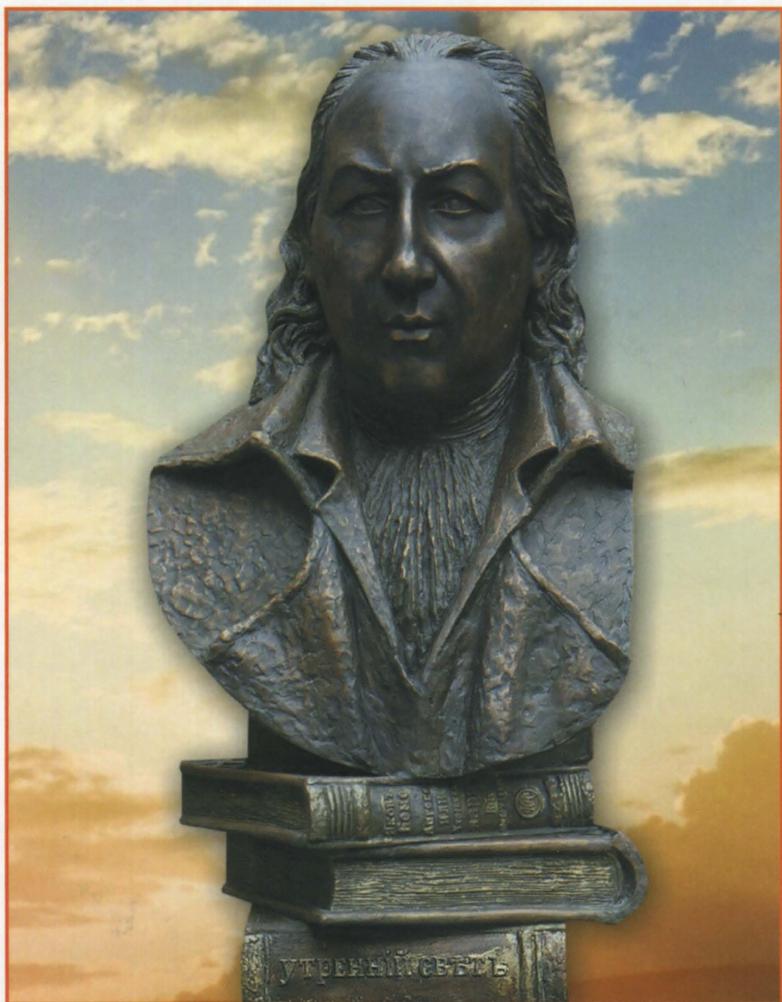


# РОССИЯ И ГНОЗИС

## Том 2

Труды Международной научной конференции  
СУДЬБЫ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ  
НИКОЛАЯ НОВИКОВА И ЕГО КРУГА



Москва, ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 15–17 октября 2012 г.

ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА  
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. М. И. РУДОМИНО  
BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA HERMETICA (Amsterdam)

НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
«ВОЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»

---

## **РОССИЯ И ГНОЗИС**

**Труды Международной научной конференции  
СУДЬБЫ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ  
НИКОЛАЯ НОВИКОВА И ЕГО КРУГА**

Москва, ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 15–17 октября 2012 г.

**Том II**

Санкт-Петербург  
Издательство РХГА  
2015

УДК 273.1:3+94(47)  
ББК 86.37:87(2)  
Р76

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино благодарит за помощь в реализации проекта Научно-просветительский центр «Вольное философское общество» и лично Г. Б. Дергачева, а также Фонд поддержки и сохранения культурных инициатив «Собрание» и Компанию «Агентство “Демидурж”» (Москва)

Ответственный редактор *А. Л. Рычков*

Научный рецензент *д. ф. н., проф. И. И. Евлампиев*

Редакторы: *Т. Б. Всехсвятская, И. Н. Потылицына, Ю. Л. Халтурин*

В оформлении сборника использованы работы скульптора Ивана Коржева-Чувелева: бюст Н. И. Новикова, 2012 (1 с. обложки) и Макет памятника Н. И. Новикову, 2012 (4 с. обложки)

**Россия и гнозис.** Труды Международной научной конференции «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга» в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино 15–17.10.2012 г. / Отв. ред. А. Л. Рычков. Т. II. — СПб.: Издательство РХГА, 2015. — 432 с.: ил.

