качества, это указывает на то, что мы упустили еще некое его «измерение», в котором эти качества примирены и нейтрализованы.

Если мы попробуем взглянуть на оба портрета Расселлов и попытаемся увидеть их в контексте разворачивающейся «истории образов», то, возможно, противоречие «снимется».

Портрет Фрэнсиса Расселла, несомненно, «приписывался» к ранее нарисованному портрету его брата и должен был следовать специфике предшествующей работы — так, как эту специфику понимал второй художник. (Не исключено, что портреты принадлежат одному автору — но тогда существует реальная возможность атрибутации изображений: если сохранились архивы семьи за те годы, то среди

выплат «ремесленникам», возможно, всплывет в соответствующие периоды одно и то же имя — тогда можно утверждать, что, скорее всего, это — создатель наших портретов).

Мы уже говорили, что в интересующую нас эпоху лабиринты были весьма популярны в Европе. С одной стороны, образ лабиринта достаточно оторвался от своих языческих коннотаций, и был «адаптирован» Церковью еще в средневековье: известно, что в Шартрском соборе на полу был выложен лабиринт, прохождение которого на коленях, с произнесением молитв, приравнивалось к паломничеству в Иерусалим — центр лабиринта характерным образом назывался “Небо” (Le Ceil) или Jerusalem; аналогичные лабиринты существовали в Амьене, ряде других французских соборов, были распространены и в Италии; свой лабиринт когда-то был в Реймском соборе⁴⁴.

С другой стороны, если мы посмотрим популярную книжную продукцию той поры, то увидим, что гравюры с изображением Тесея, убивающего Минотавра в Критском лабиринте, украшали множество переделок в рыцарском духе, античных мифов⁴⁵.



Рис.6. Тесей в лабиринте. Гравюра Баччо Бальдини

Этот сюжет весьма популярен и в живописи, и в графике, и эмблемах той поры. Причем, порой книжная иллюстрация могла преобразовываться в эмблему, как, например, это произошло с гравюрой из «Жизни и Метаморфоз Овидия», изданных Жаном

де Турне в Лионе в 1559 г.⁴⁶, которая «один в один», только в зеркально преобразованном виде, переключивается в сборник эмблем, составленный Николаем Рёуснером и вышедший в 1581 г. во Франкфурте-на-Майне⁴⁷.

Если мы рассмотрим ряд образов, созданных на основе интересующего нас сюжета, мы обнаружим, что они следуют весьма жестко заданной иконографии. На этих изображениях обязательно представлены лабиринт, Тесей и Ариадна, и корабль⁴⁸. На некоторых изображениях мы встречаемся как бы с двумя или тремя экспозициями мифа, представленными разными планами гравюры: на переднем плане Ариадна провожает Тесея в лабиринт, внутри лабиринта мы можем различить сцену убийства Минотавра, а на заднем плане мы видим отплытие Тесея с Наксоса и оставленную им Ариадну, стоящую на скале. Именно так «устроены» иллюстрации к «Флорентийским хроникам в картинках», одним из художников которых был Б. Балдини. Эта же композиция прочитывается на гравюре Вильгельма Баура, датируемой первой половиной XVII в.

Но наибольший интерес представляет для нас иллюминированный манускрипт «Героид» Овидия, изготовленный для французского дофина и датированный 1496 г. На одном из рисунков этой книги мы видим Ариадну на скале, змей рядом с ней, и уплывающий корабль⁴⁹. Фактически, именно эту композицию, но — рассеченную надвое, мы и встречаем в «окнах» на портрете Фрэнсиса Расселла.

Несомненно, в портрете активизирован мотив покинутых близких и ухода модели в мир иной. Но при сопоставлении двух портретов мы обнаруживаем, что в их «окнах» разворачивается единый сквозной миф о герое Тесее, восходящий к античности. Так, с одной стороны, скорбь облекается в одежды риторики и драпируется целым шлейфом культурных ассоциаций. С другой — и это самое поразительное — обнаруживается, что мифы и символы обладают некой собственной энергетикой, способностью «самовоспроизводиться» даже в условиях совершенно чуждой им эпохи и совсем неподобающего, казалось бы, контекста. Наверно, это самый удивительный вывод, который можно сделать из нашего исследования. Своего рода «подарок» от братьев Расселл.

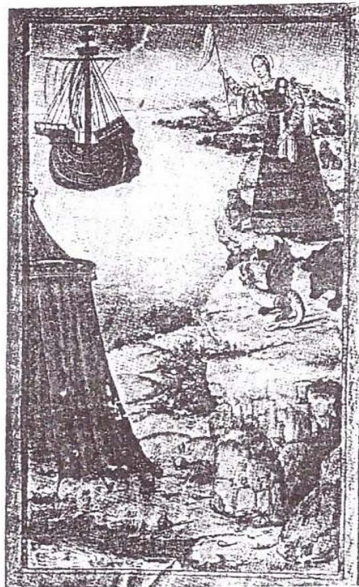


Рис.7. «Геронды» Овидия. Манускрипт. Между 1496 и 1502

*Работа выполнена при поддержке
Британской академии,
грант № 23176*

- Акварель была выставлена на аукционе Сотбис 22 октября 1929 г. (лот 142) и приобретена Национальной портретной галереей. Воспроизведение см.: Strong R. *The English icon: Elizabethan & Jacobean portraiture*. London, New York, 1969. P. 31
- 2 Strong R. *Tudor and Jacobean Portraits*. Volume I: Texts. London, 1969. P. 269 – 270
 - 3 Combe T. *The Theater of Fine Devices*. London, 1591 г. См. также: *The English Emblem Tradition*. Vol. 2 / edited by Peter M. Daly with Leslie T. Duer, and Mary V. Silcox. co-editor for classics, Beert Verstraete assisted by Ruodiger Meyer. Toronto, Buffalo, London, 1993. P. 348
 - 4 О европейской эмблематической традиции см.: Praz M. *Studies in Seventeenth Century Imagery*. Roma, 1975; Schone A. *Emblematic und Drama im Zeitaler des Barock*. Munchen. 1964
 - 5 Klossowski Stanislaw de Rola. *The Golden Game. Alchemical Engraving of the Seventeenth Century*. London, 1997. P. 13
 - 6 Звездина Ю.Н. Эмблематика в мире старинного натюрморта. М. 1997. С. 7
 - 7 Цит. по: Морозов А.А. Из истории осмысления некоторых эмблем в эпоху Ренессанса и барокко (Пеликан)/ Миф. Фольклор. Литература. Л. 1978. С. 39
 - 8 Цит. по: Гилбер К., Кун Г. История эстетики, М.1960. С. 101
 - 9 См., в частности: Klossowski Stanislaw de Rola. *The Golden Game*. London, 1997. P. 14 – 15
 - 10 Цит. по: Соколов М.Н. Мистерия соседства. М. 1999. С. 146 – 147; со ссылкой на *Northen Renaissance Art. 1400 – 1600. Sources and Documents*. Englewood Cliffs, 1966. P. 71
 - 11 Шкурина Н.М. «Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке» Й. де Брая (1656). Опыт интерпретации/ Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М. 2000. С. 342 – 343; Звездина Ю. Н. Эмблематика в мире старинного натюрморта. М. 1997. С. 30
 - 12 Описание см. Starkey D. (guest curator), Doran S. Elizabeth. *The exhibition at the National Maritime Museum*. London, 2003. P. 230 – 231. См. Также: Чернова А. Все краски мира, кроме желтой. М. 1987. С. 44
 - 13 Описание см. Starkey D. (guest curator), Doran S. Elizabeth. *The exhibition at the National Maritime Museum*. London, 2003. P. 82 – 83
 - 14 См. воспроизведение: Чернова А. Все краски мира, кроме желтой. М. 1987. С. 45
 - 15 См., в частности: Strong R. *The English Icon: Elizabethan & Jacobean Portraiture*. London, 1969. P. 34 – 35
 - 16 *Le impresse illustri del signor Jeronimo Ruscelli [Document electronique] : aggiuntovi nuovam il quarto libro da Vincenzo Ruscelli da Viterbo... Reprod. de l'ed. de Venetia : appresso Francesco de Fracescri, 1584*
 - 17 См. об этом также: P. Giovio, G. Symeoni. *Le Sententiose Impresse*. Lyons. 1561
 - 18 *The Complete Works of Sir Philip Sydney*. Ed. By A. Feuillerat. Cambridge 1912 – 1926. Vol. I. P. 65
 - 19 Segar W. *Honor Military and Civil*. London, 1602. P. 254 – 255
 - 20 Собственно говоря, в понимании людей той эпохи эти черты определялись конфигурацией планет в натальном гороскопе, см.: Нестеров А. Астрологические контексты елизаветинский поэзии/ Власть. Судьба. Интерпретация культурных

- кодов. Саратов: Издательство Саратовского университета. 2003. С. 210 – 261
- 21 Лисипп – знаменитый греческий скульптор 2-й пол. IV в. до н.э., родом из города Сикиона.
 - 22 Портрет находится в собрании Музея и картинной галереи Нортхэмптона. Воспроизведение и описание: Starkey D.(guest curator), Doran S. Elizabeth. The exhibition at the National Maritime Museum. London, 2003. P. 136 – 139
 - 23 Воспроизведение см.: Strong R. Tudor & Jacobean Portraits. London, 1969. V. 2: Plates. # 334 – 335. Описание портрета дано: Strong R. Tudor & Jacobean Portraits. London, 1969. V. 1: Texts. P. 68 – 69
 - 24 Описание см. Starkey D. (guest curator), Doran S. Elizabeth. The exhibition at the National Maritime Museum. London, 2003. P. 165. См. Также: Чернова А. Все краски мира, кроме желтой. М. 1987. С. 106
 - 25 Укажем на парижское издание: Les deuses heroiques, de m. Claude Paradin ... Gabriel Symeon, & autres aucteurs. Paris, 1571
 - 26 The heroicall devises of M. Claudius Paradin, Whereunto are added the Lord Gabriel Symeons and others. Translated out of our Latin into English by P.S. William Kearney. London, 1591
 - 27 Ibid. P. 118
 - 28 См.: Davidson C. The iconography of Heaven. Kalamazoo, Mich., 1994. Morris Paul, Sawyer Deborah. Walk in the garden : biblical, iconographical and literary images of Eden. Sheffield, 1992; Enfer et paradis : l'au-dela dans l'art et la litterature en Europe. Actes du colloque organise par le Centre europeen d'art et de civilisation medievale et la Societe des lettres, sciences et arts de l'Aveyron a Conques les 22 et 23 avril 1994; Бондарко А. Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего средневековья/ Образ Рая. От мифа к утопии. СПб. 2003. С. 11 – 30
 - 29 См. Репринт: Hawkins H. Parthenia Sacra. London, 1971
 - 30 Об символике птиц см.: Нестеров А. Алхимический Феникс Шекспира// Столпотворение. Научно-художественное приложение к журналу СПР «Мир перевода». № 4/5. М.: Вагриус. 2000. С. 50 – 68; Нестеров А. Шекспир и «язык птиц»// Контекст-9. Литературно-философский альманах. Вып. 4. М.1999. С. 284 – 308
 - 31 Символическую интерпретацию гравюры см.: Heninger S. K. The Cosmographical Glass. Renaissance Diagrams of the Universe. San Marino, California, 1977. P. 169 – 1700
 - 32 Prest J. M. The Garden of Eden : the botanic garden and the re-creation of paradise. New Haven, 1981.
 - 33 Hyll T. A Moste Briefe and Pleasaunt Treatyse Teaching How to Dress, Sowe and Set a Garden. London, 1563.
 - 34 Hyll Thomas. The Profitable Art of Gardering. London, 1579
 - 35 О лабиринтах Т. Хилла см. также: Matthews W. H. Mazes and Labyrinths. A general account of their History and developments. London, 1922. P. 103 – 105, 195
 - 36 Ibid, p. 101 – 102
 - 37 Daly Peter M., Cuttler Simon (Editors). Alciatus Andreas. Vol. 2: Emblem in translation. Toronto, Buffalo, London, 1985. Embl. 212
 - 38 Мы считаем возможным привлекать более поздние произведения для истолкования более ранних, ибо поздние стадии бытования какого-либо образа, его изводы, являясь иным по отношению к первичному изображению (или

тексту), позволяют уяснить некоторые особенности образного ядра, присущие ему изначально. Иначе говоря: более поздние слои образной системы можно, с крайне высокой долей осторожности, рассматривать как комментарии к ее более ранним стадиям и состояниям. Если бы дело обстояло иначе, мы имели дело не с изводом (то есть модификацией или перетолкованием образа), а – с иным образом. Взаимодействие символического и смыслового ядра с новыми культурными полями вскрывает потенции, имплицитно присущие этому ядру, но до того эксплицитно не проявленные. Тут можно провести сравнение с современной экспериментальной физикой, когда взаимодействие элементарных частиц в специально смоделированных условиях позволяет по специфическим следствиям, присущим таким взаимодействиям, судить о параметрах частиц до взаимодействия, то есть следствие уточняет причину. Историк всякого культурного явления, взявшийся за его описание, должен быть подобен двуликому Янусу, одинаково обращенному как к прошлому, так и к будущему этого явления, существующим для той точки или временного отрезка, вокруг которого сосредоточено описание.

- 39 Звездина Ю. Н. Эмблематика в мире старинного натюрморта. М. 1997. С. 61
- 40 Tervarent G. de. *Attributs et symbols dans l'art Profane 1450 – 1600*. Geneve, 1958. Vol. 1. Col. 316
- 41 Воспроизведение: Hofmann W. *Zauber der Meduza. Europäische Manierismen*. Wein, 1987. S. 245
- 42 Ripa C. *Iconologia: or Moral Emblems, by Caesar Ripa, wherein are expressed various images of Virtues, Vices, Passions, Arts, Humors, Elements and Celestial Bodies...* London, MDCCIX. P. 63
- 43 Ср.: «Мудрость – обвитое змеей зеркало, означающее, что разумный человек, видя свои недостатки, может управлять собой. Змея всегда считалась самым осторожным представителем животного мира». – Воробьев Ю. К. Греко-римская мифология в русской культуре XVII в. Саранск. 2003. С. 94
- 44 См.: Matthews W. H. *Mazes and Labyrinths. A general account of their History and developments*. London, 1922. P. 54 – 57; Bord J. *Mazes and Labyrinths of the World*. London, 1976. P. 88 – 100
- 45 О переложениях Овидия см., в частности: Гинзбург К. Тициан, Овидий и коды эротической образности в XVI в./ Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. М. 2004. С. 159 – 188
- 46 Tournes J. de. *La vita e Metamorfoso d'Ovidio*. Lyon, 1559
- 47 Reusner N. *Emblemata Nicolai Reusneri IC. Partim ethica, et physica: partim vero historica, & hieroglyphica,...* Frankfurt am Mein, 1581
- 48 Например, этой иконографии следует полотно сер. XV в., атрибутируемое Бартоломмео Джованни, «История Тесея и Ариадны», хранящееся в музее Лонгкампа, Марсель.
- 49 Воспроизведение: Bardon H. *A propos d'une gravure florentine// Gazette des beaux-arts*. Juillet 1961. P. 34

ЭЛЕМЕНТЫ ДРЕВНЕГО ГНОСТИЦИЗМА В ПОЭМЕ А.С. ПУШКИНА "МЕДНЫЙ ВСАДНИК"

Наиболее интересным, загадочным, таинственным, и может быть, одним из самых известных произведений А.С. Пушкина, является поэма "Медный Всадник", названная автором также "Петербургская повесть". Второе название дано не случайно. Поэма стала первой страницей Петербургского текста русской литературы – концепции, признанной современным литературоведением, согласно которой, существует определенный корпус текстов русской литературы, где главным литературным героем произведения становится Город.

Поэтому характерными для Петербургского текста являются следующие особенности: переплетение сюжетной линии с легендой или мифом об основании Петром города на костях каторжников (или строителей, погибших при возведении стен города), откуда, как следствие, проистекает другая легенда – о том, что город построил "Дьявол", "Сатана" (родоначальником этой идеи считается А.Мицкевич), в связи с этим и действия разворачиваются преимущественно ночью, и связаны с мистикой или тайной.

Другой возможной легендой, вплетенной в канву повествования, является тема болота – как места основания града Петрова.

Есть так же и многие другие важные составляющие Петербургского текста, например, противостояние Москвы и Петербурга, созвучие Северной столицы с идеями апокалиптичности рубежа веков; конечно же все они встречаются в поэме "Медный Всадник", но нас интересует другой аспект – а именно, первые из перечисленных особенностей Петербургского текста как такового.

Петербург – главный герой поэмы А.С.Пушкина "Медный Всадник" – содержит в себе некоторую двойственность, конфликт, отразившийся в трагической фигуре Евгения и в образе самого города. С одной стороны, это восхищение красотой творения Петра, с другой – ощущение внутреннего надрыва, явно не божественного происхождения города, он не похож на произведение Бога, а строится "на зло", "вопреки":

И думал он:
Отсель грозить мы будем шведу,
Здесь будет город заложен
На зло надменному соседу¹.

Получается, что в поэме творение происходит не ради добра, а ради угрозы, вопреки законам природы, олицетворяя бунт, вызов, протест.

О том, что город создан отнюдь не волеием Благого Бога свидетельствует как общее настроение поэмы, созданное темными, мрачными красками, так и многочисленные символы тьмы, хаоса и воды, сопровождающие повествование:

И лес, неведомый лучам
В тумане спрятанного солнца,
Кругом шумел².

Или такие строки:

И, не пуская тьму ночную
На золотые небеса <...>³

В таком случае возникает закономерный вопрос — чьей же волей был создан город? Творение происходит в результате деятельной воли Петра. Но как же ее оценивает сам А.С. Пушкин? С его позиции царская воля предстает перед нами именно как роковая:

Того, чьей волей роковой
Под морем город основался ...⁴

Таким образом, можно заключить, что в поэме присутствует сюжет о творении, в котором созидание Петербурга соотносится с созданием мира. Но сюжет этот отнюдь не ветхозаветный, а гностический, в силу противопоставления злой деятельной воли с некоторым первоначалом, единым, первопринципом, не деятельным, но абсолютно благим, олицетворенным у А.С. Пушкина в виде природы.

Какие параллели с гностическим мировоззрением наталкивают нас на такое неоднозначное сравнение? Мотив строительства как противоестественного акта, даже в некотором смысле — богоборческого. В поэме постепенно создается конструкция, возникающая в результате преодоления естественной природы — "волей роковой".

Такой ход развития поэмы подталкивает нас к сравнению этой сюжетной линии с одним из самых характерных элементов гностического мифа — творением мира Демиургом по дерзновению, вопреки воле вечного и безначального, не рожденного Отца: “... от Логоса и жизни произошли Десять Сил, а от Человека и Церкви — еще Двенадцать. Затем одна из этих сил взбунтовалась и была выброшена в состояние недостаточности. И от нее произошло все остальное”.⁵

В “Медном Всаднике” этой особенности древнего гностицизма соответствует идея возведения города на топком месте, болоте, вопреки всем законам природы, в противопоставление естественному порядку вещей, и лишь согласно желанию, решению, воле царя — Петра (поэтому и выглядит город умышленным и фантастичным). А.С. Пушкин именует самодержца то “кумиром на бронзовом коне”, то “державцем полумира” — и именно эту функцию несет на себе демиург.