ISBN 978-5-88812-714-8

ISBN 978-5-88812-713-1 (Т. 2)

Настоящее издание подготовлено в связи с 20-летним юбилеем конференций «Россия и гнозис» в Библиотеке иностранной литературы и включает материалы ежегодной Международной конференции «Россия и гнозис», прошедшей в ВГБИЛ 15–17 октября 2012 г. и посвященной теме «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга». Конференция приурочена к 90-летию Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино и посвящена обсуждению и возвращению в культурный оборот идей духовного просветительства Николая Новикова и его круга.

УДК 273.1:3+94(47)  
ББК 86.37:87(2)

ISBN 978-5-88812-714-8  
ISBN 978-5-88812-713-1 (Т. 2)

© ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2015  
© Коллектив авторов, 2015  
© Издательство РХГА, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции. О конференциях «Россия и гнозис» .....	7
<i>Гениева Е. Ю.</i> Вступительное слово на открытии конференции «Россия и гнозис — 2012» .....	9
<i>Ритман Эстер, Ритман Йоост, Петров А. Г., Нефедов А. В.</i> Приветственные слова .....	11
<i>Дергачев Г. Б.</i> Мировоззрение Н. Новикова и его круга в контексте истории (Приветственное слово) .....	15
<i>Менцель Биргит</i> Гнозис глазами западной науки: ESSWE и не только (обзор исследований) .....	22

### Часть I

#### Идеи просветительства Николая Новикова и его круга

<i>Вайскопф М. Я. (Израиль)</i> «Мгновенный лед»: Бытие как этический долг в мировоззрении Афанасия Фета .....	47
<i>Драгайкина Т. А.</i> Роль И. В. Лопухина в истории русской культуры .....	59
<i>Евлампиев И. И.</i> Место Новикова и его круга в истории русской философии: гностическая концепция человека .....	73

<i>Кучурин В. В.</i>	
К вопросу о религиозных взглядах А. Ф. Лабзина в начале XIX века .....	83
<i>Нефедов А. В.</i>	
Столетняя история создания скульптурного образа книгоиздателя-просветителя Николая Новикова .....	89
<i>Новиков В. И.</i>	
Н. И. Новиков и А. С. Пушкин .....	102
<i>Рашковский Е. Б.</i>	
Парадоксы века просвещения, или Может ли Моцарт быть обманщиком? .....	110
<i>Тюриков А. Д.</i>	
Русский просветитель И. Г. Шварц (1751–1784) .....	126

## Часть II

### Русское розенкрейцерство как эзотерическое христианство

<i>Кондаков Ю. Е.</i>	
Карьера Н. И. Новикова в ордене золотого и розового креста	141
<i>Морамарко Микеле (Италия)</i>	
Розенкрейцерское возрождение в современном итальянском масонстве (Перевод с англ. Ю. Халтурина).....	151
<u><i>Приходько И. С.</i></u>	
Блок и Данте: миф о посвятельном пути Поэта .....	165
<i>Рычков А. Л.</i>	
Идеи Николая Новикова в житнетворчестве Александра Блока и его литературного окружения .....	176
<i>Силард Лена (Италия)</i>	
Андрей Белый — розенкрейцер (К проблеме символизма и розенкрейцерства в России) ....	204

<i>Фаджонато Раффаэлла</i> (Италия)	
Трансформация идеи возрождения «внутреннего человека» в первых редакциях романа Л. Н. Толстого «Война и мир»	226
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Гнозис и гностицизм в мировоззрении русских розенкрейцеров конца XVIII — начала XIX века . . . .	242

### Часть III

#### Философская и эзотерическая мысль круга Новикова: искания русского масонства и современность

<i>Аптекман Марина</i> (США)	
София-Мудрость и Божественный свет: масонская интерпретация Творения в русской литературе XVIII века (Перевод с англ. Ю. Халтурина) . . . . .	263
<i>Богдан Хенрик</i> (Швеция)	
Масонство и западный эзотеризм (Перевод с англ. Ю. Халтурина и А. Мома) . . . . .	278
<i>Карначев С. П.</i>	
Вольные каменщики против декабристов . . . . .	313
<i>Коллис Роберт</i> (Великобритания)	
Устав Мелиссино, масонство высоких степеней и возникновение иллюминизма в России (Перевод с англ. Ю. Халтурина и А. Мома) . . . . .	322
<i>Кузьмишин Е. Л.</i>	
Масонский Исправленный Шотландский Устав в России . . .	342
<i>Махлина С. Т., Карвелис М. А.</i>	
Масонские символы в русской культуре XVIII века . . . . .	362
<i>Сагалакова Г. А.</i>	
Мировоззрение русских масонов последней четверти XVIII века . . . . .	376