Такое резкое противостояние отсылает нас к сильно выраженному дуализму в построениях гностических систем, который выражается в творении мира демиургом, действующим в горделивом порыве вопреки замыслу о творении Высшего Первоначала, Первоотца, или Матери - Софии: “... от первого ангела, — пишет о Барбело-гносисе в своей книге “Против ересей” Св. Ириней Лионский, — который находится при Единородном, произошел Дух Святой, Которого они называют Премудростью и Пруникос. ... побуждаемый простотой и добротой, Он произвел творение, в котором было неведение и дерзость”.⁶

В поэме А.С. Пушкина мотив дерзновения подчеркивают такие строки:

И перед младшею столицей
Померкла старая Москва,
Как перед новою царицей
Порфиноносная вдова.⁷

“Старая Москва” меркнет перед “младшею столицей” — как существовавшая изначально — перед новым произведением возгордившегося Создателя.

Дальнейшие события гностического мифа о творении разворачиваются следующим образом: на сцене появляется активное тво-

рящее начало, мироустроитель-демиург: “Это ее (Пруникос) порождение стало Проархонтом и демиургом этого мира. Он украл у своей матери силы и отправился в нижний мир и создал небесную твердь, в которой и обитает. А поскольку он есть Неведение, то он породил также подлежащие ему силы — ангелов, твердь и все земное. Затем он соединился со своим неразумием, и так возникли Злоба, Зависть, Ревность, Месть и Страсть. Увидав все это, мать София в печали удалилась и поселилась в высшем мире ... он решил, что он здесь один, и произнес: “Я — Бог ревнивый, и нет никого, кроме Меня”.⁸

В этом фрагменте перед нами пример характерного для некоторых гностических систем положения о творении мира демиургом, в роли которого может выступать или один из сотворенных эонов вечным и безначальным принципом — Отцом, Глубиной или Премудростью — Софией, или же один из первых Архонтов (или Проархонт, ангел — мировластитель), сотворенный Первоначалом, а так же в некоторых учениях мирозозидающим принципом может быть и сама София или Ветхозаветный Бог.

В учении офитов, по свидетельству Св. Иринея, в качестве дерзновенно творящего принципа выступает первое порождение Софии-Пруникос, муже-женского начала — Ялдаваоф, о котором сказано, что он: “не уважал матери, потому что без чьего-либо дозволения произвел детей и внуков, а также ангелов, архангелов, силы, власти и господства.”⁹

В “Медном Всаднике” олицетворением злого демиурга выступает активная градостроительная деятельность царя Петра, который творит мир — Петербург вопреки другой силе — природе, как Высшему принципу:

Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо, как Россия,
Да умирится же с тобой
И побежденная стихия;¹⁰

В поэме А.С. Пушкина акт созидания подчеркивается самим повествованием, изображением пространства до творения — как хаотического:

По мшистым, топким берегам
Чернели избы здесь и там,¹¹

— после которого мир предстоит уже упорядоченным, в виде сужающейся окружности, с устремлением движения вверх:

Громады стройные теснятся
Дворцов и башен;¹²

В самом центре венчает композицию, как доминирующий образ, кумир на бронзовом коне, играющий в данном случае роль демиурга.

Таким образом, первоначальной тьме и хаотичности противопоставлен свет, стройность, отвечающая завершению творения.

То, что город основан “под морем”, “... над бездной” выводит сам акт творения, процесс происхождения мира за рамки земного пространства, во вне, охватывая не только Россию, но и все мироздание.

Рассуждая таким образом, можно сделать вывод, что картина сотворения мира, представленная в поэме А.С.Пушкина, содержит в себе элементы древнего гностицизма, и является вариантом гностического мифа о творении, неотъемлемой составляющей которого становится особое творящее начало, производимое в некоторых гностических школах для устранения соприкосновения между Высшим Богом и низшим материальным миром.

Тема заброшенности, одиночества, противопоставленности миру, свойственная гностическому мировосприятию (недостигаемость, невозможность познать величие запредельного Отца, покинутость в этом злом, чуждом материальном мире, который является всего лишь несовершенным плодом усилий творящего начала — демиурга), фигурирует и в поэме “Медный всадник”, где “юный град” представлен как “один во всей Вселенной”.

О вне мирности, вне материальности, соотносённости с космическим масштабом процесса творения свидетельствуют и средства, выбранные поэтом для изображения реальности: “золотые небеса”, “блеск безлунный”, — как будто перед нами выстраивается ряд декораций, а “девичьи лица ярче роз” — напоминают нам кукольные, марионеточные.

Таким образом, действительность выглядит не реальной, но бутафорской, а действие — театральным спектаклем.

А.С. Пушкин рисует перед нами картину Петербурга, не описывая, а называя, и не сами события или явления, а лишь их легкие, мерцающие отражения в нашем сознании. Так, вместо бала до нас доносится “блеск, и шум, и говор”, а от пирушки:

Шипенье пенистых бокалов
И пунша пламень голубой.¹³

Перед читателем возникает вереница образов и создается не действительность, а впечатление от нее, которого и добивается А.С. Пушкин.

Среди этой призрачной картины самым осязаемым и живым становится автор, поэт, выстраивающий новую, театральную, эстетическую реальность, разыгрывая на сцене драматическое действие - гностический миф сотворения мира.

Эта кукольная, марионеточная, призрачная действительность невольно наводит нас на сравнение повествования с одной из особенностей гностического мифа, согласно которой все подчинено неизбежной силе судьбы, необходимости, властвующей над всем сущим и над сотворенным миром: “Все сотворено Природой и Судьбой, и нет места, на которое бы не распространялась власть Провидения. Провидение есть совершенный сам в себе замысел (логос) Бога, царящего на небесах. Этот замысел имеет две естественные Силы: Судьбу и Необходимость. Судьба есть орудие Провидения и Необходимости; ее орудие суть звезды. Ничто не может ни избежать Судьбы, ни уберечься от неумолимого воздействия звезд. Звезды суть орудие Судьбы и, согласно ее распоряжениям, они приводят к цели все в Природе и в человеке”¹⁴, - так звучит отрывок из герметического трактата “Гермес к Аммону”, из которого следует, что гностической религии свойственно представление о “злой, “астрологической” необходимости мира”.¹⁵

Вера в существование властвующего над природой принципа Необходимости и царящей над всем сущим Судьбы, является следствием, в свою очередь, такой характерной для гностицизма черты, как миф о захвате, порабощении, заключении частицы света — человеческой души или одного из эонов — в плен материи, как результат отпа-

дения от Высшего Начала, Отца, нисхождения в другие сферы пространства или сотворения человека: " ... они (архонты и семь властей) слепили еще одно творение, — переводит "Апокриф Иоанна" исследователь Е.В.Афонасин, — на сей раз из "праха", воды, огня и пневмы, то есть из материи, тьмы, страсти и противоположного духа. И это были оковы, гробница тела, в которую они одели человека, его телесные оковы. Таково было его первое падение и лишение."¹⁶

В трактате "О душе" Тертуллиана приводится учение Апеллеса, утверждающего, что "души были выманены огненным ангелом, богом Израиля, из их небесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти."¹⁷

Отголоском этих представлений в поэме "Медный Всадник" стал мотив закрепощения водной стихии —Невы, возведением каменной набережной и мостов:

В гранит оделася Нева;
Мосты повисли над водами;
Темнозелеными садами
Ее покрылись острова.¹⁸

Подчеркнутое изображение выстроенного города выглядит упорядоченным, строгим:

Люблю тебя, Петра творенье,
Люблю твой строгий, стройный вид,
Невы державной течение,
Береговой ее гранит,¹⁹

- в противовес существовавшей изначально хаотичности усиливает сходство стесненной гранитом Невы и гностической души, плененной оковами плоти:

Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо, как Россия,
Да умирится же с тобой
И побежденная стихия;
Вражду и плен старинный свой
Пусть волны финские забудут
И тщетной злобою не будут
Тревожить вечный сон Петра!²⁰

Удивительно тонкое и образное сравнение реки со страдающим от болезни человеком:

Плеская шумною волной
В края своей ограды стройной,
Нева металась как больной
В своей постели беспокойной,²¹

выражает тоску души, томление по покинутому горнему миру, страстное желание воссоединится с ним, и ощущение гнетущей тяжести оков плоти: "Но сила, — излагает учение офитов Св.Ириней Лионский, — которая перелилась из Жены ... спустилась от отцов своих; ... ее называют левой, Пруникос, Премудростью, и муже-женской. И она по простоте своей спустилась в воды, бывшие еще неподвижными, привела их в движение, смело опустившись до последних глубин, и получила от них тело. Ибо, по словам их, все устремилось к орошению ее света, пристало к нему и окружило, и если бы его не имела, быть может она вполне была бы поглощена и потоплена материей. Будучи связана материальным телом и весьма им обременена, она пришла, наконец, в себя и попыталась убежать от вод и вознестись к матери, но была не в силах по причине тяжести окружающего ее тела."²²

Отчужденность, заброшенность в дольном мире частицы света или души, тоскующей по своей родине — высшему, небесному миру, усиливается в поэме "Медный Всадник" разлукой Евгения и Парашы, преградой для встречи которых становится разбушевавшаяся стихия:

Он также думал, что погода
Не унималась; что река
Все прибывала; что едва ли
С Невы мостов уже не сняли
И что с Парашей будет от
Дни на два, на три разлучен.²³

Страдания и страстное стремление души или Софии воссоединиться с Высшим, породившим ее Началом приведены в книге "Опровержение всех ересей" Ипполита: "... София, оставшаяся за пределами Плеромы, начала искать Христа и Святой Дух, ее оформившие, и впала в великий страх, поскольку она потеряла того, кто дал ей

форму и поддержку. Она впала в великую печаль, пытаясь понять, кто есть тот, кто оформил ее, кто таков Святой Дух, куда они ушли, что помешало им остаться с нею...? И она начала рыдать и призывать к себе того, кто покинул ее."²⁴

Эти переживания, как ощущение богооставленности, покинутости и страстный порыв вернуться к своему Отцу, для восстановления первоначального единства, изображены в "Медном Всаднике" А.С.Пушкиным в стремлении к морю бурных невских волн:

Нева всю ночь
Рвалась к морю против бури,
Не одолев их буйной дури...
И спорить стало ей невмочь...²⁵

Преградой на пути к соединению с морем выступает для Невы буря, ветер, ненастье:

Но силой ветров от залива
Перегражденная Нева
Обратно шла, гневна, бурлива,
И затопляла острова,²⁶

— для Софии преградой к возвращению в Огдоаду (восьмое небо, на которое она вознеслась после оформления "совокупным плодом Плеромы") стал Эон или Крест, возведенный Отцом: "Желая полностью скрыть бесформенный выкидыш (то есть плод Софии аморфную и неоформленную сущность, произведенную без участия мужского начала) от остальных Эонов, Отец произвел еще один Эон, Крест, такой же великий, как сам необъятный и совершенный Отец, призванный охранять и защищать остальные Эоны. Он является Пределом полноты, поскольку отделяет ее от внешней неполноты."²⁷

Евгению, единственному живому человеку в этой демонической реальности, созданной повествованием А.С. Пушкина, передается чувство одиночества, экзистенциальной заброшенности в этом чуждом, злом материальном мире.

Герой теряет смысл своего существования (ветхий домик, в котором жила Параша — его мечта, смыт наводнением), жизнь становится лишенной всякой ценности, Евгений теряет связь с миром:

И так он свой несчастный век
Влачил, ни зверь, ни человек,
Ни то, ни се, ни житель света,
Ни призрак мертвый...²⁸

От пережитых потрясений Евгений сходит с ума, в развитии поэмы наступает кульминационный момент — герой бунтует против воли демиурга-Петра, выбравшего для возведения города гиблое место, а в лице самодержца — против силы Судьбы и неумолимой Необходимости, которая правит миром. В результате бунта Евгений впадает в безумие и наделяется даром провидца — в нем сочетаются две противоположности, не сводимые воедино, как стихия и порядок, стройность и хаос, сознание и действие бессознательного, представляющие в целом дуализм, как черту Пушкинского мира, пространство которого сопрягает сакральное и инфернальное начала.

Евгению—пророку в порыве вдохновения и безумия открывается демоническая тайна Всадника, — спасающее знание гностической религии, освобождающее душу от оков материи, дающее возможность божественной искре выйти за пределы чувственного космоса: «"Странник, — говорит он, — я на этой земле, — приводит в Строма-тах учение Василида Климент Александрийский, — и чужак среди вас". Странником в этом мире, согласно Василиду, избранный называет себя потому, что место ему от природы за пределами этого космоса.»²⁹

1 Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. М., 1954., Т. 2., С. 465.

2 Там же.

3 Там же. С. 466.

4 Там же. С. 475.

5 Афонасин Е.В. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 103-104.

6 Св. Ириней Лионский. Против ересей. СПб., 1900. С. 100.

7 Пушкин А.С. Там же. С. 466.

8 Афонасин. Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 297.

9 Св. Ириней Лионский. Там же. С. 102.

10 Пушкин А.С. Там же. С. 467.

11 Там же. С. 465.

- 12 Там же. С. 466.
- 13 Там же. С. 467.
- 14 По материалам сайта "Русская апокрифическая студия" (<http://tower.vlink.ru/hermes/>).
- 15 Карсавин Л.П. Там же. С. 18.
- 16 Афонасин Е.В. Там же. С. 315-316.
- 17 Там же. С. 272.
- 18 Пушкин А.С. Там же. С. 466.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 467.
- 21 Там же.
- 22 Св. Ириней Лионский. Там же. С. 101-102.
- 23 Пушкин А.С. Там же. С. 468.
- 24 Афонасин Е.В. Там же. С. 337.
- 25 Пушкин А.С. Там же. С. 469.
- 26 Там же.
- 27 Афонасин Е.В. Там же. С. 336.
- 28 Пушкин А.С. Там же. С. 474.
- 29 Афонасин Е.В. Там же. С. 280.

**Л.Н. ТОЛСТОЙ И ИММАНУИЛ КАНТ:
рациональное обоснование морали и этическая критика разума**

Иммануил Кант и Л.Н.Толстой — знаковые фигуры в духовной истории человечества. При всей своей несомненной идейной оригинальности и бесспорной национально-культурной самобытности они явили миру поразительно схожий тип мыслителя, в котором органично сплелись пафос убежденного моралиста, неуклонное следование рационалистическим принципам и дерзновенный реформаторский дух. Их нравственно-философские искания стали, одновременно, кульминацией опытов рационального обоснования морали и беспрецедентной проверкой прочности позиций человеческого разума, указав современному сознанию путь подлинно предельного вопрошания о том, что составляет саму аксиоматику нашего бытия. Тем самым, идейное родство и соразмерность масштабов кантовской и толстовской моралистики позволяют не только с полным на то основанием поставить рядом имена немецкого философа и русского мыслителя, но и выявить на их примере фундаментальные закономерности эволюции нравственно-философского самосознания европейской культуры в целом.

Постановка вопроса о возможности и пределах сопоставления толстовской трактовки морального разума с кантовской, «практической» его интерпретацией отнюдь не нова для отечественной этико-философской традиции рубежа XIX-XX столетий. По меньшей мере, два ее ведущих представителя — Л.Шестов и Н.А.Бердяев — проявляют к данной проблеме особый интерес, трактуя ее, при этом, с диаметрально противоположных позиций. Так, Л.Шестов со свойственной ему безапелляционностью расценивает обращение Л.Н. Толстого к кантовской «Критике практического разума» как нечто противоестественно-несоответствующее самому духу толстовского философствования, уверяя, что «практические выводы» Канта «так мало гармонируют с запросами гр. Толстого», что его «странная симпатия» к кантовским идеям трудно объяснима¹. Н.А.Бердяев

же не менее категорично ставит Л.Н.Толстого в один ряд с И.Кантом, неоднократно подчеркивая внутреннюю близость их этических позиций, которые носили, по его определению, сугубо «законнический», автономный характер. «...И Кант, и Толстой, — убежденно заявляет Н.А.Бердяев, — выросли на почве христианства, но при всем их свободологии они означают законническое перерождение христианства», являющееся прямым следствием предпринятой ими обоими попытки максимально последовательно рационализировать мораль и «очистить нравственный закон от элементов магических»². В этой связи было бы чрезвычайно интересно выяснить, кто же из двух философов оказался ближе к истине, ибо за этой, на первый взгляд, частной проблемой анализа параллельности толстовской и кантовской аргументации рациональной природы человеческой нравственности скрывается извечный вопрос об обоснованности претензий человеческого разума на роль единственного в своей самодостаточности морального законодателя и судьи.

Обращение к этому классическому для европейской этики сюжету в подобном компаративном контексте требует предварительно отметить, что первое знакомство с творчеством великого немецкого философа состоялось у Л.Н.Толстого весьма поздно, и потому осознание им смысла и значимости кантовских идей всецело пало на последнюю треть его жизни. Этим обстоятельством вполне объясняется то, что, нередко прибегая как к прямому воспроизведению, так и к оригинальному переосмыслению ключевых положений кантовской метафизики нравственности, Л.Н.Толстой не столько корректирует с их помощью свои этические построения, сколько выбирает и приспособливает «под себя» определенные кантовские идеи, при необходимости органично встраивая их в уже вполне сложившуюся к тому времени собственную систему нравственно-философских представлений.

В письме к Н.Н.Страхову (16 октября 1887 года) Л.Н.Толстой сообщает, что «читал и прочел в первый раз «Критику практического разума» Канта (курсив здесь и далее наш — М.К.)», а также объясняет причину своего столь запоздалого обращения к его трудам, греша, в первую очередь, на то, что «лет 25 тому назад поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру ... и так ... поверил, что старик заврался и что центр тяжести его — отрицание», что «и жил 20 лет

в таком убеждении, и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в самую книгу». Однако непосредственное обращение Л.Н.Толстого к кантовским текстам все же состоялось, и глубокое осмысление им масштабности и важности заложенных в них идей заставляют великого русского мыслителя осознать всю недопустимую ошибочность своего прежнего отношения к И.Канту. «Ведь такое отношение к Канту, — резюмирует он, — все равно что принять леса вокруг здания за здание. Моя ли это личная ошибка или общая? Мне кажется, что есть тут общая ошибка»³. Однако Л.Н.Толстой не просто выражает здесь свое недоумение по поводу нелепости и досадности собственного заблуждения, но и вскрывает его глубинную причину, состоящую, по его убеждению, в том, что «Кант считается отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель»⁴. Тем самым Л.Н.Толстой с искренним удивлением обнаруживает в спекулятивности гносеологии И.Канта и формализме его моралистики ту фундаментальную зависимость, которую позднее с афористической точностью сформулирует А.Швейцер: «В любом религиозном гении живет мыслитель-моралист, и каждый сколько-нибудь глубокий философ-моралист в какой-то мере религиозен»⁵. В этой виртуальной точке пересечения нравственной и религиозной рефлексии и происходит символическая «встреча» немецкого и русского мыслителей, прямым следствием которой становится избрание Л.Н.Толстым в качестве эпиграфа к своему программному трактату «О жизни» знаменитого фрагмента из заключения к кантовской «Критике практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

При первом же прочтении «Критики практического разума» Л.Н.Толстой четко выделяет для себя те кантовские идеи и выводы, которые показались ему наиболее важными и верными. Все они могут быть сведены к трем основным смысловым блокам, в рамках которых и происходит глубокое осмысление Л.Н.Толстым ведущих положений философской системы И.Канта: во-первых, это кантовское решение проблемы свободы воли, с необходимостью влекущее за собой признание и попытку обоснования бессмертия души и бытия Бога; во-вторых, представление о несомненной приоритетности «практического разума» по отношению к «теоретическому разуму», с одной стороны,

и об очевидном превалировании этики Канта над всеми остальными разделами его философской системы, с другой, объясняющее явную избирательность толстовского подхода к содержанию последней, и, в-третьих, обоснование абсолютности морали через утверждение всеобщности и безусловной необходимости нравственного закона, выступающего в форме категорического императива и реализующегося посредством механизма долженствования. (Правда, есть и еще один, четвертый, блок проблем, связанных с сопоставлением кантовского и толстовского понимания соотношения морали и религии, но он выходит за пределы непосредственной проблематики заявленной нами темы).