<i>Серков А. И.</i> Дружеское ученое общество, масонский проект, «чтоб профаны и подозревать не могли» .....	391
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Небеса внутри: смысл масонского посвящения (на материале архивов московских розенкрейцеров конца XVIII — начала XIX века).....	403
<i>Шаргородский С. М.</i> «Крата Репоа» в египтософской традиции и русском масонстве XVIII века .....	410
Сведения об авторах .....	428

## ОТ РЕДАКЦИИ. О КОНФЕРЕНЦИЯХ «РОССИЯ И ГНОЗИС»

За 20 лет своего существования — конференция «Россия и гнозис», несомненно, стала неотъемлемым элементом российского культурного и научного дискурса. Ставшие ныне регулярными, эти конференции были инициированы состоявшейся в 1993 году во ВГБИЛ Международной выставкой «500 лет гностицизма в Европе», где академик Вячеслав Всеволодович Иванов выступил с докладом «Россия и гнозис». Доклад В. В. Иванова дал имя последующим конференциям, которые с тех пор ежегодно проводятся в ВГБИЛ. За годы своего существования конференции с очевидностью показали наличие элементов гнозиса в разных пластах и на разных этапах русской культуры, объединив исследователей многих профилей в своем междисциплинарном дискурсе. Поэтому с 2011 года конференции «Россия и гнозис» было решено проводить в ВГБИЛ им. М. Рудомино тематически и сделать их международными.

Первая Международная конференция «Россия и гнозис-2011» «Раннехристианский гностический текст в российской культуре», представленная в первом томе настоящего сборника, была посвящена истокам понятия: проблеме раннехристианского гностического текста в российской культуре, что обусловило обращение большинства исследователей к теме гностической Софии и ее роли в становлении культурного феномена Серебряного века. Конференция была подразделена на три специализированные секции: 1) Гнозис в раннем христианстве; 2) Гнозис в Серебряном веке и 3) Гнозис в современности. Прошедшая по сложившейся традиции в Овальном зале ВГБИЛ 21 января 2011 г., конференция подтвердила серьезный интерес к данной теме в России, особенно — к гнозисной «траектории» в истории отечественной культуры Серебряного века. Примечателен список тем у более чем двадцати участников конференции (приводимый ниже), свидетельствующий о междисциплинарности проблемы, ее связи с раннехристианскими исканиями и глубокой укорененности в истории русской

культуры. Докладчики из Америки и Англии в этот раз не смогли приехать на конференцию лично, и их доклады были рассмотрены участниками как стендовые. Конференция вызвала оживленную полемику в прессе.

Представленная во втором томе настоящего сборника вторая Международная конференция «Россия и гнозис-2012» (15–17 октября 2012 г.), — «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга», — была приурочена к 90-летию Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино и посвящена обсуждению и возвращению в культурный оборот идей духовного просветительства Николая Новикова и его круга. Как символ преемственности духовно-просветительской деятельности Николая Новикова, в последний день конференции в атриуме Библиотеки иностранной литературы был установлен и торжественно открыт бюст Николаю Ивановичу Новикову, а также проведена презентация сборника «Утренний свет Н. И. Новикова», изданного «Центром книги Рудомино». В рамках конференции работали две тематические секции: «Русское розенкрейцство как эзотерическое христианство» и «Философская и эзотерическая мысль круга Новикова: их масонские искания и современность», а также был проведен круглый стол «Мировоззрение русских масонов: гнозис или просвещение?», экскурсия «Москва масонская», концерт музыки композиторов-мистиков времен Н. Новикова, презентация скульптурного проекта памятника Н. Новикову работы И. Коржева-Чувелева и др. мероприятия.

*Екатерина Генеева*

## **ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО НА ОТКРЫТИИ КОНФЕРЕНЦИИ «РОССИЯ И ГНОЗИС — 2012»**

Я очень рада приветствовать всех сидящих в этом зале. Здесь много хорошо мне знакомых лиц, и я не могу не начать с того, чтобы не выразить личной и профессиональной радости при виде тех, с кем мы начинали довольно много лет тому назад наши философско-религиозные конференции. Я имею в виду прежде всего доктора Ритмана. Надеюсь, он это слышит, а если нет, то я повторю — мне особенно приятно видеть в этом зале тех, с кем довольно давно мы начинали наши философско-религиозные штудии. Йоост, я очень рада видеть Вас в этом зале, рада видеть всю Вашу замечательную семью. Надеюсь, Вы не пожалеете, что приехали на это действо, которое является в значительной степени плодом Ваших усилий. Но, впрочем, Вы не могли не приехать, ведь конференция посвящена Вашему другу Николаю Новикову.