Сам Л.Н.Толстой определяет круг сформулированных выше вопросов следующим образом: суть «основного положения, к которому пришел Кант...», пишет он в известном письме к Н.Н.Страхову, состоит в признании того, что «наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т.е. сама жизнь)...», а потому усматривать «всю заслугу» Канта только в «Критике чистого разума», как и поступает большинство представителей послекантовской философии, значит, по мнению Л.Н.Толстого, полностью уподобиться человеку, который «не видит совсем храма, который построен на расчищенном месте, а видит только расчищенное место, весьма удобное для гимнастических упражнений»⁶. Таким образом, предпринятое Кантом критическое исследование «чистого разума» Л.Н.Толстой продолжает считать бесполезным отвлеченно-теоретическим, нарочито спекулятивным философствованием, т.е. «праздной игрой ума»⁷. Но, несмотря ни на что, полагает Л.Н.Толстой, у Канта все же «остается одна, но зато громадная заслуга: условность времени. Это велико. Чувствуешь, как бы ты был далеко позади, если бы, благодаря Канту не понимал этого».⁸ В остальном же эпистемологические проблемы, в сущности, мало занимали Л.Н.Толстого, что зачастую исследователи его философского творчества относили исключительно на счет слабой осведомленности русского мыслителя в вопросах гносеологии. «Однако в этом, — весьма проницательно замечает Е.И.Рачин, — можно увидеть и силу Толстого-мыслителя: он пришел сразу к конечной цели кантовской философии — к учению о практической применимости теории познания к жизни. Интуитивно Толстой отбрасывал средства, не ведущие к главной цели — к познанию того, что такое человек,

каково его место в природе, что должен делать человек для своего счастья. И именно в этих вопросах Толстой неожиданно обнаружил родство своих взглядов с идеями великого мудреца из Кенигсберга⁹.

В итоге, Л.Н.Толстой вполне сознательно и последовательно вычленяет из кантовской философской системы именно ту ее часть, в которой она наиболее созвучна его собственным нравственно-философским установкам, а именно, этику («метафизику нравственности»), предстающую как учение о практической применимости разума. Глубоко проникнувшись его духом, Л.Н.Толстой готов был полностью согласиться с И.Кантом в том, что чистый «практический» разум является более авторитетной и значимой интеллектуальной инстанцией, нежели «теоретический» разум, ибо опора первого на всеобщий моральный закон позволяет ему постигать объективную реальность того, что спекулятивному разуму представляется совершенно непознаваемым. Учитывая это, неудивительно, что, в целом, содержание «Критики чистого разума» оставляет Л.Н.Толстого равнодушным, за исключением двух наиболее широко известных кантовских выводов: о субъективности пространства и времени и о принципиальной непознаваемости «вещей в себе». Причем оба они подвергаются сугубо этической интерпретации в рамках нравственно-философского учения Л.Н.Толстого, который, к тому же, совершенно определенно отказывает кантовскому агностицизму в идейно-философской оригинальности. Неоднократно высказываемая Кантом «основная ... мысль о ... вещи самой в себе, — рассуждает Л.Н.Толстой, — совершенно верна и известна всем религиям ..., только проще, яснее выраженная» и напрямую относимая ими к одному единственному предмету — исходному и всеобъемлющему понятию «Жизнь», выступающему как то «основное понятие, из которого ... выводятся многие, если не все другие понятия...»¹⁰. Ввиду этого, жизнь, согласно Л.Н.Толстому, не может быть определена и познана разумом человека, но при этом последний априори содержит в себе исходное представление о ней. «Это априорное знание, — пишет Л.Н.Толстой, — заключается в одном: я живу = есть мир, есть существующее, объединенное мною и необъединенное мною. Все это знание ... заключено в одном: я живу и все, что составляет это знание, 1) не может быть познано разумом и 2) без этого знания не может существовать ни одного разумного понятия»¹¹.

Следовательно, используя кантовскую терминологию, можно сказать, что жизнь решительно выводится Л.Н.Толстым из области явлений, и объективно рассматривается им в качестве не «феномена», а, скорее, «ноумена», т.е. с явственно звучащими нотками агностицизма. «Времени и пространства нет, — уверяет Л.Н.Толстой, — и то и другое необходимо нам только для того, чтобы мы могли понимать предметы»¹². Однако жизнь не принадлежит к кругу подобных, т.е. чувственно постигаемых явлений, ибо «истинная жизнь человеческая происходит вне пространства и времени», а потому она в основе своей принципиально непознаваема для человека, который может лишь сознать ее проявление в себе как «стремление к благу, достигаемому подчинением своей личности закону разума»¹³. Но как при таком положении вещей становится возможным подчинение жизни людей некому высшему универсальному закону, если каждый ее участник руководствуется лишь сугубо личными, субъективными восприятиями и потребностями собственного существования? Этот предельный вопрос становится для Л.Н.Толстого той центральной, экзистенциально значимой проблемой, при разрешении которой он прямо прибегает к помощи И.Канта.

Исходные к тому предпосылки Л.Н.Толстой обнаруживает в кантовском разделении мира природы и мира свободы. Последнее приобретает у Л.Н.Толстого форму дихотомии ложной (телесно-чувственной) и истинной (духовно-разумной) жизни. Человеческая жизнь, разъясняет Л.Н.Толстой, представляет собой неразрывное соединение двух видов существования: одно из них — «ложное», протекает во времени и пространстве и полностью детерминировано природной необходимостью, ибо «включает в себя ... существование животных и растений (организмов) и существование вещества», в котором «человек не может принимать участия», поскольку в этой сфере он не свободен; другое — «истинное», «происходит вне пространства и времени» и открывает простор для реализации подлинной свободы человека, т.к. его «человек делает сам», будучи в качестве разумного существа абсолютно независим как от своей животной природы, так и от всего чувственно воспринимаемого мира¹⁴. Таким образом, «сколько бы ни изучал человек жизнь видимую, осязаемую, наблюдаемую им в себе и других, жизнь, совершающуюся без его усилий, — делает вывод Л.Н.Толстой, — жизнь эта всегда останется для него тайной; он никог-

ла из этих наблюдений не поймет эту несознаваемую им жизнь и наблюдениями над этой таинственной, всегда скрывающейся от него в бесконечность пространства и времени жизнью никак не осветит свою истинную жизнь, открытую ему в его сознании и состоящую в подчинении его совершенно особенной от всех и самой известной ему животной личности совершенно особенному и самому известному ему закону разума, для достижения своего совершенно особенного и самого известного ему блага»¹⁵.

В подобном контексте становится очевидным, что исходным пунктом нравственно-философских построений и И.Канта, и Л.Н.Толстого оказывается поразительно сходно трактуемое ими понятие свободы. Человек, вполне соглашается со своим великим предшественником Л.Н.Толстой, — это существо, которое всецело подчинено необходимости в одном отношении и поистине свободно — в другом, и потому «нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков», а любые разговоры о непримиримости противоречия между необходимостью и свободой всего лишь результат весьма пространного заблуждения, которое, как считает Л.Н.Толстой, «происходит от смешения личности, индивидуальности ... с разумным сознанием»¹⁶. «Разумный человек, — подчеркивает Л.Н.Толстой, — не может жить только для своего тела», ибо «он знает, что он личность, а потому знает, что и другие существа — такие же личности, как и он, знает все то, что должно происходить от отношений этих личностей»¹⁷. Отсюда следует, что только осознавая себя в отношении к другим, человек выступает как моральный субъект, обладающий несомненным преимуществом «вневременной воли»¹⁸, реализуемой им в царстве свободы. Тем самым ход толстовских рассуждений ясно обнаруживает их очевидную ориентированность на кантовское понимание свободы «как свойства воли всех разумных существ», которое полностью переносит нас в «умопостигаемый порядок вещей», иначе называемый еще «умопостигаемым (интеллигибельным) миром»¹⁹. При этом, в сравнении с И.Кантом, Л.Н.Толстой существенно расширяет основу этой изначально автономной воли за счет помещения ее в недра самой жизни, обретающей, в данном контексте, характер необходимого условия подлинной свободы человека как субъекта морали. А поскольку сконструированное Л.Н.Толстым ап-

приорное понятие жизни, бесспорно, гораздо шире того абстрактного разума, который, согласно Канту, порождает свободу, то и выводимая из жизни свобода воли более универсальна и, в то же время, конкретна, хотя в некоторых своих аспектах, быть может, и не столь строго автономна, как в кантовской ее интерпретации. В результате, непосредственно обуславливая природу человеческой свободы самой жизнью, Л.Н.Толстой приходит к окончательному убеждению о том, что нашу истинную жизнь удостоверяет именно «наша свобода, определяемая нравственными законами...»²⁰.

Однако, вполне соглашаясь с И.Кантом в том, что при помощи «практического разума» мы «не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемости мира, ни высшей сущности по тому, что они сами по себе», а «имеем лишь понятия о них, объединенные в практическом понятии высшего блага как объекта нашей воли...»²¹, Л.Н.Толстой истолковывает этот кантовский тезис весьма своеобразно. Поскольку, рассуждает он, «философия, основанная на понимании жизни, заключающемся в благе человека, никогда не будет в состоянии доказать разумному человеку, знающему, что он всякую минуту может умереть, того, что ему хорошо и должно отказаться от своего желательного, понятого и несомненного блага даже не для блага других, потому что он никогда не может знать, какие последствия будут от его жертвы, а для того только, что это должно или хорошо, что это категорический императив», то главная заслуга «гениального Канта» состоит в том, что он прямо ставит «свою этику независимо от своей метафизики», т. е., по сути, утверждает неизбежную автономию морального закона и принципиальный приоритет «практического разума» по отношению к «теоретическому» во всех спорных вопросах между ними²². Таким образом, признавая важнейшим достижением И.Канта его этический априоризм, устанавливающий исключительную автономию морали, Л.Н.Толстой стремится окончательно утвердить безусловное преимущество автономной этики как наиболее адекватного способа обнаружения и объяснения истинной природы человеческой нравственности. Причем, в интерпретации Л.Н.Толстого, центральный для кантовской этики вопрос об автономности «морального закона», изначально наличествующего в сознании всех людей без исключения в качестве неизменной данности и имеющего абсолютную ценность, принимает форму предельно

простой, самоочевидной истины, согласно которой ничто и никто не может помешать или помочь человеку стать добродетельным, кроме него самого, поскольку он разумен, а, значит, свободен.

Ввиду этого, необходимо подчеркнуть, что, хотя Л.Н.Толстой далеко не столь последователен в своих выводах насчет априорности природы моральных обязанностей человека, чтобы считать его этическое учение очередной разновидностью кантианства, одно можно утверждать наверняка — если Л.Н.Толстой ведет речь о разуме, то имеет в виду исключительно его «практическую», т.е. «этическую» применимость, иначе говоря, разум, в интерпретации и Л.Н.Толстого, и И.Канта, изначально «этичен». С.Л.Франк очень точно подметил это, напрямую восходящее к кантовской традиции, «исключительно этическое направление» учения Л.Н.Толстого, проявляющееся, как его неизменное «влечение рассматривать и решать все вопросы под углом зрения «практического разума»²³. Исходя из этого, высший безусловный закон жизни людей именуется Л.Н.Толстым именно «законом разума» и представляется ему неотъемлемым ядром нравственного сознания человека. Основные требования данного закона, указывает Л.Н.Толстой, нельзя внушить человеку извне, поскольку они изначально пребывают в его разуме, а точнее, даны человеку вместе с его разумом, ибо «мы все не только знаем его, но только разум один и знаем»²⁴. Подобные рассуждения Л.Н.Толстого равносильны утверждению априорности и безусловности нравственного закона, который «в себе ... мы знаем ... как то, что сами должны совершать», а потому у человека просто не может быть никаких сомнений в том, что сам «разум — это тот закон, по которому должны жить неизбежно разумные существа — люди»²⁵.

Л.Н.Толстой явно делает ударение на слове «должны», усматривая в механизме долженствования, один из наиболее достойных и, потому, предпочтительных видов мотивации человеческого поведения. Однако возвышенно-строгий пафос кантовского ригоризма все же не столько убеждает, сколько пленяет Л.Н.Толстого, подчеркнуто акцентирующего в кантовском понимании долга, главным образом, его перфекционистский аспект. «Сознание, что могу, потому что должен, — особо подчеркивает Л.Н.Толстой, — открывает в человеке глубину божественных дарований, которая дает ему почувствовать, как священному пророку, величие и возвышенность его истинного назначе-

ния»²⁶. И хотя, на первый взгляд, кажется, что Л.Н.Толстым всецело разделяются ключевые деонтологические позиции И.Канта, на деле это не совсем так: декларативно принимая кантовское представление об этической приоритетности и безусловности долга как наиболее адекватного способа реализации требований морального закона, российский мыслитель, в основном, сосредотачивает свое внимание на его противопоставленности эвдемонистическому и утилитаристскому способам нравственной регуляции, равно как и традиционным теологическим попыткам обусловить нравственный характер поступков людей обещаниями загробного воздаяния. «Понятие о долге во всей его чистоте, — повторяет Л.Н.Толстой за И.Кантом, — не только несравненно проще, яснее, понятнее для каждого человека на практике и естественнее, чем побуждение, ведущее свое начало от счастья ... , но и перед судом обыкновенного здравого смысла оно гораздо могущественнее, настойчивее и более обещает успеха, чем все побуждения, исходящие из своекорыстия...», а также из того «ложного предположения, что побуждение, выведенное из понятия долга, будто бы слишком слабо и отдаленно, а что сильнее действует на душу близкое побуждение, проистекающее из расчета на выгоды, которых надо ждать отчасти в этом, а также и в будущем мире за исполнение закона. Между тем как сознание человеком в себе духовного начала, вызывающее отречение от своей личности, гораздо сильнее всяких наград побуждает человека к исполнению закона добра»²⁷.

Нетрудно заметить, что в последнем замечании сосредоточен главный смысл данного высказывания. Л.Н.Толстому явно кажется несколько искусственным кантовское сведение всего многообразия проявлений нравственного бытия человека исключительно к педантично-строгому исполнению «морального закона», ибо, помимо должностовования, существует и иной, гораздо более совершенный, тип нравственной регуляции, коим является Любовь. Поэтому с известным выводом Канта о том, что человеколюбивые поступки не могут считаться моральными, если людей побуждает к ним помимо долга еще и любовь к ближнему, Л.Н.Толстой вряд ли мог согласиться. Обнаруживая столь вопиющее применительно к характеру толстовской нравственной доктрины расхождение ее ведущей установки с центральной интенцией деонтологического формализма И.Канта, Л.Шестов восклицает: «Но гр. Толстой? Как мог он примириться с учени-

см, где принципом наказания выставляется не милосердие, а справедливость...»²⁸. И в самом деле, ведь если долг велит человеку действовать, пусть максимально, но только согласуя свои устремления с позицией окружающих его людей, а любовь прямо «влечет его к тому, чтобы отдать свое существование на пользу других существ»²⁹, то налицо очевидное этико-аксиологическое несоответствие между самодисциплинирующей сущностью долга и самоотверженностью истинной Любви.

Однако есть все основания полагать, что подробное противоречие мало беспокоило Л.Н. Толстого, который отнюдь не стремился снять его путем сведения одной модели жизненного руководства к другой, усматривая в первой (а именно, в долге) естественную и необходимую подготовительную фазу для всеобщего окончательного утверждения второй, наиболее эффективной и безупречной, модели взаимоотношения и взаимодействия людей. В этом случае их разум может и должен указать и обосновать безусловное превосходство Любви, причем, как над долгом, так, в сущности, и над самим собой, ибо именно в сравнении с Любовью, которая «есть что-то особенное, способное разрешать все противоречия жизни и давать человеку то полное благо, в стремлении к которому состоит его жизнь»³⁰, разум ясно обнаруживает свое несовершенство и изначальную ограниченность.

Этика Л.Н.Толстого исходит именно из абсолютной приоритетности Любви по отношению ко всем возможным нравственным регуляторам человеческой жизни, той Любви, которая задает истинный стандарт человеческого отношения как к тем, кто равен ему, т.е. ко всем другим людям без исключения, так и к тому безусловному и бесконечному началу, которое неизмеримо выше его, т.е. к Богу. Отсюда следует, что и сама свобода порождается и обуславливается у Л.Н.Толстого единством трех изначалью взаимосвязанных метафизических начал: Жизни, Любви и Бога. По мнению Л.Н.Толстого, человек становится свободным только пробудившись к «истинной жизни», смысл которой заключен для него в любовном единении и духовной гармонии со всеми людьми и с Богом. И хотя И.Кант, в принципе, ориентирует человечество на тот же самый идеал высшего нравственного совершенства (гарантирующий всеобщее счастье «этический общественный строй»), что и Л.Н.Толстой, последний идет гораздо дальше своего великого предшественника. Русский

мыслитель дополняет кантовское представление о долге всеобъемлющей категорией Любви, по сути, преодолевая, таким образом, принудительность, «насильственность» и формальность первого жизненной конкретностью и самоочевидностью последней, рассматриваемой им в качестве того высшего сверхрационального начала, которое наделяет человека величайшей способностью к непосредственному созерцанию духовно-нравственной Истины и интуитивному выбору морально верного образа действий (причем, Л.Н.Толстой вполне отдает себе отчет в том, что все это с необходимостью сопряжено с неизбежной и ощутимой утратой разумом его исконных позиций и прерогатив). То есть, на деле, Л.Н.Толстой всерьез задумывается над возможностью в перспективе напрямую, без посредничества, установить связь между свободой и всеобщим счастьем, разрушив постепенно, по мере осознания человечеством онто-этической приоритетности Любви, тот буфер безусловного долга, который был возведен между ними И.Кантом.

Следовательно, объективно ближе Л.Н.Толстому все же оказывается не строго-ригористическая кантовская формула «долг ради долга», а более свободно-универсальный принцип «добро ради добра и всеобщего единения людей в любви», наиболее адекватно отражающий желание мыслителя показать, что отнюдь не отвлеченная принудительность абсолютного долга, но лишь внутренняя устремленность к добру может служить единственно возможным основанием необходимости следовать всеобщему нравственному закону, характеризуемому Л.Н.Толстым как «закон жизни», «закон разума» и «закон добра». Весьма символично, что этот «высший нравственный религиозный закон» непосредственно связывается российским мыслителем с «категорическим императивом» И.Канта, общеизвестную формулировку которого Л.Н.Толстой воспроизводит следующим образом: «Поступай так, чтобы ты мог сказать каждому: поступай так же, как я» (при этом, Л.Н.Толстой не забывает дополнить ее и «практическим императивом», который требует безусловного признания за каждым человеком, в том числе и за самим собой, исключительно статуса цели, но ни в коем случае средства для достижения каких-либо других целей)³¹. Однако, несложно заметить, что из трех основных формулировок категорического императива Л.Н.Толстой избирает именно ту, содержательная импликация которой наиболее отчетливо

свидетельствует о свободе и нравственном равноправии людей, в одинаковой мере и без всяких исключений подчиненных единому моральному закону. Тем самым, мыслитель, однозначно подчеркивая, что нравственную состоятельность человеческий поступок приобретает только в качестве индивидуально свободного акта доброй воли, объективно развивает кантовское представление о свободе как о возможности делать то, что считаешь должным, независимо от внешних условий.

Подобная самодетерминация, или автономия, в кантовском ее понимании, приобретает у Л.Н.Толстого особое значение, ибо позволяет наиболее удачно, с его точки зрения, преодолеть дилемму рациональности и свободы через обоснование «свободной зависимости», которой, по сути, и задаются все необходимые человеку нравственные цели, равно как и оптимальные способы их жизненно-практической реализации. В сущности, эта ключевая комбинация независимости и зависимости как «негативной» и «позитивной» свободы (т.е. абсолютной независимости нравственного поступка от любых внешних причин и его исключительно внутренней обусловленности моральным законом), составляющая основу кантовской концепции автономии, становится той определяющей рационально-этической конструкцией, которую почти без изменений воспроизводит Л.Н.Толстой в рамках своей нравственной философии. Кантовская идея о «самозаконности» человеческой воли, определяющей свободу человека как разумного существа и выступающей в форме «разумной воли», становится и для Л.Н.Толстого «несущей опорой» грандиозного здания человеческой нравственности. Именно И.Кант помогает Л.Н.Толстому окончательно утвердиться в мысли о том, что человека следует рассматривать как разумного и, следовательно, свободного субъекта, способного, неизменно сохраняя свою автономию, сознательно подчиняться требованиям «практического» разума; именно И.Кант подводит его к отчетливому осознанию того, что единственно подлинной основой нравственных обязанностей человека может служить лишь «понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех...»³². Однако, если у Канта это неизбежно «влечет за собой метафизически экстравагантную трактовку субъекта, который мыслится как «всеобщий законодатель», не зависящий ни от каких сдерживающих социальных факторов, как некий монстр своеволия»³³,

то Л.Н.Толстой все же избегает столь далеко идущих выводов относительно субъекта морали: категорически эмансипируя человека из-под гнета общественно-исторической детерминированности его поведения, мыслитель сохраняет обусловленность его поступков более высоким причинным рядом, в основе которого лежит наша способность к установлению согласного с разумом «отношения ... к вечной жизни и к Богу», составляющего внутренний стержень «сознания своего назначения» и нормативно выражающийся как «закон самоотречения»³⁴.

Этот подчеркнутый толстовский антиэвдемонизм напрямую восходит к этике стоиков. «Добродетели довольно, чтобы быть счастливым...»³⁵, — сквозь призму данного стоического тезиса русский мыслитель неизменно рассматривает соотношение добродетели и счастья, в силу чего сформулированная Кантом «антиномия практического разума» вряд ли могла возникнуть в сознании Л.Н.Толстого. И если И.Кант делает попытку восстановить отсутствующее в эмпирической жизни необходимое соответствие между моральным (добродетельным) образом действий человека и обретением им счастья посредством введения понятия «высшего блага», которое может быть в полной мере реализовано только в потустороннем «умопостигаемом мире», то Л.Н.Толстой, в отличие от своего великого предшественника, не благо выносит за скобки человеческой жизни, а саму жизнь «раздвигает» до пределов высшего блага, утверждая «несомненную неконечность жизни и ее блага»³⁶. Исходя из этого, доказывает Л.Н.Толстой, высшее благо, которое конкретизируется им в понятии «Царство Божие», принципиально достижимо в рамках «истинной человеческой жизни», однако надежда на прочное счастье мыслителем не ставится в зависимость от достижения результата, т. е. обретения высшего блага во всей его полноте, ибо человек, неоднократно подчеркивает он, обретает настоящее счастье уже двигаясь в верном направлении. К тому же, о «пределах» человеческой жизни применительно к позиции Л.Н.Толстого можно говорить лишь весьма условно, поскольку «истинная жизнь» не имеет, в его представлении, ни начала, ни конца, она просто «есть», тем самым представляя собой свободное от всего эмпирического, чисто умозрительное пространство реализации нравственных обязанностей человека, т.е. собственно область применения «практического разума», наличием коей перед людьми открываются неограниченные возможности духовно-нравственного самоусовершенствования.

Таким образом, между кантовским и толстовским рационализмом обнаруживается очевидная преемственность. Л.Н.Толстой очень чутко улавливает в отвлеченно-рассудочном философствовании И.Канта не только стремление преодолеть объективную ограниченность теоретических возможностей разума посредством «практического» его применения, но и скрытую, не получившую надлежащего развития, попытку свести подлинную функцию разума исключительно к тому, чтобы сделать волю человека доброй. Если разум, с точки зрения Канта, с необходимостью обнаруживает, что он, по сути, несостоятелен как инструмент теоретического познания, поскольку, отрываясь от почвы опыта, неизбежно ведет к антиномиям, то вполне логичным было бы предположить следующее: остается только одна сфера, в которой творчески-созидательный потенциал «разумной рациональности» оказался бы полностью и органично востребован и раскрыт, и это — сфера морального сознания и нравственной деятельности людей. Именно здесь «практический разум», приходя в непосредственное соприкосновение с человеческой волей, интеллектуализирует последнюю вплоть до полного самоотождествления с ней и, тем самым, превращает ее в «добрую волю», которая, в итоге, выступает как важнейшая способность человека поступать согласно представлению о высшем моральном законе, априорно присутствующем в его разуме. Подобное убеждение И.Канта, устанавливающее исключительную принадлежность нравственно ориентированной воли разумным существам, составляет квинтэссенцию его «метафизики нравственности», благодаря чему она остается в русле этического рационализма. И именно эта ключевая кантовская идея фактической тождественности «доброй воли» «практическому разуму» в соединении с принципиальным утверждением ее автономии оказывает решающее влияние на форму и характер этического рационализма Л.Н.Толстого, получая дальнейшее развитие в рамках его нравственного учения. Иначе говоря, Л.Н.Толстой оказывается прямым продолжателем кантовской традиции абсолютизации морали через установление рационально обусловленной всеобщности нравственного закона.

При этом, убежденность Л.Н.Толстого в абсолютности морали столь глубока и самоочевидна, что его, наверное, искренне удивила бы просьба предоставить какие либо дополнительные доказательства своей уверенности. И здесь Л.Н.Толстой оказывается намного

ближе к И.Канту, чем сам он мог предположить даже в период своего наиболее глубокого увлечения идеями великого немецкого философа. Проявляя себя как человек, которому изначально и доподлинно известно, что человеческая нравственность абсолютна, ибо допущение противного попросту лишает ее какого бы то ни было смысла, Л.Н.Толстой совершенно соглашается с И.Кантом в том, что «закон, если он должен иметь силу морального закона, то есть быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость...»³⁷. Это означает, как остроумно замечает А.А.Гусейнов, что поскольку «тайна абсолютности морали заключена во всеобщности морального закона», то «абсолютное и есть мораль»³⁸. Но абсолютное по самому своему определению не может иметь никаких иных оснований, кроме тех, которые наличествуют в нем самом, следовательно, признание за моральным законом абсолютного статуса полностью снимает необходимость его рационального обоснования.

В этой точке последовательно рациональная аргументация абсолютности морали, достигая логического апогея, по сути, обращается в свою противоположность, а именно, в этическую критику разума. Рациональная апология человеческой нравственности переходит в оправдание разума перед лицом абсолютной и самозаконотворяющей природы морали. Так, всецело разделяемая Л.Н.Толстым кантовская убежденность в необходимом наличии абсолютной морали, не требующей дополнительного санкционирования со стороны познающего разума, оказывается подлинным основанием кардинальной переоценки статуса последнего. Именно в своем стремлении максимально последовательно обосновать автономную природу человеческой нравственности наш разум неизбежно обнаруживает свои собственные пределы. В результате, предпринятая И.Кантом всеобъемлющая рациональная критика морали окончательно превращается у Л.Н.Толстого в критику и оправдание разума с позиций абсолютной морали. И в этом наиболее наглядно проявляются мужество и честность Л.Н.Толстого как мыслителя, который «когда нужно было ... не боялся и сам разум привлекать к суду»³⁹.

Следуя за И.Кантом, Л.Н.Толстой фактически отождествляет основание морального закона с его формой через сведение их к всеобщности и безусловной обязательности закона, тем самым доказывая,

что человеческий разум существенно ограничен. Он — не фундамент, а только проводник морального закона. Тем самым русский мыслитель ставит человеческий разум, если не под прямой, то под опосредствованной категорией «истинной жизни» контроль абсолютной морали, полагая, что его существование и функционирование может быть оправдано только его этической («практической»), а не гносеологической применимостью. Это означает, что последний, по сути, утрачивая исключительность статуса незаменимого инструмента познания, приобретает свободу морального действия и самые широкие критические полномочия по отношению к эмпирической реальности в целом. То есть, в итоге, столкнувшись с невозможностью последовательного рационального объяснения человеческой нравственности, Л.Н.Толстой, фактически признает, что мораль не уместается в границах познающего (контролирующего) разума, у нее — свой разум, благодаря которому человек способен, осознавая собственную онтологическую ограниченность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является носителем универсального начала, всецело подчиняющего его эмпирическое бытие абсолютной причинности — всеобщему моральному закону. Эта моральная интерпретация разума разворачивается у Л.Н. Толстого до подлинных масштабов этико-эпистемологического и, отчасти, онтологического переосмысления самой сущности и целей человеческой рациональности, в контексте которого познавательная функция разума утрачивает свою абсолютную ценность, а этика обретает, наконец, независимость от гносеологии.

Итак, во многом благодаря И.Канту, Л.Н.Толстой приходит к ясному осознанию жизненно-практической необходимости ограничить полномочия разума единственно оправданной для него сферой применения, а именно, созданием условий нравственного возвышения человека, главным из которых является способность порождать «добрую волю самое по себе». Подобная позиция, однако, отнюдь не тождественна иррационализму, отрицающему саму разумность человеческих поступков как таковую. Напротив, подобной «этической» конкретизацией сущностной функции разума его позиции не только ничуть не подрываются, но и значительно упрочиваются, поскольку разум, тем самым, обретает высшую (нравственную) оправданность и подлинную позитивность в качестве незаменимого компаса, ко-

торый указывает человеку путь к обретению смысла его конечной и несовершенной жизни перед лицом бесконечности божественного бытия и его абсолютного совершенства.

Между тем, разум, будучи надежным поводырем, не в состоянии сам, без посторонней помощи, проложить тот путь, по которому ему надлежит вести человека. Иными словами, иницируя и направляя нашу мысль в поисках духовно-нравственной истины, он не может открыть ее, ибо не в состоянии вместить всей ее полноты. Есть что-то еще, вынужден признать Л.Н.Толстой, имеющее до — или сверхрациональную природу и являющее собой открытый вызов самодостаточной человеческой интеллектуальности. Для Л.Н.Толстого таким началом становится вера, понимаемая им как некая «сила жизни» или непосредственное «сознание жизни».

И Л.Н.Толстой не был одинок в своих поисках и сомнениях. Начиная с Сократа, для которого подобным началом стал его «даймоннион», действующий за пределами рациональной детерминированности человеческого поведения, и вплоть до Канта, честно признававшего, что понимание того, как «чистый» разум может стать «практическим», выходит за рамки возможностей человеческого разума, в европейской философии отчетливо прослеживается тенденция ограничения компетенции разума посредством его этической критики. В этом ряду Л.Н.Толстой оказывается фигурой, чье появление было предreshено самой внутренней логикой развития моральной рефлексии от Сократа до Канта. Толстовское учение становится, в одно и то же время, вполне закономерным итогом эволюции моралистики классического европейского рационализма и ее сущностным преодолением универсальной этикой Любви. Последняя превращается Л.Н.Толстым в подлинно автономное нравственно-религиозное «жизнеучение», в рамках которого нормативный формализм кантовского «категорического императива» внутренне преобразуется конкретно-жизненным содержанием евангельской заповеди непротiwления, разум восстанавливает утраченную гармонию с жизнью, и «древо познания не глушит более древа жизни»⁴⁰.

- 1 Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные сочинения. М.1993. С. 72, 70
- 2 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М. 1993. С. 95, 90. Попутно заметим, что весьма сходную точку зрения по данному вопросу высказывает и С.Н. Булгаков, также указывающий на то, что нравственно-философское учение Л.Н. Толстого, утверждающее принцип «самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением», тем самым «несколько сближается здесь с учением Канта во второй его части...» (т.е. с его этикой). (См.: Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.1993. С. 475).
- 3 См.: Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 19. М. 1985. С. 152-154. Подобное предвзятое отношение к философии Канта Л.Н. Толстой и в самом деле открыто демонстрировал примерно два десятилетия назад, о чем красноречиво свидетельствует однодневниковая запись, сделанная им 3 февраля 1870 года. В ней Л.Н. Толстой однозначно причисляет Канта, ссылаясь при этом на мнение А. Шопенгауэра, к разряду «философов системы», т.е. тех «больших мыслителей, оставивших системы» (правда, уже тогда Л.Н. Толстой видел в Канте «большого» философа в отличие от «слабых мыслителей», у которых совсем «нечего взять»), которые, отличаясь бесполезной громоздкостью и опасной отвлеченностью, с трудом поддаются пониманию, но все же содержат в себе некие «разорванные куски» истины, достойные внимания и осмысления (См.: Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 21. М. 1985. С. 264).
- 4 Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 22. М. 1985. С. 250
- 5 Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.1992. С.104
- 6 Толстой Л.Н. Указ. изд. Т. 19. С. 153
- 7 Толстой Л.Н. Путь жизни. М.1993. С. 322
- 8 Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 22. М. 1985. С. 184.
- 9 Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого. М.1993. С.89
- 10 Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.1992. С. 424
- 11 Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 62. М. 1953. С. 246 - 247
- 12 Толстой Л.Н. Путь жизни. М. 1993. С. 322
- 13 Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.1992. С. 462
- 14 Толстой Л.Н. Путь жизни. М. 1993. С. 322
- 15 Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.1992. С. 459. Ср.: Кант И. Сочинения. Т. 4(1). М. 1965. С. 500
- 16 Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 301; 462
- 17 Там же. С. 462-463
- 18 Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 22. М. 1985. С. 184
- 19 Кант И. Сочинения. М. 1965. Т. 4(1). С. 361, Т. 4(2). С. 291-292
- 20 Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 19. М. 1985. С. 153
- 21 Кант И.. Указ. изд. Т. 4(1). С. 467-468.
- 22 Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М. 1992. С. 127-128. Вместе с тем, в данном случае нельзя

- проигнорировать и категорично высказываемое В.В. Зеньковским мнение о том, что Л.Н. Толстой не только всецело принимает и разделяет кантовское предпочтение «практического разума» «теоретическому», но и идет в этом гораздо дальше Канта, ибо результатом реализации данного приоритета в рамках его учения становится «уже не «примат» этики (как у Канта), а чистая тирания ее». (См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. ч. 2. Л. 1991. С. 201).
- 23 Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб. 1996. С. 441
 - 24 Толстой Л.Н. О жизни. // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.1992. С. 449
 - 25 Там же. С. 450
 - 26 Толстой Л.Н. Путь жизни. М. 1993. С. 383
 - 27 Там же. С. 383-384. В этой связи стоит заметить, что сама возможность допущения в сферу нравственной мотивации человеческих действий представления о «награде за добрую жизнь» категорически отрицается Л.Н. Толстым в виду порождаемого ею «неверного расчета», ошибочность которого объясняется тем, «что истинная вера дает благо только в настоящем, а не дает и не может дать никаких внешних благ в будущем». (См.: Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 40).
 - 28 Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные сочинения. М.1993. С. 71.
 - 29 Толстой Л.Н. О жизни. // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М.1992. С. 478.
 - 30 Там же. С. 479
 - 31 Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 20. М. 1985. С. 569. Ср.: Толстой Л.Н. Путь жизни. М. 1993. С. 89, 216; Кант И. Сочинения. М. 1965. Т.4(2). С. 270
 - 32 Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.1991. С. 319.
 - 33 Об этом подробнее см.: О.О'Нил. Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность. М.1995. С. 129-132
 - 34 Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее?// Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М. 1992. С. 48. Толстой Л.Н. Путь жизни. М. 1993. С. 378
 - 35 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1979. С. 307
 - 36 Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М. 1992. С. 510
 - 37 Кант И. Сочинения. М. 1965. Т. 4(2). С. 223
 - 38 Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб. 1999. С. 260
 - 39 Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н.Толстого) // Шестов Л. Сочинения. Т. 2. М. 1993. С. 129
 - 40 Шестов Л. Афины и Иерусалим. Предисловие // Шестов Л. Сочинения. Т.1. М. 1993. С. 332

**КАТЕГОРИАЛЬНАЯ ТАНАТОЛОГИЯ: МИФОЛОГЕМЫ
СМЕРТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
(конца XIX — начала XX вв.)**

Прежде чем говорить о введении смерти в мир падшим человеком, и о том, как эта проблема интерпретируется в современной нравственной философии, необходимо обратиться к тем категориям, которые за последние II века существенно обогатили теологическую лексику.

В первую очередь, это относится к понятию Архетипа, а точнее, Архетипа смерти. Если рассматривать историю появления этого замечательного термина, то, вкратце, она такова. Само слово является транслитерацией греческого [архетип] от [архе] — начало и [тип] — образ. Последнее нуждается в небольшом дополнении. Перевод [тип] как «образа» немного не точен. Слово происходит от однокоренного [тип] — ударить, получить отпечаток со штампа. Так что [тип] — это нечто более конкретное, чем просто «образ», это непосредственный «оттиск» изначального образа. Именно в этом смысле употребляется понятие Архетипа в позднеантичной философии (Филона Александрийского и др.).

К.Г.Юнг вложил в понятие Архетипа качественно новое по форме, но все такое же древнее по содержанию, значение. Он стал трактовать Архетип как изначальные психические врожденные структуры, образы (мотивы), составляющие содержание т.н. «Коллективного Бессознательного» и лежащего в основе общечеловеческой символики сновидений, мифов, сказок и др.

К примеру, когда кто-то говорит: «Бог», все остальные слушатели сразу же представляют некий вполне определенный и схожий по описательности прообраз, вкладывая в понятие «Бог» одно и то же значение. То же относится и к понятию Смерти, архетип которой один и тот же в сознании всего человечества. Разными будут являться визуально-вербальные облачения архетипа смерти, но сам архетип, оттиск в нашем разуме — общий для всего человечест-

ва, несмотря на то, что никто еще не умирал, всем этот процесс еще лишь предстоит в будущем.