Библиотека иностранной литературы отмечает свое 90-летие, которое падает на 25 октября. 90 — это, разумеется, не 100, но для такой библиотеки, как наша, чрезвычайно существенная цифра. Сегодня этой конференцией «Россия и гнозис: судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга» мы начинаем серию различных «круглых столов», конференций, обсуждений, чтений, которые будут происходить в течение этих двух недель.

Знаменательно, что открытие нашей конференции, посвященной Николаю Новикову, предшествует торжественному акту, который состоится 25-го октября в три часа дня. Конечно, можно предположить, что планы провести конференцию и издать замечательную книгу «Утренний Свет» с рядом статей и исследований случайно совпали с открытием памятника-бюста великому просветителю. Но я убеждена, что абсолютно случайных совпадений в нашей жизни не бывает, а в этом случае о совпадениях не может быть и речи. Вполне закономерно, что именно этой конференцией, имен-

но этими публикациями, именно этим открытием бюста-памятника Николаю Новикову будут отмечены наши, как мне представляется, существенные торжества. С моей точки зрения, с которой, я надеюсь, согласятся многие в этом зале, Николай Новиков принадлежит к той редкой разновидности людей, которых в силу того, каковы они есть, современники часто не «слышат», не воспринимают и не способны должным образом оценить. Конечно, в России, как известно, чтобы получить признание, надо жить очень долго. Можно привести и не менее известные слова поэта — «лицом к лицу лица не увидать»<sup>1</sup>. Действительно, всё большое должно видаться на расстоянии, но в случае с Новиковым это не штамп, это — факт.

Да, в свое время его услышал весьма ограниченный круг людей, и, конечно, его идеи оказались созвучны миру через достаточно долгий период. Во всяком случае, мы с вами находимся уже в XXI веке, и любопытно отметить, что очень многие философские, этические постулаты, различные суждения и программы, будь то Римского клуба или ЮНЕСКО, провозгласившей новый гуманизм, и вправду восходят к тем давним идеям Новикова. У человека с таким инновационным, говоря современным языком, подходом к жизни, подходом дерзким, пробуждающим мысль, судьба чаще всего оказывается печальной. Такой и была судьба Николая Новикова, если смотреть на эту судьбу с чисто человеческой точки зрения. Но если рассматривать ее с высоты полета мысли, чему и будет посвящена наша конференция, то судьба эта совершенно замечательная. Потому что его идеи мы слышим в XXI веке, более того, мы к ним возвращаемся, мы стремимся освоить их, чтобы повторить вслед за московским архиепископом Платоном сказанное им в 1786 году: «Молю всещедрого Бога, чтобы во всем мире были христиане таковые, как Новиков».

Я желаю всем участникам этой конференции, всем со-делателям, всем благотворителям и всем, кто сумел сделать так, что мы сегодня, 15-го октября, здесь собрались, яркой дискуссии и очень плодотворных обсуждений, даже если местами они будут носить острый и эмоциональный характер. Впрочем, по-другому не может и быть, если речь идет о такой фигуре, как Николай Новиков.

Спасибо и желаю всем успеха.

---

<sup>1</sup> С. Есенин. «Письмо к женщине». 1924 г. — *Прим. ред.*

## ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

ESTER RITMAN: Как директор амстердамской Библиотеки Герметической философии Й. Ритмана, я хотела бы обратиться к вам со словами благодарности за эту очень важную инициативу — конференцию о гнозисе в России. И в этой связи нельзя не вспомнить о давней связи между Библиотекой Ритмана и Библиотекой М. Рудомино. Я была под впечатлением и воистину очарована, когда мы в 1993 году впервые приехали сюда на выставку «500 лет Гнозиса», и у нас была возможность презентовать каждую книгу из нашей коллекции, воспроизводящую традицию Гнозиса: в том числе презентовать и книги на русском языке, изданные или написанные в России. И это было действительно первопроходческой работой. Всё это впечатляет, что спустя 19 лет мы можем реально говорить о международном исследовательском сообществе, заинтересованном не только в гностических исследованиях, а также в масонских. И мне бы хотелось воспользоваться возможностью проинформировать вас об одном проекте (как вы знаете, я также являюсь членом Международного попечительского совета Библиотеки иностранной литературы и нахожусь в тесном контакте с Александром Петровым и, конечно, с г-жой Гениевой), и пригласить на наш веб-сайт, [ritmanlibrary.com](http://ritmanlibrary.com), где есть проект «Hermetically Open». Мы хотим организовать онлайн-исследовательское сообщество для всех заинтересованных исследователей и призвать их вносить свою лепту в форме новаторских исследовательских статей по основным направлениям, собранным в нашей библиотеке, каковыми являются герметизм, мистицизм, АКМІ, розенкрейцерство, гнозис, эзотеризм, а также по широкому кругу таких тем, как суфизм, теософия, антропософия, каббала (у нас собрана фундаментальная коллекция книг по христианской и еврейской каббале). Поэтому, пожалуйста,