Таким образом, изначальной категорией танатологии как области знания, будем считать Архетип смерти, не познанный, но фиксируемый, не осознаваемый, но принципиальный в своей трансцендентности.

Вторая ступень осознания смерти человеком непосредственно связана с основами нравственности, которая, как мне видится, немыслима вне религиозного контекста.

Третья ступень осознания смерти человеком строится на уровне моральных переживаний своей собственной смерти. Нравственные проблемы смерти фокусируются сознанием в виде художественных интуиций, своего рода угадывания архетипов смерти. Так, например, это может происходить в процессе сновидений, когда спящий человек, проснувшись, не может выразить образно и связано, что он видел, но вполне дает себе отчет, что это уж точно была смерть. Для иллюстрации приведем знаменитый сон Андрея Болконского о смерти из романа Л.Н.Толстого «Война и мир»: «Понемногу, незаметно все лица начинают исчезать, и все заменяется одним вопросом о затворенной двери. Он встает и идет к двери, чтобы задвинуть задвижку и запереть ее. Оттого, что он успеет или не успеет запереть ее, зависит все. И мучительный страх охватывает его. И этот страх есть страх смерти: за дверью стоит оно. Что-то нечеловеческое — смерть — ломится в дверь, и надо удержать ее. Он ухватывается за дверь, напрягает последние усилия — запереть уже нельзя — хоть удержать ее; но силы его слабы, неловки, и, надавливаемая ужасным, дверь отворяется и опять затворяется. Оно вошло, и оно есть смерть. И князь Андрей умер.... «Да, это была смерть. Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробуждение!» — вдруг просветлело в его душе»¹. В начальной стадии осознания архетипа смерти Болконским — в истоке ее зарождения выявляются нравственные и даже эстетические оттенки ее переживания в «Коллективном Бессознательном».

Кроме того, в высшем своем проявлении художественные интуиции выступают в сознании гения (художника, философа, писателя, музыканта), мысль которого охватывает просторы трансцендентной бесконечности не с помощью ограниченного временем и простран-

ством разума, а с помощью мистических чувств — интуиций. И только гениальные в своей интуиции мыслители могут выразить «схваченные» в космосе идеи, архетипы смерти, которые выражаются в виде мифологем смерти².

Таким образом, завершающая стадия осознания человеком смерти заканчивается в мифологеме смерти, чья этическая окраска не нуждается в дополнительных аргументациях.

На протяжении всей истории культуры нашей человеческой общности художественные интуиции смерти инициировали возникновение мифологем. Мифологемы смерти как категория танатологии и предмет нашего пристального рассмотрения будут трактоваться в контексте данной работы вполне определенно. Это своего рода устойчивое состояние индивидуального или общественного сознания, в котором зафиксированы каноны описания смерти или иных феноменов и явлений. Такой канон формируется в ходе синтеза рационального философского и религиозного мистического осознания смерти как своеобразный философско-логический и методологический фундамент модели танатологии. В этом смысле мифологемы смерти отображают ценностные параметры бытия, доступные человеческому сознанию в падшем, смертном мире. В человеческом сознании существуют несколько мифологем, последовательно ведущих человеческое сознание из нашего мира в иной: от мифологемы смерти как греха, через мифологему инверсии жизни и смерти к мифологеме радостного ее принятия.

В своей работе мне хотелось бы показать, как в русской танатологии, основоположником которой я смело называю Л.Н.Толстого (ибо им первым с небывалой яркостью и трагизмом выписаны мифологемы смерти), формировались мифологемы смерти.

Вслед за Л.Н.Толстым целая плеяда русских религиозных философов последовательно опровергала исключительно позитивные и непротиворечивые варианты рассмотрения смерти в христианской традиции. Было предложено поэтапное раскрытие этического смысла не-бытия как «подлинного бытия», отказ от образа смерти как окончания жизни. В результате этого процесса в глубине русской религиозной философии возникла целостная картина одного из самых таинственных предметов онтологии на почве традиционной христианской парадигмы мышления, в неразрывной связи с

трансцендентным знанием как целостным и личностным, получившим свое выражение в виде этических мифологем смерти.

В ходе исследования трудов русских мыслителей XX века, мною были найдены неоднократные высказывания критиков о том, что образы смерти «представляют собой, безусловно, духовную ценность русской культуры, но все они в равной степени далеки от смерти вне нас, какой она является на самом деле»³. Между тем, мифологемы смерти русской религиозной философии, не претендуя на объективность собственной оценки данного феномена, предупреждают и предохраняют человеческое сознание от возможных последствий страха смерти, наиболее остро и выпукло возникшим в экзистенциальных направлениях философской мысли XX века⁴. Они лишь являются продолжением всегда существовавшего духовного опыта и понимания смерти в православной традиции Восточной Церкви. Последний, однако, не был известен широкой публике. За редким исключением, в духовной литературе православного Востока нет таких автобиографических рассказов о своей внутренней жизни, как, например, у святой Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или святой Терезы из Лизье и ее «Истории одной души». Путь мистического соединения с Богом, а тем более, откровение смерти — почти всегда тайна между Богом и душой, которая, по словам В.Н.Лосского: «не раскрывается перед посторонними, а только лишь перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то некоторые плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта, он хоть и существует, но скрыт от всех взоров»⁵.

Эпоха Русского религиозного Ренессанса оказалась ключевой для переосмысления христианского духовного опыта смерти в русской религиозной философии по целому ряду причин. Многие образованные люди того времени — писатели, политики, философы — полагали, что духовное сословие стало наименее духовно, что Христианского Града еще нет, и его только предстоит создать. Рассматривая себя как представителей грядущей творческой религиозной эпохи, они считали, что именно этой эпохе принадлежит будущее, и что перед ней «мертвеет и коснеет современное им христианство»⁶.

Кроме того, определенное влияние на развитие танатологической проблематики в русской философии оказало и изменение отношения к русским традициям. в том числе, к религии и Церкви, охватившее провинцию в России конца XIX века. По-видимому, рост потребностей новых мифологем смерти был вызван неким расщеплением между личной жизнью каждого и жизнью Церкви. При этом духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами общественного бытия, а образованные круги общества потянулись к тайным знаниям, спиритизму, мистическим откровениям, духовному опыту иных религий и церковных конфессий.

Дальнейшему надлому в общественном сознании способствовала и наука. К началу XX века она перешла на новый уровень миропознания. Картина мира стала научной картиной мира и, вместе с этим, изменчивой, динамичной. В результате человек оказался в постоянно меняющемся, неустойчивом интеллектуально-духовном мире научного знания в противоположность господствовавшим до этого абсолютно устойчивому религиозному и достаточно устойчивому философскому знаниям. Эти перманентные изменения картины мира стали драматичными для русской философии. С одной стороны, умалялась вера в возможность жизни в понимаемом мире, с другой — вера и ощущение близости Бога. Наука стала сулить познание мира в будущем, в котором человек потенциально обесмертится (Об этом говорили Н.Ф.Федоров, В.И.Вернадский, В.В.Циолковский, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий и др.). Подобные парадигмы осознания бытия выявили патологическую потребность в новых мифологемах смерти, которые бы удовлетворяли, в первую очередь, моральные потребности человеческой души.

Все вышеперечисленное сказалось на стремлении русской философии выйти за пределы христианского понимания смерти, спасения и Бога, обратиться к исканию, отвечающему потребностям нового человечества. К исканию, которое помогло бы существовать вне страха смерти, опираясь на некие метафизические аксиомы, необходимые для обретения спокойствия души, выйти на уровень чистых архетипов «Общественного Бессознательного».

Таким образом, этические мифологемы смерти, впервые обогатившиеся в творчестве Л.Н.Толстого, были предопределены всем ходом развития русской философии конца XIX — начала XX

века, что привело к их дальнейшей разработке в работах русских религиозных философов.

В софиологии С.Н.Булгакова этическая мифологема радостного принятия смерти получает своеобразное преломление. Библейская мифологема о грехопадении человека, обрекающем его на смерть, трактуется С.Н.Булгаковым как миф об изначальной свободе тварного человека, которая является не только источником греха, но и высшим благом, ценнейшим нашим достоянием: «Не выдержав обладания свободой, тварь пала, утратила духовное равновесие и сделалась рабом смерти и смертности»⁷. Для онтологического обоснования этой мифологемы С.Н.Булгаков дает собственные определения понятий «смертности» и «смерти». «Смертность» проявляется в «умирании» и несет онтологический смысл, являясь отражением изживания сущего для перехода в Ничто. «Смерть» — есть изживание самого Ничто и дальнейший переход к новой жизни⁸. Феномен «умирания» является исключительной прерогативой человечества, пассивно принимающего свою «смертность» как наказание. Вочеловечившийся Бог не может «умереть», несмотря на присущую своему человеческому началу «смертность». Он принимает «смерть», которая выступает добровольным актом со стороны божественной ипостаси Богочеловека⁹.

Чтобы спасти человечество от «смертности» и восстановить его человечность победой над «смертью», были возможны два пути, считает С.Н.Булгаков. В первом случае, преодоление греховности падшего человека было бы возможно через создание нового. Можно определить этот путь как путь «претворения ветхого Адама». Но велика вероятность, что новый человек также не вынесет груза собственной свободы и вновь падет, причем, такое повторение может иметь место без конца. Отсюда вытекает, что человек недостоин свободы и не способен ею пользоваться иначе, как на путях греха и осатанения вместо обожения. Во втором случае, победа над смертью может мыслиться не только в качестве действия Божественного всемогущества, но и человеческих возможностей¹⁰. С.Н.Булгаков считает, что воскрешение к новой жизни должно совершиться: «не извне, но внутри, не телесной победой, но духовным одолением»¹¹. Подобное может совершиться через восстановление свободы, через поединок между рабством смерти и свободой от нее. Христос пер-

вым осуществил человеческую свободу принятием смерти, так как ее насильственное устранение Божественным всемогуществом исключило бы «срастворение Божества с творением»¹², возможность дальнейшего посмертного воскрешения. Таким образом, смерть по С.Н.Булгакову, не только неотвратима, но и спасительна для всех людей. По мнению С.Н.Булгакова, «Смертность» должна была быть включена (в падшем состоянии человечества) в необходимые пути ософииения и освобождения мира от рабства смерти. Эта мифологема, сформулированная чуть ранее Л.Н.Толстым, у С.Н.Булгакова выходит на более глубокий онтологический уровень, становясь выражением ее христианской персонификации.

Онтологически триединство (Бог Триединство — Личность) как принцип сравнивается Л.П. Карсавиным с разъединением, которое, применительно к Личности, и есть «мнимая» смерть, известная падшему человеку в качестве кары за первородный грех. Бытие же Личности — есть жизнь. Смерть несовершенного тварного человека — не настоящая, «мнимая». Её неполнота определяется внешним видом нашей общей смерти: умиранием — распадением. Окончательной смертью должен быть полный распад. Но люди умирают, распадаются, а не умерли и не распались. Не может умереть живущая смерть, раз вечное умирание и есть ее жизнь. Человек не умирает до конца, считает Л.П. Карсавин, а лишь застывает в самом миге умирания до бесконечности: «В смерти все умершее оживает для того, чтобы всецело и подлинно переживал я вечное умирание в бесконечном умирании мира»¹³. «Мнимая» мучительная смерть должна быть преодолена, по мнению философа, смертью полной и Божественной. Но тварь не только разделяет себя с Творцом, но и выделяет себя из всего тварного мира. «Мнимая» смерть, как дальнейшее разъединение, представляет собой еще большее отграничение от остального. В ней тварь переживает снова и снова свое постоянное разъединение, дробление и бесконечное умирание своих частей. Поэтому неполная смерть человека, лишь кажущаяся нам смертью, концом жизни, на самом деле — истинный ад и истинное страдание. Под «истинной» смертью Л.П. Карсавин понимает добровольную жертву человека во имя Бога, подобную жертве Бога во имя нас — Его смерти на кресте, Тварь должна увидеть себя в каждой части раздробленного ею Единого, включающего в себя не только тварь

ный мир, но и нетварного Бога, а затем и в глубине сущности всеединства Творца и Его творения. Необходимо захотеть жить полнотой Божественной жизни, а для этого - Божественно умереть. Вечное умирание «мнимой» смертью - кара за первородный грех, который представляет собой необъяснимую часть нашей свободы, выбранную и затем отвергнутую нами ответственность - считает Л.П. Карсавин. Эта ответственность, спрятаться от которой человек пытается, - есть зло. Оно вбирает в себя недостаточность единства. Бог - не разъединенность и не единство, но всеединство в жизни через жертвенную смерть. Во искупление первородного греха, для изживания «мнимой» смерти, мир должен умереть полнотой Божественной смерти, добровольно и жертвенно. Исходя из нежелания тварного мира жить вне полноты Божественной Любви, Л.П. Карсавин оправдывает справедливость кары, наложенной на человечество за его первородный грех. Принимая «мнимую» смерть как должное, мы, тем самым, отвергаем свою собственную вину - нежелание захотеть Бога, нежелание искренне раскаяться в соделанном. В Евангелии, уточняет Л.П. Карсавин, говорится не о покаянии, не об исповеди, а о «метании», то есть «умопереме»¹⁴. Только переменяв форму и содержание нашего мышления, мы сможем избавиться от зла первородного греха и «мнимой» смерти.

Единство между Богом и человеком в божественной ипостаси, по Л.П. Карсавину, возможно благодаря воплощению Логоса, состоящего в том, что он свободно становится несовершенным, стремясь не к совершенству как таковому, а только к такому его несовершенству, каким является «без вины страдание и смерть»¹⁵. В данной мифологеме экзистенциальность выражается в некоей «захваченности» человека опытом смерти. Для Л.П. Карсавина не существует знания о смерти вне опыта. Нужно меняться, при жизни становиться «другим» человеком, на себе испытать чувство инверсии жизни и смерти, совершить «метание». Таким образом, в первых, этическая мифологема смерти у Л.П. Карсавина сливается с видением духовного опыта, откровения смерти, как это мы уже отмечали в случае духовного опыта Л.Н. Толстого. А во-вторых, центральное место в концепции Л.П. Карсавина занимает процесс «умоперемены» живого человека, который опять-таки впервые был прописан в художественных интуициях Л.Н. Толстого. Этот

факт позволяет сделать вывод как о возможной преемственности толстовских этических мифологем смерти в творческом наследии Л.П. Карсавина, так и о традиции русской религиозной танатологии, то есть — универсальности толстовской танатологии.

Н.А. Бердяев считает, что все философии трактуют проблему смерти преимущественно в связи с наградами и наказаниями человеческой личности. Идея же бессмертия, по мнению философа, как цементирующая для мифологемности проблемы смерти, обосновывается при помощи натуралистической метафизики, признания души субстанцией. Но при таком рассмотрении данной проблемы, основной для религиозного и не религиозного сознания, нет никакой глубины: «Проблема смерти есть не только проблема метафизики, она также есть проблема более углубленной, онтологической этики»¹⁶.

Жизнь имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если бы в нашем мире не было смерти, то жизнь лишилась бы этого смысла. А смысл лежит за пределами этого замкнутого мира. Люди же, в большинстве своем, испытывают ужас перед лицом смерти и вполне справедливо усматривают в ней предельное зло, которое, на их взгляд, отнимает у них жизнь. Но осуществление надежды на бессмертие и вечную жизнь, как это не парадоксально, возможно лишь через этап смерти: «Последнее упование человека связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла в мире. Это есть величайший парадокс смерти»¹⁷. Подобный парадокс Н.А. Бердяев решает вроде бы в русле православной христианской мифологемы грехопадения, но затем, из метафизической составляющей тленности человеческого бытия им выводится этико-танатологическая составляющая, которая говорит, прежде всего, о поворотном моменте осознания смерти. Согласно христианской вере, смерть есть результат греха и последний враг, который должен быть побежден, предельное зло. Н.А. Бердяев неоднократно подчеркивает этот факт, как бы возражая Л.Н. Толстому, показавшему благо смерти. Но, вместе с тем, смерть в нашем греховном мире есть благо и ценность. И она вызывает в нас невыразимый ужас не только потому, что она есть зло, но и потому, что в ней есть глубина и величие, потрясающее наш обыденный мир, превышающие силы, накопленные в жизни этого мира и соответствующие лишь условиям жизни этого мира. Через осознание смерти как следствия греха человеческого бытия Н.А. Бердя-

ев воспринимает мифологему, сформулированную Л.Н. Толстым, в ключе эсхатологической этики. Но способ постижения смерти ничем не отличает ее восприятия от толстовской формулировки: «Чтобы быть на высоте восприятия смерти и должного отношения к ней, нужно необычайно духовное напряжение, нужно духовное просветление»¹⁸. «Духовное просветление» Н.А. Бердяева сродни «умоперемене», обнаруживаемой нами у Л.Н. Толстого. Ее назначение одно: постижение смерти как лично моей смерти. И даже больше этого. Н.А. Бердяев уверен, что «смысл нравственного опыта человека на протяжении всей его жизни заключается в том, чтобы поставить человека на высоту в восприятии смерти, привести его к должному отношению к смерти». Здесь мы усматриваем типичную парадигму мифологемного мышления, присущего всем философам русского религиозного ренессанса, с метафорами логики преодоления страха смерти, просветления смертью, умения умирать и т.п. Наиболее характерна в этом смысле логика переосмысления, инверсирования жизни и смерти: «в высочайших своих достижениях этика есть в большей степени этика смерти, чем этика жизни, ибо смерть только обнаруживает глубину жизни и раскрывает конец, который только и сообщает смысл жизни»¹⁹. Вслед за Платоном и Л.Н. Толстым, Н.А. Бердяев повторяет, что смерть есть явление, распространяющееся на всю жизнь. Наша жизнь наполнена смертью, умиранием. Жизнь есть непрерывное умирание, изживание конца во всем. Но не только в этом перекликаются танатологические концепции двух философов. Н.А. Бердяев не отрицает также и возможного духовного опыта смерти, даже приветствует его, говорит, что без него не сможет человек осмыслить и глубоко проникнуть в феномен умирания и смерти: «Смерть наступает для нас не только тогда, когда мы сами умираем, но и тогда уже, когда умирают наши близкие. Мы имеем в жизни опыт смерти, хотя и не окончательный»²⁰.

Кроме мифологемы смерти как осознания греха и смерти как инверсии жизни, у Н.А. Бердяева мы встречаем и типичную мифологему борьбы со смертью, которая, как и у Горского и Сетницкого, рассматривается им в традиции христианской метафизики: «Бунт против смерти есть богопротивление в нашем мире. И, вместе с тем, со смертью нужно героически бороться и смерть нужно победить как последнее зло, вырвать жало смерти»²¹. Библейские слова в

трактовке Н.А. Бердяева приобретают оттенок мифологемности и напрямую перекликаются с уже выделенными нами архетипами «Общественного Бессознательного», где смерть, как уже говорилось, требует от человека определенных активных действий духовного порядка для преодоления, прежде всего, страха смерти.