предлагайте свои работы и проекты нашей библиотеке, поскольку нам бы хотелось пребывать на долгосрочной платформе «обратной связи» относительно первопроходческих инициатив, идущих из России в остальную Европу. Так что, спасибо вам большое и оставайтесь на связи, пожалуйста.

JOOST RITMAN: Я не хочу добавлять много слов, но для меня огонь, дух России — это вечный огонь. Этот огонь пришел ко мне в 1990 году в личности господина Вячеслава Иванова, в то время — директора ВГБИЛ, и невозможно не воздать уважение всему этому импульсу и той инспирации, которая исходит из России. Пожалуй, для вас не является новостью, что мы уже провели здесь большое множество выставок, и что у нас вышло два издания о них — в 1993 и 2008 г. Но что я хочу сказать вам? Давайте и дальше работать вместе. Я думаю, что мир сейчас пребывает в духе абсолютного изменения. Поэтому то, что нам надо, — это не только иметь связь Запада с Востоком, но также наладить связь и Севера с Югом. Мы вступаем в глобальные перемены, и это было для меня причиной, это было моим импульсом, это было моей мечтой, это было моим желанием — собрать все наследие мировой духовности в моей библиотеке. Сегодня у нас есть 27 тысяч книг, охватывающих мировой запас духовности. Поэтому пожалуйста, рассматривайте наш визит дружбы с вами, наш приезд в Россию, в Москву, как дань уважения к возрождению духовных традиций вашей страны.

А. Г. ПЕТРОВ: Прежде всего я хочу поблагодарить всех наших уважаемых докладчиков: всех, кто откликнулся на наш призыв и приехал с такими интересными и содержательными докладами, которые вызывали порой бурную дискуссию. Поэтому, я полагаю, в действительности будет очень интересно вернуться к этим докладам, когда они будут опубликованы и наверняка дополнены конструктивными итогами наших дискуссий. Мы знаем, что после устной речи письменная становится всегда длиннее. Но это и хорошо: значит, сборник наш будет полным, полновесным, очень содержательным. И мне хотелось бы еще поблагодарить нашего партнера, Вольное философское общество, без которого, я думаю, конференция такого масштаба и такого содержания вряд ли могла бы состояться. Но она состоялась, и это меня очень радует, поскольку

мы с Вольным философским обществом только недавно стали сотрудничать, оно всего только 3 месяца как существует, и можно сказать, что первый блин вышел не комом, конференция, безусловно, удалась, и я по отзывам и наших гостей, и участников слышал об этом. Поэтому я думаю, что у нас впереди очень продуктивное сотрудничество Библиотеки иностранной литературы и Вольного философского общества. И — это то, что Георгий Борисович сказал — завтра мы начнем уже вплотную обсуждать наши следующие планы, но лучше мы об этом скажем потом.

И еще скажу — уже лично от себя, поскольку я не только администратор-управленец, но и действующий розенкрейцер, поэтому мне было чрезвычайно интересно многие вещи тут услышать, и многое было по сердцу, поэтому я еще раз благодарю докладчиков и надеюсь, что наш гностический импульс, который здесь был дан, подействует не только в словесном, но и в духовно-энергетическом смысле. То, что здесь было в течение двух дней и завтра еще будет происходить, я думаю, в отражающих эфирах обязательно найдет свое отражение и подействует на российскую духовную жизнь в целом.