Но необходимо отметить и тот факт, что Н.А. Бердяев привнес в русскую этическую танатологию нечто новое. Он высказал идею о красоте смерти, очищении в смерти от грязи жизни — что утверждает в отношении ко всему живому на Земле великое онтологическое начало. Если у Л.Н. Толстого смерть — это переход в иной состояние, то у Н.А. Бердяева — это необходимый элемент облагораживания человеческой сущности, которая, лишь пройдя через смерть, избавляется от греховней тленности и нравственного безобразия человеческого существа в целом: «именно смерть очищает прошлое и кладет на него печать вечности. В смерти есть не только разложение, но и очищение. Испытания смерти не выдерживает ничто испортившееся, разложившееся и тленное. Это испытание выдерживает лишь вечное»²².

Таким образом, в эсхатологической этике Н.А. Бердяева мы находим все основные этические мифологемы смерти, намеченные впервые у Л.Н. Толстого. Н.А. Бердяев, несомненно, воспринял их и, осмыслив в русле христианской традиции, придал им теологический характер.

В современной Церкви смерть выступает как сила, которая в окончательном итоге обожествляется. А.К. Горский и Н.А. Сетницкий считают, что всякое учение, признающее сосуществование смерти и активности человечества, влечет за собой обожествление смерти (ибо одно исключает другое) и выливается в практическое и теоретическое смертобожничество. Согласно этой идее, человечество не только не усвоило всю полноту Откровения и смысл Нового Завета, но и частично исказило саму суть Евангелия — Благой Вести. Это искажение проявляется в принятии Церковью положения о неизбежности и допустимости смерти. Не только душа бессмертна в человеке, но и тело его должно достигнуть того состояния, какое было присуще телу Христа после Его воскресения. Философы призывают к борьбе со смертью как со злом, ссылаясь на слова писания. «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор 15-26) Нельзя со-

относить Бога со смертью, ибо последняя - всего лишь «неразумная сила природы». Христос своим воскресением не просто искупил грехи людей, а подал пример для активного усвоения и распространения на весь живой мир способа борьбы с распадом и тлением. Церковь, считают А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, должна направить свою энергию на достижение этой цели.

В начале христианской эры мировое сообщество было разобщено, и на этом этапе «догматическое творчество» Церкви удовлетворяло нужды верующих и подготавливающих себя к Жизни вечной. В XX веке, когда люди более взаимосвязаны, когда спастись или погибнуть мировое сообщество может лишь целиком, христианское исповедание веры уже не может выполнять поставленных перед ним задач. Молитвы, посты и прочие отправления культа являются лишь средствами «индивидуального» стяжательства Вечной жизни. Но истинный христианин не только пытается вырваться и уйти из падшего мира, но и стремится преобразовать его. Для этого необходимо не просто уничтожить в себе дьявола, но и очистить и освятить все вокруг; устранить его из всей Вселенной, из всего Космоса. Согласно А.К. Горскому и Н.А. Сетницкому, лишь уничтожив смерть, можно прийти в Царство Божие. Для этого необходимо активизировать человечество на стезе спасения. Основанием такой активности, считают философы, должны стать положения Вселенских Соборов о «неслиянности и нераздельности» божественной и человеческой природы и ее ипостаси во Христе. Именно так человек может обожиться, победить смерть, преобразовать мир. Как потенциальный носитель Божественной энергии он должен помочь ей проникнуть в бренный мир и с ее помощью преобразовать всех нас.

Наиболее значительным методом борьбы со смертью является переход: «от слова к делу и в окончательном итоге - к реальному действительному преодолению смерти и всякого распада и тления»²³. Должна быть реальная активная борьба, а не пассивная бездеятельность. Таким образом, новый путь христианства в концепции А.К. Горского и Н.А. Сетницкого отождествляется с преодолением не только страха смерти, но и самой смерти, что позволяет предположить как несомненное влияние танатологии Л.Н. Толстого на данную позицию русских философов-космистов, так и универсализм этических мифологем яснополянского мыслителя.

В ортодоксально-христианской традиции мифологема радостного принятия смерти представлена у И. А. Ильина. Онтологичность его этико-философских воззрений по поводу смерти, жизни, бессмертия, роли человека в этом мире испытывает несомненное христианское влияние, а разработка методологических принципов богопознания с помощью «нечувственного, но предметного опыта» выливается в уникальную, теоретико-познавательную концепцию христианского интуитивизма. В основе этической мифологемы И.А. Ильина лежит убеждение в том, что современный человек противопоставляет ум сердцу и «разуму чувств», а невозможность обладания духовным опытом — лишь следствие представлений о человеке как о «вещи среди вещей».

Мышление, оторванное от «сердца» делает человека несчастным, постоянно ищущим истину, и не могущим понять, истина это или нет. Смерть перестает быть целостной очевидностью, превращаясь в Конец. «Смерть должна быть духовным увенчанием жизни, - считает И.А. Ильин, - Она должна явиться таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения»²⁴.

Осознание смерти часто вызывает у человека подсознательное желание — совлечь с себя свое «человеческое естество» и перестать быть человеком. Но в христианстве, полагает И.А. Ильин, есть возможность найти средство против подобных душевных страданий. Именно оно дало человеку новое достоинство («усыновление» Богу), открыло сущность его свободы и указало ему пути, на которых он призван, оставаясь человеком, духовной личностью, «врастать в светлые «пространства Божии». Человеку надо помышлять не о том, чтобы «стать богом», а о том, чтобы цельно и искренне воспринимать лучи Божественной благодати, и тем следовать Христу и духовно самосовершенствоваться. Именно в этом смысле И.А. Ильин говорит о принятии смерти как о «последнем на земле приобщением Свету», «приобщением к Богу»²⁵. Подобное приобщение, по мнению И.А. Ильина, состоит в том, что человек приносит свои дары (в качестве «жертвы») и воспринимает от Бога Его Дары. Под Даром человека, приносимым Богу, И.А. Ильин понимает единый духовный смысл: «отвержение человеческой души для восприятия благодати»; готовность принести Ему свою любовь, свое внимание, свои творческие силы; «отдание себя» или «предание»

своей жизни и воли в Его руки; онтологическое выхождение навстречу Ему в смерти²⁶. Такое «приятие» для И.А. Ильина и есть «величайшая радость, доступная человеку на земле»²⁷, которая венчает конец духовного совершенствования.

Мифологема радостного принятия смерти, называемая И.А. Ильиным «приобщением Свету», познается в жизни множеством различных путей и форм, которые он сравнивает с разнообразием существующих в мире молитв, отвечающих различным духовным состоянием людей. Есть основные пути, которые открываются религиозному человеку в его познании Бога. «Таковы: живое чувство Божьего всеведения и вседеприсутствия; духовная любовь; совестное делание; церковные таинства и, наконец, тайнорождение в смерти (курсив мой — С.М.)»²⁸.

В этической мифологеме И.А. Ильина выражается доступное человеку при жизни «приобщение Свету». Оно осуществляется в духовном и, одновременно, физическом акте его земной жизни — в «умирании». Рождение и смерть — два исключительных мига в жизни человека: они переживаются каждым один единственный раз и притом так, что никому из людей не дано включить эти акты в их онтологическом смысле в состав нашего религиозного опыта. Неизвестно, где и когда «начинается» человек, и неизвестно, когда и где «оканчивается», ибо все основывается на интуитивном предвосхищении духовно-религиозного созерцания, логика осознания которого выливается, в конечном итоге, в этических мифологемах смерти.

Подобное созерцание удостоверяет И.А. Ильина в том, что смерть является человеку лишь в момент его духовной зрелости и выступает, в высшем смысле, как нравственный акт: «Перспектива смерти учит человека жить достойно, из глубины, созерцать лучшее из сущего, радоваться всякому совершенству, богатеть духовным опытом... Такой человек всю жизнь зреет: он созревает к часу своего земного отозвания и это чувство своего духовного созревания дает ему, — сначала предчувствие, а потом уверенность, что смерть настигает человека не случайно... а в тот момент, когда он достигает наибольшей доступной ему на земле, в его облиции духовной зрелости и высоты»²⁹. Смерть, таким образом, трактуется И.А. Ильиным в этико-интуитивистской традиции православ-

ного христианства. Но, в отличие от самосовершенствования у Л.Н. Толстого, И.А. Ильиным добавляются типично христианские парадигмы: укрепление бескорыстной духовной любви, приобретение силы молитвы и чистоты помыслов. Словом, Дух выводится И. А. Ильиным на ступень высшей и субстанцииальной силы в человеке, определяющей «судьбу личного тела и личной души, но не подчиняющейся их земной судьбе»³⁰. Этическая мифологема радостного принятия смерти принимает у И.А. Ильина форму практического мистицизма - «духовного увенчания жизни». Она представляется таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения. Смерть — последний шаг земного очищения, последнее духовное испытание и возрастание человека. Последний вопрос духовного познания и духовной любви, обращенной к Богу. Лишь в этом случае сознание принимает смерть и приобщается, тем самым, к Свету Божьему³¹.

Таким образом, несомненная причастность этического видения проблемы смерти И. А. Ильиным к мифологемному осознанию смерти Л.Н. Толстым позволяют отнести их к общему источнику универсальных архетипов смерти - «Общественному Бессознательному» и определить первенство Л.Н. Толстого, впервые сформулировавшего базовые этические мифологемы смерти в русской религиозной философии, что породило традицию русской религиозной философии XX века.

Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что вслед за Л.Н. Толстым, другими русскими религиозными философами разрабатывалась подобная логика осознания смерти в ходе особой ситуации, сложившейся в духовной жизни России конца 19-начала 20 вв. Она проявилась в традиции русской танатологии, базовыми элементами которой стали этические мифологемы смерти, впервые проявившиеся в философии Л.Н. Толстого.

Русская религиозная философия в лице С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, И.А. Ильина и др. восприняла, наполнив их собственным личностным осознанием смерти, субъективным религиозным смыслом, этические мифологемы смерти, которые выделены и обозначены нами в анталогии Л.Н.Толстого.

Сущностная идентичность рассмотренных нами мифологем позволяет подтвердить изначальное предположение об универсаль-

ности этических мифологем смерти в танатологии Л.Н. Толстого. Подобное может быть объяснено как существованием «чистых» архетипов смерти в «Человеческом Бессознательном», так и сформировавшейся преемственности в русской религиозной философии, позволяющей говорить о явлении русской танатологии конца XIX – начала XX века.

Литература:

- 1 Толстой Л.Н. Война и мир. В 4 т. Т.4. Тула: Приокское книжное изд-во. 1977. С.67
- 2 Назаров В.Н., Меситова С.А. Этические мифологемы смерти. Л.Н. Толстой и русская религиозная танатология XX века. Толстовский сборник-2000./ Материалы XXVI Международных Толстовских чтений. Тула. 2000. С. 37-45
- 3 Курашов В.И. Философия и русская ментальность: Философская мысль России на пороге XXI века. Казань: КГТУ. 1999. С. 270-271
- 4 Так, например, Ю.В. Хен отмечает, что «возникновение новой проблемы связано с разрушением защитных стен, роль которых сначала выполняла мифология и античные мистерии, а затем – религиозные догматы. Эта проблема состоит в том, что душа современного человека настолько беззащитна и, вследствие этого, так часто испытывает травмирующее воздействие внешнего мира, что обнаружилась потребность в создании особой науки, занимающейся исключительно разбором ее проблем». См.: Хен Ю.В. Современные мифы о смерти // Идея смерти в русском менталитете. Сб. М.: 1999. С. 70.
- 5 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». 1991. С. 18-19
- 6 Бердяев Н.А. Смысл творчества // Опыт философского самопознания. М.: ДЭМ. 1990. С.388, 483, 496.
- 7 Булгаков С.Н. Софиология смерти // Тихие думы. М.: Республика. 1998. С.303
- 8 Там же. С.277
- 9 С.Н. Булгаков пишет об этом так: «Богочеловек изживает смерть ее вкушая, хотя и не отдаваясь ее силе по Своему Божеству и по обожен-

- ному человечеству. Его Богочеловечество вступает в полноту силы и славы именно через умирание». Там же. С. 283
- 10 Подобный подход к решению данной проблемы встречается, как уже отмечено в главе 2, у Н.Ф. Федорова, который считал возможным воскрешение мертвых тел через соби́рание и оживление их распавшихся телесно-духовных сущностей. При этом в его концепции отсутствует мысль о «попрании смерти смертью». Победа над смертью мыслилась Н.Ф. Федоровым в пределах механистически-натуралистического достижения, а свобода заменялась «природной регуляцией».
- 11 Булгаков С.Н. Софиология смерти. Указ. изд. С.303.
- 12 Там же. С. 305.
- 13 Карсавин. Л.П. Поэма о смерти//Религиозно-философские сочинения. В 2 т. Т.1. М.: Ренессанс.1992. С. 257
- 14 Там же. С. 278
- 15 Там же. С. 224
- 16 Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика. 1993. С. 216
- 17 Там же.
- 18 Там же. С.217
- 19 Там же.
- 20 Там же. С.218
- 21 Там же. С.219.
- 22 Там же.
- 23 Горский, А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений учения церкви. Догматические очерки//Сочинения. М.: Раритет. 1995. С. 92
- 24 Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. Т.1. М.: Парогъ. 1993. С.413
- 25 Там же С. 410
- 26 Там же. С. 397
- 27 Там же.
- 28 Там же. С.401-402.
- 29 Там же. С.409-410; 412-413.
- 30 Там же. С.411.
- 31 Там же. С.413.

ПОНЯТИЕ ЛЮБВИ В ГНОСТИЦИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

"Pondus teum, amor meus".

"Мой вес — моя любовь".

Латинское изречение

Понятие любви имеет различный вес в гностицизме и христианстве. Если для гностика ключевым понятием является знание, то для христианина — любовь. Существуют различные интерпретации любви, выражаясь словами немецкого теолога Пауля Тиллиха, различные модификации т. п. Любовь можно определить как симпатическую связь в самом широком смысле слова. Симпатический характер любви, наблюдаемый во всех известных религиозных и культурных традициях, выражен общим понятием *pexus* или «любовь-связь». Однако в христианстве *pexus* имеет свои специфические особенности. В Боге это *perichoresis* (1) — абсолютное субстанциальное единство и равенство Лиц Святой Троицы, а в межчеловеческих отношениях это тринитарная *агапэ* (подобие Божественной любви), т. е. любовь к третьему (например, к ребенку), позволяющая избежать эгоистической замкнутости двойственных отношений. Именно *агапэ* во многом определяет характер христианской любви. В ее нисходящем милосердии и самоотверженности приоткрывается истина Боговоплощения. *Агапэ* является именем Бога (1 Ин 4:8), ею Бог сотворил все сущее, она же — цель христианина, надежда на спасение. Богочеловеческая любовь вобрала в себя не только *агапэ*, но и *эрос*, выступающий в некоторых контекстах у Дионисия как *эрос* Богопознания (2), названный Максимом Исповедником (2), т. е. отвращение от греха. Слияние *агапэ* и *эроса* рассматривается как милосердная любовь-*caritas* (3), а ее противоположностью является мирская любовь-*cupiditas* (3) или *concupiscentia* (4). Половая любовь присутствует в христианстве и распространяется на сферу семейных отношений; такая любовь носит название *sympousia* и выражает символическое единство в сущности как Иисус и Церковь (1). Филия в христианстве изменяет свое античное значение как любовь между

равными и приближается по смыслу к агапэ, становясь филантропией — Богочеловеческой любовью и любовью к ближнему (1). Следует отметить, что именно категория ближнего является ключевой для христианской агапически-эротической любви. Под ближним понимаются не только близкие по духу люди, но вообще все, даже враги. В гностицизме любовь не имеет такой широкой направленности.

В аксеологическом плане для гностика гносис выступает как высшая ценность. В христианстве высшей ценностью является любовь, хотя гносис также присутствует. Здесь, однако, следует разграничивать христианский гносис и гностический гносис. Последнему приписывается лишь интеллектуальная природа, а христианскому — еще и этическая (5). В гностических текстах любовь и гносис могут быть равны: “С Богом же находится награда за добро — его любовь, которая есть знание...” (6) Это же косвенно подтверждается в других гностических текстах: “... знание — согласие...”, “Полная Система Эонов обладает любовью и страстью к совершенному, полному открытию Отца, и это — их Свободное Соглашение.” Гносис, тем не менее, главенствует: “Станьте же серьёзными по отношению к слову! Ибо что касается слова, то его первая часть — вера, вторая — любовь, третья — труды, ибо от них и произошла жизнь. Ибо слово подобно пшеничному зерну. Когда кто-то засеял его, он поверил в него, а когда проросло оно, он возлюбил его, так как он увидел многие зёрна вместо одного. И когда он трудился, он был спасён, ибо он приготавливал его для еды, (и) снова он оставил (часть) под сев. Точно также и вы смогли бы стяжать Царствие Небесное! Если же вы не получите его через знание, вам не найти его.”. Есть и общие моменты в гностических и христианских текстах. Например, в Евангелии мира от ессеев есть отрывок о любви, который полностью совпадает с соответствующим местом в Библии (1 Кор 13). При этом речь в гностическом тексте идет не совсем о христианской любви, т. к. любовь к ближнему у гностиков трансформируется в любовь к истинным братьям (т. е. к пневматикам): “Поэтому говорю вам, любите ваших истинных братьев в воле Бога в тысячу раз сильнее, нежели ваших кровных братьев.” (6) Трудно в данном случае говорить об агапэ, поскольку ясно, что гностическая интеллектуальная любовь не

включает (и не может включать) такой аспект любви к ближнему, как любовь к врагам. Это может быть объяснено тем, что христианская любовь к врагам является нормой, не постижимой разумом (7), следовательно, она не может быть воспринята гностиками в качестве нормы. Вообще следует отметить, что в гностицизме очень редко встречаются (или практически не встречаются) те модификации любви, о которых мы говорили в христианстве. В гностической космогонии нет места любви в христианском смысле. Гностический эрос имеет чувственный характер, в этом он близок античному эросу.

В этическом плане гностический эрос противен христианству. Доказательства этому мы находим в гностических текстах: “После Эроса того лоза виноградная произросла из крови, которая была пролита на землю, поэтому пьющие ее возбуждают в себе страсть к соитию.” В другом тексте раскрывается символизм виноградной лозы: “Слушай, Барух, первое дерево — лоза. Это дерево греховной похоти, которую Сатанаил излил на Еву и Адама. И за это Бог проклял лозу, ибо ее посадил Сатанаил и прельстил первозданного Адама и Еву... Дерево это несет в себе и зло: оно, подобно Сатанаилу, не изменяет своей злой сути, ибо люди пьют помногу вина. Оно источник всевозможных зол: из-за вина брат восстает на брата, а отец на сына; оно ведет к разбою, прелюбодеянию и блуду.”

В сотериологическом плане гностическая любовь играет второстепенное значение, она не ведет к спасению. Гностическая аскеза имеет своей целью приобретение гносиса, который приводит к спасению. Христианская аскеза как средство спасения напрямую связана с любовью, а гносис выступает критерием подлинности и ценности аскезы (7). Полнота агапически-эротической любви (pexus) создает предпосылки для христианского оптимизма. В гностических системах подобный оптимизм отсутствует как раз из-за того, что в них нет места для pexus'a в христианском смысле слова, а значит, нет места для агапической любви.

Литература:

1. Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики. М.: Библейско- богословский институт св. апостола Андрея. 2002.
2. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетея. 2001.
3. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. СПб. 1994.
4. Апресян Р.Г. Этика. Энциклопедический словарь. М. 2001.
5. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики// Мистическое богословие. Киев, 1991.
6. Арамейские и древнеславянские рукописи третьего века нашей эры. Кн. 1. Евангелие мира от ессеев / Пер., сост. и ред. Э. Б. Шекли. Лондон. 1937.
7. Назаров В. Н. Этика. Энциклопедический словарь. М. 2001.

ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ ЭРОСА БЕРДЯЕВА

Исследователи творчества Н.А.Бердяева неоднократно отмечали присутствие гностических мотивов, как в его теоретических построениях, так и в самом способе отношения к миру (см., напр.: 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22). Например, Р.А.Гальцева усматривает основное противоречие бердяевской мысли в двуполярности ее мировоззренческих предпосылок, а именно, в стремлении соединить гностически-экзистенциалистский тип мирочувствия, проникнутый пафосом отвержения мира, с христианским видением мира, исходящим из доверия к его онтологическим основам. По её мнению, «внутри мирозерцания Бердяева идет напряженная борьба между христианским — «мир во зле лежит» и его надо спасать — и романтически-гностическим — «мир есть зло» и его надо упразднить; между призывами хранить «верность попираемому прошлому» и достоинству человеческого лика, оказывать «благородное сопротивление» духу времени и, — с другой стороны, жадной безудержного рассвобождения человека в творческом акте, революционной расправы с воплощенными формами мирового бытия» (15, с. 8).

Продолжая изучение темы «Бердяев и гностицизм», рассмотрим, каким образом те или иные гностические представления находят отражение в его философии Эроса.

Но сначала обратимся к духовной установке Бердяева, которая, на наш взгляд, имеет к гностицизму самое прямое отношение. Со всей полнотой и откровенностью она описана мыслителем в книге «Самопознание (Опыт философской автобиографии)».

1. Экзистенциальная философия Бердяева как отражение его духовного пути

Определяя одну из задач «Самопознания», Бердяев писал: "Более всего меня интересует объяснить связь моего типа философского мирозерцания с типом моей душевной и духовной структуры.

Именно в силу этой неразрывной связи философия моя всегда была экзистенциальной" (8, с. 89). Последуем за авторским замыслом и попытаемся уточнить, какие именно черты личности философа оказали наибольшее влияние на его мирозерцание.

Анализ многочисленных особенностей мироощущения Бердяева позволяет отнести их к двум группам. В первую попадают черты, характеризующие «неподлинный» характер здешней реальности — чувство чуждости мира, неприятие мировой данности, разрыв с окружающей средой, тоска по трансцендентному, отсутствие искусства жить, духовное странничество, любовь к свободе и нелюбовь к "жизни" при самом сильном жизненном инстинкте, невозможность примириться ни с чем преходящим, потребность в вечном, изначальное чувство своей особенности, непохожести на других, чувство беспредельности внутри себя самого и ограниченность вокруг, больший интерес к миру "я", чем к миру "не-я". Вторая группа характеризует стремление к «подлинному» миру, миру духовной свободы — потребность в энтузиазме, в творческом экстазе как преодолении "мира" и "жизни". Но ведь эти две группы черт мироощущения Бердяева есть не что иное, как дуализм, сопряжённый с мироотрицанием, — типично гностическое отношение к миру!

"Я очень рано сознал своё призвание, ещё мальчиком, и никогда в нем не сомневался, — писал Бердяев. — То было прежде всего призвание философа, но особого рода философа, философа-моралиста, философа, занятого постижением смысла жизни и постоянно вмешивающегося в жизненную борьбу для изменения жизни согласно с этим смыслом" (8, с. 92). "...Мою любовь к метафизике, характерную для всего моего существования, можно объяснить моим коренным и изначальным отталкиванием от обыденности, от принуждающей меня эмпирической действительности. Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда верил в освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности" (там же, с. 93).

Есть все основания предполагать, что именно такие черты мироощущения Бердяева как чувство собственной «неотмирности», «заброшенности» в чуждый мир в сочетании с активным темпераментом и уверенностью в собственном философском призвании

действительно стали теми истоками, из которых впоследствии развились знаменитые концепции несотворённой свободы, объективации и религиозного творчества. «Я стал философом, пленился «теорией», — подчеркивает он, — чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски «жизни», от ее уродства. Я противопоставлял «бытию» «творчество». «Творчество» не есть «жизнь», творчество есть прорыв и взлет, оно возвышается над «жизнью» и устремлено за границы, за пределы, к трансцендентному» (там же, с. 54).

Переписка Бердяева сохранила интересные свидетельства о его отношении к гностицизму. В письме Д.В.Философову от 22 апреля 1907 года он признается, что хотя его философия имеет твердую религиозную базу, всё же он хотел бы быть не апостолом и проповедником, но философским слугой религиозного движения. «Более всего, — пишет он, — я способен быть философом-богоискателем, апологетом нового религиозного сознания и глубоко уверен, что в истории мира предстоит ещё сложный гностический процесс, что должно образоваться новое и окончательное учение, полное вероучение. Служа хотя бы косвенно этому великому гностическому процессу образования вероучения, без которого не может быть дальнейшего религиозного движения человечества, я остаюсь целомудренным, пишу лишь о том, во что подлинно верю, что пережил, исповедую свою веру не в форме притязательной проповеди и пророчества, а в форме философской защиты истины» (20, с. 305-306).

Симпатии Бердяева целиком лежат на стороне религиозно-философского гнозиса. Он ощущает себя наследником гностиков раннехристианской эпохи: «Быть может, я наконец войду в Церковь, в истинность которой я поверю, но индивидуальная задача моей жизни останется та же — построить систему религиозно-философского гнозиса. Мне близки не практические строители христианской Церкви, а гностики, близки не апостолы, а Ориген и ему подобные» (там же, с. 299). «Я безгранично страстно, кровно люблю философию, не как науку, а как искусство, как мудрость жизни, как созерцание Бога. В этом отношении во мне живёт частица античного греческого духа. В нашу эпоху никто уже не верит в метафизику, никто её не любит, я один только верю и люблю, знаю на опыте экстаз метафизического созерцания... «Обществен-

ность» и моральная с ней связь помешали мне стать настоящим метафизиком, но я всё же был и есть и буду метафизиком, не в профессиональном, а в жизненном значении этого слова, по устройству клеток своего существа. И всегда будет меня соблазнять идеал высшей мудрости, божественного созерцания, теософия, гнозис» (там же, с. 311).

Зафиксировав присутствие у Бердяева родственной гностицизму духовной установки, а также близкой гностицизму идейной задачу «творческого развития» христианства, перейдём к вопросу о том, каким образом они получают своё воплощение в его теоретических построениях.

Реконструкция философии Эроса Бердяева позволяет выделить три различных этапа её развития, для каждого из которых характерна своя онтологическая схема. В первый период (период «нового религиозного сознания») Бердяев развивает взгляды на пол и любовь на основе идей «неохристианства» Д.С.Мережковского и философии Эроса Вл. Соловьёва. Во второй период (учение о «творческой мировой эпохе» в христианстве) основой рассуждений Бердяева становится миф об андрогине и Софии Я.Беме. Наконец, в третий период (учение о «персоналистической революции» и «активно-творческом эсхатологизме») Бердяев отказывается от всякой онтологии и, переосмысливая учение Бёме, строит философию существования, свободную от всяких форм объективации. Рассмотрим каждый из этих периодов в отдельности.

2. «Новое религиозное сознание»: «Афродита небесная» как путь к «свободной теократии»

Одной из центральных проблем "нового религиозного сознания" была религиозная проблема плоти, которую Мережковский сближал с проблемой пола. Он учил о мистическом тождестве "правды плоти", нашедшей свое полное выражение в язычестве, и "правды духа", воплотившейся в аскетически понимаемом христианстве. Искомый синтезом этих двух "правд" должна была стать так называемая "святая плоть", в которой произойдёт мистическое перерождение существующих аспектов пола и образуется новое духовно-телесное единство человеческой личности. Это единство

трактовалось как духовный андрогинизм, преодолевающий разделённость пола на его мужской и женский аспекты в высшем мужженском существе.

Бердяев горячо поддержал учение Мережковского о новом, "третьем откровении" Святого Духа. В статье "О новом религиозном сознании" он с восторженным пафосом пишет о двойственном, христианско-языческом характере грядущего "религиозного возрождения". Если язычество с его утверждением плоти есть тезис, а христианство с утверждением духа — антитезис в мистической диалектике бытия, то "новое религиозное сознание" должно стать синтезом этих односторонних моментов божественного откровения. Залогом окончательной победы над смертью и достижением жизненной полноты становится искупительная жертва Христа.

Половая любовь, взятая, однако, не в её обычном, родовом, а в мистическом аспекте (как «стремление к утверждению полноты индивидуальности путём слияния полярно противоположных существ») провозглашается, по сути дела, главным таинством новой религии и основным способом достижения искомого порядка бытия. Бердяев говорит об "индивидуальном и вечном" сладострастии пола, которое может быть достигнуто лишь в союзе человека и Бога (5, с. 241).

"Через пол должно совершиться не только соединение двух в вечную полноту индивидуальности, но и соединение всех в общественность, так как, быть может, неразгаданная тайна любви христианской в том и заключается, что соединяет людей любовь не только братская, но и брачная, мистическая влюблённость, а не жалость и альтруизм... В поле, в любви заключена и тайна индивидуальности, личности и тайна универсальности, соборности" (там же, с. 242). Другими словами, Бердяев хочет придать мистически понимаемой половой любви статус не только антропологического, но онтологического и социально-философского начала, выступающего в качестве основы объединения всех людей в общественность. "Общественность может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах, подобно тому, как возможно утверждение любви не в союзе семейном, а вне его, в мистически-свободном союзе. Не должна ли быть свободная любовь, безмер-

ная свобода в Боге, единственной основой нового общественного и полового союза?" (5, с. 244). Ответ на этот вопрос получает развёрнутое выражение в другой статье Бердяева периода "нового религиозного сознания" под названием «Метафизика пола и любви».

Сущностью христианской любви Бердяев провозглашает Божественный Эрос, который остался, по его мнению, "не вмещенным" ограниченным сознанием "исторического" христианства. Бердяев развивает учение о трёх видах любви, которые представляют собой конкретизацию и индивидуализацию единой любви к Богу и к общей божественной природе в людях. Их можно наглядно представить в виде трёх областей, ограниченных тремя concentрически расположенными окружностями. Центральную область составляет тайна двух влюбленных (тайна брачная), дальше располагается мистическое влечение к ближнему и, наконец, для периферийной области характерно ощущение личности каждого существа, в том числе и собственного врага, как потенции образа Божьего. По мере удаления от центра к периферии интенсивность любви-Эроса уменьшается, но при этом она никогда не перестаёт быть мистическим влечением, связанным с небесным сладострастием (4, с. 261-262).

Созвучие и поддержку собственным чаяниям Бердяев находит в учениях о поле и любви, развитых Платоном и Владимиром Соловьёвым. Заслугу Платона он видит, во-первых, в предчувствии силы божественного Эроса как посредника между здешним и потусторонним мирами. Во-вторых, в учении о целостном человеке-андрогине, распавшемся на две половины и томлящимся желанием воссоединиться в единую индивидуальность. И, в-третьих, в проведении различия между Афродитой Небесной и Афродитой Простонародной как любовью личной, ведущей к индивидуальному бессмертию и любовью природной, безличнородовой (там же). Значение Соловьёва Бердяев усматривает в том, что он на христианской почве развил и утвердил гениальные прозрения Платона: "Отвергая род и рождение, Вл. Соловьёв принадлежит новому религиозному сознанию, подходит к новому учению о любви, но не доходит до конца" (там же). Впрочем, здесь Бердяеву не вполне можно доверять, поскольку на самом деле "новое" религиозное учение о любви, которое он развивает дальше, целиком укладывается в концепцию Соловьёва, развитую им в цикле статей «Смысл любви».

Обратимся к центральному пункту рассуждений Бердяева. Итак, каким же образом он собирается преодолеть "стихию рода" в поле и утвердить личное, мистическое, "сверхприродное" половое соединение, связанное с обретением бессмертия и вечности?

Силой, способной осуществить преображение мира, провозглашается "мистическое сладострастие". Бердяев заявляет, что "может быть сладострастие, как рабство у природной стихии... но может быть и сладострастие, как освобождение от природных оков, как утверждение личности... Есть сладострастие личное, экстаз слияния в высшую индивидуальность, мистическое проникновение в "ты", в личность другого, своего родного, своего предназначенного. Экстатическое сладострастное переживание не всегда есть потеря своего человеческого "я", подчинение его безличной звериной природе, но есть также и приобщение к природе божественной, окончательное нахождение в ней своей личности" (4, с. 257-258). Иными словами, Бердяев хочет сказать, что существует какое-то особое духовное оргиастическое переживание, которое обладает силой ввести весь мир и всё человечество в сверхприродное, божественное бытие. "Самый острый, трудный вопрос, как утвердить не только духовную, но и плотскую любовь, не безличное, родовое, природно-звериное слияние, а и личное, индивидуальное, сверхприродное" (там же, с. 258-259). Весьма характерно, что Бердяев не дает на этот вопрос никакого реального ответа, ограничиваясь словами о том, что здесь мы подходим к чему-то тайному, неизречённому, трудно выразимому словами и постижимому лишь в мистическом опыте. Повторяя слова Вл. Соловьёва об одухотворении и преображении плоти, он поясняет, что учение о выходе в сверхприродное состояние является предметом его мистической веры.

Впрочем, метафизика пола и любви Бердяева этого периода не лишена некоторого "земного" смысла, если рассматривать ее не только как социальный, но и как магический, оккультный проект. Возможно, философ верит, что, если все более накапливать эротическую энергию, воздерживаясь, однако, от физиологического соединения, то в результате должна произойти некоторая трансформация как человеческой, так и окружающей человека природы, открывающая путь к новому, совершенному состоянию бытия.

3. Пол и любовь в свете учения о «творческой мировой эпохе» в христианстве

Отдав дань идеям "нового религиозного сознания" и утопии "религиозной общественности", Бердяев начинает искать не "культурно-тепличного", а настоящего религиозного возрождения. Он пытается сблизиться с православной средой, даже предпринимает поездку в расположенную во Владимирской губернии Зосимову пустынь, где встречается с двумя известными старцами — Алексеем и Германом (см.: 12).

Однако вскоре он понимает, что не может доверить свою жизнь духовному руководству старцев и вообще чьему бы то ни было духовному руководству. "Я вполне готов каяться в своих многочисленных грехах и в этом согласен был смиряться, — вспоминал философ. — Но я не мог смирить исканий своего духа, своего познания, своего свободолюбия" (8, с. 188—189). Можно предположить, что святоотеческая антропология не удовлетворяла духовной установке Бердяева на достижение такого состояния, при котором преодолевалось бы ощущение "тяжести" мира и подавленности его массивностью. Поэтому Бердяев пришёл к выводу о необходимости создания новой антропологии в христианстве, которая бы соответствовала его личным стремлениям.

В реализации этой идеи большое значение имело знакомство философа с идеями немецких мистиков, учивших о сущностной связи Бога и человека. Под их влиянием Бердяев сформулировал учение о религиозном смысле творчества человека как его ответе на требование Бога и впервые выразил его в работе "Смысл творчества" (1916).

По мнению Бердяева, следует говорить о третьем, антропологическом откровении Духа, дополняющем откровение Закона (Отца) и Искупления (Сына). Именно творчество как продолжение миротворения должно освободить человеческий дух от призрачного мира "необходимости". Бердяев утверждает, что задача человека состоит не только в спасении как преодолении греха, но и в творчестве как приращении сферы божественной жизни.

Во "Введении" к "Смыслу творчества" философ говорит о человеке как о свободном творце, определяющем себя в свободе Бога (9,

с. 39), о свободе в духе, о жизни в божественной любви, в Плероме (там же, с. 43). Надо полагать, что здесь не случайно употребляется термин "плерома", означающий в мистических учениях христианства и гностицизма "либо некоторую сущность в её неумалённом объёме, без ущерба и недостачи... либо множественное единство духовных сущностей, образующих вместе некоторую упорядоченную, внутренне завершённую целостность" (23, с. 482). Употребляет Бердяев и другой термин, тесно связанный с представлениями о совершенном бытии — Адам Кадмон (Первочеловек, Антропос). Там же, во "Введении" отмечается, что "в жизненном источнике этой книги и этой религиозной философии заложено совершенно исключительное, царственное чувство человека, религиозное осознание Антропоса" (9, с. 46).

Таким образом, главной целью книги "Смысл творчества" и развиваемой в ней антропологии является восстановление представления о некоем "божественном", "небесном", сверхэмпирическом человеке-Творце. Существенно то, что Антропос является андрогинном, т.е. человеком, совместившим в себе мужскую и женскую природы. Бисексуальность андрогина в гностической традиции признаётся главным признаком его цельности и божественности. Это дает основание предполагать, что миф об андрогине является, в сущности, главным структурообразующим элементом религиозной антропологии данного типа.

Итак, под совершенным бытием Бердяев понимает жизнь Антропоса, совершенного человека-андрогина в Боге. Возникает вопрос: как возможна и устроена эта жизнь и почему Антропос утратил свой божественный лик и превратился в земного, эмпирического человека?

Бердяев считает, что наиболее полное и высокое учение о человеке может быть построено только на основе мифа об андрогине: "Миф об андрогине принадлежит к самым глубоким и древним мифам человечества. Он оправдывается и более углублённым, эзотерическим толкованием книги Бытия, хотя и не свойствен господствующим богословским учениям... Боятся учения об андрогине и отрицают его те богословские учения, которые вследствие экзотерического своего характера отрицают Небесного Человека, Адама Кадмона и учат лишь о земном, натуральном, эмпирическом человеке, т.е. при-

знают лишь ветхозаветную антропологию, построенную ретроспективно с точки зрения греха" (3, с. 40). По мнению философа, только Я.Беме и его последователи развивали в христианстве небесную, серафическую антропологию, свидетельствующую о небесном происхождении человека (там же).

Миф об андрогине находит своё дополнение в мифе о Софии. "...Учение о Софии неотрывно у Бёме от учения об андрогине, т.е. первоначальной целостности человека. Софийность и есть в сущности андрогинность. Человек имеет андрогинную, бисексуальную, мужеженственную природу. Человеку присуща София, т.е. Дева" (там же, с. 34). Опираясь на миф об андрогине и Софии, Бердяев настаивает на том, что существует какая-то иная, более высокая антропология, не развитая традиционным христианским сознанием. Что же это за антропология и как возможно интерпретировать христианское учение на основе данного мифа?

Если слова книги Бытия о сотворении человека (Быт. 1, 27) толковать эзотерически, то сначала Бог создал Небесного, космического первочеловека-андрогина, который был софийной муже-девой. Однако в результате "космического" грехопадения, вызванного действием Ungrund (изначальной, не подвластной самому Богу свободы) Небесный Адам прельстился природой и "выпал" из сферы божественной жизни, распавшись на земного мужчину и земную женщину. "...Поистине не мужчина и женщина есть образ и подобие Божье, а лишь андрогин, дева-юноша, целостный бисексуальный человек. — Дифференциация мужского и женского есть следствие космического падения Адама. Сотворённый по образу и подобию Божьему человек-андрогин распадается, отделяет от себя природно-женственную стихию, отчуждается от космоса и подпадает рабской власти женственной природы" (9, с. 184). "Появление человека-андрогина, муже-девы и появление земного полового человека, мужчины и женщины, — разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы миротворения. Между этими моментами лежит катастрофа" (3, с. 37). Бердяев интерпретирует библейский сон Адама как головокружение от несотворённой свободы, утрату вечности и обретение времени и женщины-Евы. Следствием космического грехопадения также стала утеря человеком своего царственного по-

ложения в космосе и подпадание под власть природных стихий. От андрогинического человека отпала женственная природа и стала для него природой внешней, одновременно и притягивающей, и не дающей никаких надежд на окончательное воссоединение: "Сладострастное влечение, чувственность, разврат явились в мире в результате утери целостности, внутреннего раздвоения и раздора. Все стало внешним одно для другого... Женская стихия есть внешняя, притягивающая и соблазняющая стихия, без которой не может жить мужская природа... Но в стихии разорванного рода никогда не достигается целостность и не восстанавливается андрогинный образ, никогда не утоляется тоска человека по вечности, по обретению своей Девы" (10, с. 137). Все же никакое грехопадение не было в силах уничтожить андрогинический образ человека, что выражается в бисексуальности земных, эмпирических людей.

Таким образом, грехопадение истолковывается как "небесная", "космическая" катастрофа, в результате которой андрогинический человек распадается на мужской и женский пол и попадает в зависимость от природных стихий. Отметим тот факт, что, по сути дела, Бердяев игнорирует традиционное понимание грехопадения как послушание божественной заповеди о невкушении плодов с Древа познания Добра и Зла.

В свете мифа об андрогине и Софии Бердяев интерпретирует и другие центральные моменты христианского учения — представление о природе Иисуса Христа и Девы Марии, представление о спасении, а также о духе и личности.

В свете учения Беме о человеке-андрогине становится понятным отсутствие родовой жизни пола у абсолютного и совершенного человека Иисуса Христа. Именно Христос своей крестной жертвой "восстановил андрогинный образ в человеке и возвратил ему Деву-Софию" (9, с. 186), он «вновь соединил мужское и женское в единый андрогинный образ и стал "мужедевой"» (там же, с. 186-187). "Беме учил, что Бог стал вполне личностью лишь во Христе, во Второй Ипостаси, и потому уже Христос должен быть андрогином, девой-юношей, т.е. образом совершенной личности. Христос не только сам не был мужчиной или женщиной в нашем земном смысле, но Он и Нас освободил от власти мужского

и женского... Христос преобразил злую природу Адама... Во Христе человек возносится до небес, до Св. Троицы. Человек-Адам через умирание злой воли превращается в Христа" (3, с. 40-42).

Учение о Деве-Софии получает свою конкретизацию в мариологии, т. е. в учении о Деве Марии, родившей от Духа. "Культ Софии есть культ Девы, а не женственности... Поэтому культ Софии почти совпадает с культом Девы Марии, Божьей Матери. В Деве Марии женственная природа стала девственной и родила от Духа... Через Деву Марию и через рождение Ею Сына Божьего и Сына Человеческого открывается путь для восстановления целостного, человеческого образа, образа андрогинного" (10, с. 138). Бердяев также указывает, что "свою непорочную девственность Мария получает не от своего рода, не от рождения своего от праматери Евы, а от Небесной Девы. На нее исходит и воплощается в ней София" (3, с. 43-44).

Андрогинична и природа духа, поскольку "всякий дух в себе самом, а не вне себя имеет свою природу (землю, телесность)", — приводит Бердяев слова Фр.Баадера (9, с. 187). С мифом об андрогине напрямую связано и учение о личности. "Природа личности андрогинна, она конструируется сочетанием мужского и женского принципа. Но мужской принцип по преимуществу антропологический и творческий, женский же принцип по преимуществу космический и рождающий" (3, с. 39).

С мифом об андрогине и Софии связывается само представление о спасении: "...Преображение, обожение человеческой природы, и мужской, и женской всегда есть превращение в девственную, андрогинную природу" (там же, с. 46). В религиозном гнозисе Якоба Беме вся его метафизика связана с глубиной пола, с утерей человеком Девы-Софии и обретением ее вновь. "Беме стремится не к отрицательной бесполости, свойственной высушенным аскетическим учениям, а к положительной девственной цельности, т.е. к преобразению пола, к преобразению человека, как полового, разорванного существа. Девственность есть не бесполость, а обоженный пол. Целостность и полнота связаны не с отрицанием пола, а с преобразованием пола, с утолением тоски пола по цельности" (там же, с. 47). Именно в стремлении к девственной цельности состоит смысл человеческой любви, ее мистическое, религиозное значение.

Таким образом, миф об андрогине и Софии является в период учения о "творческой мировой эпохе" основанием христианской метафизики Бердяева. В связи с этим можно сделать, по крайней мере, два важных вывода.

Во-первых, представление о любви как реинтегрирующей силе бытия указывает на, то, что метафизика любви в философии Бердяева является коррелятом его метафизики свободы.

Во-вторых, центральное место мифа об андрогине и его софийном лике в антропологии мыслителя свидетельствует о том, что Бердяев был своеобразным софиологом и развивал собственное учение о Софии, отличающееся от магистрального русла русской софиологии. Основное различие между софиологией Беме и русской софиологией Бердяев усматривает в том, что первая есть "учение по преимуществу антропологическое, ставящее в центр девственную цельность человека" (3, с. 56), вторая же есть "культ вечной женственности, т.е. культ космический" (там же, с. 53). Суть возражений Бердяева в адрес русского софианства как в его поэтическом, так и в философско-богословском вариантах сводится к тому, что оно не благоприятно для "сознания личности, личной активности и ответственности" (там же).

Итак, в этот период мифа об андрогине и Софии является основным метафизическим "каркасом" как религиозной антропологии Бердяева в целом, так и его философии пола и любви в частности.

Конкретизация исходной схемы в применении к «земной» истории показывает, что в философии Бердяева имеет место диалектика пола и любви в истории. Основой понимания "земного" исторического процесса для Бердяева, как и для Беме, является процесс обретения человеком утраченной им в грехопадении Девы-Софии. Несмотря на свою трагичность, этот процесс, тем не менее, является вполне закономерным. Само возникновение "земной" истории связывается с распадом первочеловека-андрогина и возникновением половых различий, а "конец" исторического процесса понимается как восстановление андрогинической целостности.

Конструируя диалектический процесс, Бердяев применяет историософскую триаду Иоахима Флорского, который учил о трёх стадиях божественного Откровения, трёх мировых эпохах — Отца,

Сына и Святого Духа, представляющих собой моменты диалектического развития божества. "Мир проходит через три эпохи божественного откровения, — пишет Бердяев в "Смысле творчества", — откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа). Эпохам этим соответствуют разные знаки на небесах. Нам не дано знать резких хронологических граней этих эпох. Все три эпохи сосуществуют... В первую эпоху изобличается законом грех человека и открывается природная божественная мощь; во вторую эпоху усыновляется человек Богу и открывается избавление от греха; в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы и мощь божественная становится мощью человеческой" (9, с. 296-297).

Применительно к проблематике пола и любви "земную" историю также можно разделить на три стадии, соответствующие трём эпохам божественного откровения. На первой из них, стадии природы, человек попадает в полную зависимость от природных стихий. Здесь мужское начало попадает в полное рабство к женскому, причём в его природно-родовом аспекте. Эта эпоха может быть названа эпохой материнства или рода. На второй стадии, стадии искупления, человек освобождается от власти природных стихий через поклонение Вечной Женственности, т. е. Деве Марии. И, наконец, на третьей стадии, стадии творчества происходит восстановление мистического смысла половой любви и через такую любовь человек вновь обретает андрогинический образ Божий, утраченный им в грехопадении. Эта эпоха может быть названа эпохой Вечной Девственности.

Итак, согласно Бердяеву, исторический процесс представляет собой постепенное освобождение человека от власти над ним дурной женственности, порабощающей его земной сексуальности.

4. Философия Эроса периода программы «персоналистической революции» и «активно-творческого эсхатологизма»

Философия пола и любви Бердяева 1930-40-х годов несет на себе отпечаток того смещения акцентов в мироощущении и мировоззрении философа, которое было связано с осознанием им невозможности реализации "творческой мировой эпохи" и вооб-

ше какого бы то ни было абсолютного совершенного состояния бытия внутри истории. Он окончательно разочаровался в идее исторического прогресса и объявил войну уже не только миру природы, но и миру истории, противопоставив им абсолютно уверенную, предстоящую лишь Богу человеческую личность.

В этот период Бердяев приходит к новому пониманию реальности. По его мнению, объективной реальности как чего-то независимого от человеческого сознания не существует. Напротив, так называемый "объективный" мир есть "результат известного состояния субъекта, при котором происходит экстериоризация и отчуждение. Объект зависит прежде всего от воли субъекта" (19, с. 34). Объявляя представление об объективной реальности иллюзией сознания, Бердяев противопоставляет ему взгляд на мир, согласно которому его данное состояние является всего лишь одним из возможных состояний мира, следствием "неподлинной" активности духа. Обнаруживаемый человеком мир в известной степени зависит от взгляда на него, а степень зависимости субъекта от мира определяется не первичностью объективной реальности, а принятой духовной установкой по отношению к миру (там же, с. 35). Отсюда вытекает требование изменить духовную установку субъекта, чтобы изменился и сам окружающий мир. Таким образом, единственной и "подлинной" реальностью является для Бердяева реальность духа, в котором мир сводится к равному ему человеку-микрокосму и рассматривается как содержание его творчески-экстатических религиозных состояний (19, с. 49).

Убедившись в невозможности достижения Царства Божия при помощи каких бы то ни было социальных сил, он переносит все свои упования на отдельного человека и связывает надежды по реализации совершенного мироустройства с его личной творческой активностью. Бердяев предлагает каждому человеку осознать себя членом мистической эсхатологической Церкви Святого Духа, уже незримо присутствующей в мире как союз личностей, противостоящий миру объективации. Он вводит также собственный вариант соборности этой Церкви, называя его коммюнитарностью и определяя его как персоналистическое общение, основанное на началах свободы, любви, искренности, братства (21, с. 445). К важным чертам взглядов позднего Бердяева можно отне-

сти их открытый революционный характер, состоящий в призыве к радикальному изменению существующих установок ценностей и совершению "персоналистической революции".

"Новая духовность, — пишет Бердяев в книге "Дух и реальность", — понимает дух не как отрешённость и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное подчинение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая признаки "общего", т.е. совершая персоналистическую революцию" (2, с. 445). "Никаких вечных, объективных, "естественных" начал природы и общества не существует, — заявляет он в "Опыте эсхатологической метафизики. — Это иллюзия сознания, порождённая объективацией и социальным приспособлением. Самые законы природы не вечны, они соответствуют лишь известному состоянию природного мира и преодолеваются при другом состоянии мира. Существуют лишь вечные духовные начала — свобода, любовь, творчество, ценность личности. Существует вечный образ личности, всё же родовое — преходяще" (7, с. 239).

И, наконец: "Персоналистическая революция, которой по-настоящему ещё не было в мире, означает свержение власти объективации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире" (8, с. 298-299).

Учение о "персоналистической революции" дополняется у Бердяева концепцией "активно-творческого эсхатологизма" в духе Н.Ф.Федорова. Вслед за Федоровым Бердяев говорит об условности апокалиптических пророчеств о Страшном Суде и развивает представление о "революционно-апокалиптическом сознании", которое "активно-творчески обращено к реализации человеческой личности и к обществу, связанному с принципом личности" (6, с. 160). Бердяев считает, что религиозное творчество человека, понимаемое как борьба с объектными структурами бытия и иллюзиями сознания, и есть тот ответ, который ожидает от него Бог.

Бердяев отвергает объективное понимание духа как субстанции и объективной реальности. По его мнению, дух — реальность осо-

бого рода, а именно, реальность опыта людей, живущих духовной жизнью. О ее существовании свидетельствует духовный опыт святых, великих мыслителей, мистиков, крупных учёных. Духовная жизнь открывается не всем, но если кому-то не дан духовный опыт, то это не значит, что он не существует.

Категория духа связывается Бердяевым с чистой процессуальностью. Дух — не символ какого-либо вида бытия, но самодостаточная реальность, обладающая внутренней полнотой, имеющая собственный источник развития. Дух преодолевает падшество и разобщённость мира и человека. Он связан с утверждением личностного бытия и поэтому противоположен “общему” объективированному и безличному.

В отличие от самозамкнутой индивидуальности, личность характеризуется открытостью и сообщением с другим. Ее существование возможно лишь в пространстве диалога. Поэтому образование и формирование человеческой личности возможно лишь благодаря любви. "Через любовь, — пишет Бердяев, — реализуется личность, через любовь преодолевается одиночество и осуществляется общение. Любовь предполагает личность, она есть отношение личности к личности, выход личности из себя в другую личность, узнавание личности и утверждение её на вечность" (11, с. 313). Таким образом, одной из важнейших характеристик личности, в отличие от индивидуальности, является персоналистически понимаемая любовь.

Бердяев различает два типа любви — любовь восходящую (эротическую) и любовь нисходящую (агапическую). Любовь восходящая (любовь-влюбленность, любовь-эрос) характеризуется как "притяжение вверх, восхищение", она доходит до творческого экстаза и "предполагает ущербность, неполноту, тоску по восполнению, притяжение к тому, что может обогатить" (6, с. 135-136). Она есть не что иное, как платоновский Эрос — крылатый демон, сын бога богатства Пороса и богини бедности Пеннии, путь к совершенному миру идей через чувственный мир. Однако значение любви-эроса ограничено. Её трагичность состоит в антиперсоналистическом характере. "Платоновский эрос — не есть любовь к конкретному живому существу, к личности. Это любовь к идее, к красоте, к божественной высоте. Эрос антиперсоналистичен, он не узнает конкретной личности и не утверждает ее. В этом траге-

дия платонизма" (6, с. 135-136). Такую трагедию философ усматривает в жизни Вл.Соловьёва, который был влюблен "не в конкретную женщину, а в вечную женственность Божию" и которому конкретные женщины приносили лишь разочарование. Правда чуть ниже Бердяев почему-то заявляет, что "любовь-влюбленность не непременно носит этот платонический характер, она может быть связана с отношением личности к личности" (там же).

Другой тип любви — любовь нисходящая (любовь-жалость, сострадание, агапе /каритас/), любовь дающая и ничего не требующая себе. Если "любовь эротическая есть соединение с другим в Боге", то "любовь каритативная есть соединение с другим в богооставленности, во тьме мира" (там же). Любовь-сострадание, в отличие от любви-эроса не требует взаимности, она возможна ко всем людям и не связана с индивидуальным избранием.

Выделив два противоположных друг другу типа любви, Бердяев утверждает, что в истинной любви, которая есть движение от личности к личности, могут и должны сочетаться разные оттенки двух видов любви. "Любовь есть сложное состояние человека, — пишет он, — и в ней могут сочетаться разные оттенки любви: любовь восходящая, любовь-восхищение может сочетаться с любовью нисходящей, с любовью-жалостью... Настоящая любовь идет от личности к личности, и она ушерблена и извращена в отвлечённо-духовной любви и в идеальной любви-эросе и в исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицирует предмет любви" (там же, с. 135-136).

Однако судьба любви, как и всякого иного творческого акта трагична в мире объективации. Направленная в своей основе на созидание "мира иного", любовь вследствие коренной испорченности здешнего бытия "охлаждается" и принимает ряд мёртвых продуктов не соответствующих исходному замыслу. "Любовь есть энергия, исходящая из нуменального мира, энергия преобразующая... Результаты любви, как и всех творческих актов, объективируются. И потому все продолжается рабство человека в родовом природном процессе. Всякая любовь есть энергия нуменального мира: христианские агапе и филия, и любовь-эрос. И всякая любовь подвергается в мире процессу объективации... Все нуменальное, огненное и творческое ведет к созданию объективных структур,

в которых угасает то, что первоначально разгоралось. Настоящая просветленная любовь соединяет в себе жалость и влюбленность. Но в разорванности человеческого существования в мире происходит разъединение этих двух начал, влюблённость может быть безжалостной и жестокой; жалость и милосердие могут быть высушенными, лишенными всякого личного влечения и симпатии. В любви в этом мире, во всякой любви, есть трагический надлом" (7, с. 282-283).

Заключение

Завершая рассмотрение философии Эроса Бердяева, отметим следующее. Её истолкование с точки зрения гностической традиции позволяет несравненно глубже, чем ранее, понять тот смысл творческого обновления христианства, который пытался донести до своих современников и потомков Н.А.Бердяев. Верно и обратное: учение Бердяева об Эросе является, пожалуй, наилучшей иллюстрацией присутствия гностических мотивов в его философии.

Литература:

1. Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. — М., 1990. - № 8.
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. — В кн.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994.
3. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я.Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские софиологические течения // Путь. — Париж, апрель 1930. - № 21.
4. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. В кн.: Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П.Шестаков. — М.: Прогресс, 1991.
5. Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании. В кн.: Бердяев Н.А. О русских классиках. / Сост., коммент. А.С.Гришин. Вступ. ст. К.Г.Исупов. — М.: Высш. шк., 1993.
6. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. В кн.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995.
7. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. В кн.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995.
8. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. — М.: Искусство, 1994. Т. 1.
10. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994.
11. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. В кн.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
12. Вадимов А.В. Н.А.Бердяев в Зосимовой пустыни: (6 марта 1910). — М.: Прологомены, 1991.
13. Волков В.Н. Онтология личности. — Иваново: изд-во «Ивановский гос. ун-т», 2001.
14. Гайденок П.П. Мистический революционизм Н.А.Бердяева. В кн.: Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993.
15. Гальцева Р.А. Николай Бердяев — философ творчества и теоретик культуры. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. — М.: Искусство, 1994. Т. 1.
16. Гальцева Р.А. Очерки утопической мысли XX века. — М.: Наука, 1991.
17. Димитрова, Н. "Всичко ще бъде по новому, защото животът е прекрасен". (Гностицизмът и версиите за "новия човек" в руския "сребъ-

- рен век") // Филос. альтернативи. - С., 1997. - Г. 6, N 2. - С. 125-135.
18. Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского исследования.
<http://diakoff.kurskzerno.ru/monographia.htm>
19. Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976.
20. Письма Николая Бердяева / Публ. В.Аллая. В сб.: Минувшее: исторический альманах. — М., 1992. — Т. 9.
21. Русская философия: Словарь. — М.: Республика, 1995.
22. Титаренко С.А. Н.Бердяев: между гностицизмом и христианством // Практична філософія. — Киев, 2003. № 4 (10). — С. 136-144.
23. Философский энциклопедический словарь. — 2-е изд. — М.: Сов. энциклопедия, 1989.

Издательство “Рудомино”
109189 Москва, ул. Никольямская, д. 6.
Тираж 500 экз.