А. В. НЕФЕДОВ: Важно отметить, что данная конференция, которая продолжает многолетние традиции Библиотеки иностранной литературы по проведению конференций «Россия и Гнозис», знаковая и по-своему — этапная. Конечно, такие конференции будут продолжаться и в дальнейшем, но нынешняя конференция сегодня и завтра не заканчивается, она заставляет нас многое переосмыслить, о многом подумать и дать новые оценки изучаемым фактам. Именно в рамках данной конференции мы обозначаем возникшие за последние годы новые парадигмы в подходе к изучению наследия Николая Ивановича Новикова и круга лиц, с которыми ему приходилось общаться, развивать книгоиздание и философские гностические традиции. Эти направления деятельности крупного гуманиста XVIII столетия я. насколько мог, отразил в своей книге «Мастер слова и дела. Странности судьбы книгоиздателя Николая Новикова».

Как исследователь, занимающийся, прежде всего, вопросами, связанными с журналистской и издательской деятельностью Николая Ивановича Новикова, хотел бы отметить, что на нынешней конференции возник совершенно новый подход к комплексному

рассмотрению темы. Например, доктор Виктор Белявский обозначил совершенно новый мотив в изучении следственного дела Николая Ивановича Новикова 1792 года, мы с ним уже об этом в кулуарах говорили. И совершенно неожиданно в связи с этим раскрывается роль автора книги «Новиков и московские мартиности» М. Н. Лонгинова. Это еще один импульс для совершенно новых изысканий — исследовать некий боковой тренд, который возникает в сфере малоизвестных причин преследования московских розенкрейцеров на закате екатерининского правления Россией. Сегодня в рамках прозвучавших докладов уже четко прослеживается и некий новый вклад в эпистемологию, в историю философии, который предложил доктор Игорь Евлампиев. Признаться и лично я сейчас пересмотрел свои собственные гностические парадигмы, которые мне казались спорными, а теперь они для меня приобретают новое значение. Таким образом, конференция заставляет многое переосмыслить и вернуться еще раз, в том числе, и к теме Николая Новикова и его окружения. Уверен, со временем, переосмыслив всё сегодня сказанное и услышанное и помножив на возникающие новые подходы, мы еще к данной теме вернемся.

Знаковость конференции и в фактах, в осуществление которых еще несколько месяцев назад просто не верилось. Открытие в Москве бюста Н. И. Новикова работы Заслуженного художника России Ивана Коржева-Чуевлева, издание великолепного фундаментального сборника научных статей «Утренний свет» Николая Новикова. Наконец, участие исследователей из многих стран мира — от России и Украины до Израиля и Америки. Отрадно, что в этом зале собрались не просто специалисты, а действительно неравнодушные люди, для которых дальнейшее духовное развитие нашего Отечества имеет большое значение. Не меньшее значение для всех нас имеет и поиск Истины — весьма непростой процесс, которым активно занимались и наши предшественники в предыдущие столетия. Но только мы с вами можем воочию видеть теперь, как в России формируется открытое общество и страна успешно идет по пути демократических реформ, как претворяются в жизнь идеалы Свободы, основу которым закладывали такие «ревнители русского просвещения» как Николай Иванович Новиков.

Спасибо.

Георгий Дергачев

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ Н. НОВИКОВА И ЕГО КРУГА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ (ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО)

**Е. Ю. ГЕНИЕВА:** Поскольку я представляю себя здесь в двух лицах, мне поручено вести нашу первую сессию, что я делаю с большим удовольствием, и поэтому я предоставляю слово Георгию Борисовичу Дергачеву, председателю Научно-просветительского центра «Вольное философское общество». Те, кто ознакомились с программой, уже, конечно, увидели, что в числе создателей нашей конференции и вообще нашего сегодняшнего новиковского действия Георгий Борисович принимает самое активное участие, за что ему огромное спасибо. Прошу Вас!

**Г. Б. ДЕРГАЧЕВ:** Спасибо за добрые слова! Действительно, *Вольное философское общество* очень молодо, особенно по сравнению с Библиотекой иностранной литературы, которой исполняется 90 лет, а нам же исполнилось всего лишь 3 месяца. Поэтому мы очень благодарны Екатерине Юрьевне Гениевой за доверие нам оказанное, поскольку я считаю, что проведение конференции совместно с таким авторитетным учреждением культуры и науки, как Библиотека иностранной литературы, — это для нас очень большая честь и ответственность.

Что я хотел бы сказать относительно нашей конференции? Мне кажется, что наша конференция проходит в контексте очень сложной философской, социальной и политической жизни. Нам трудно, а порой и невозможно обособиться от всего внешнего мира, от всех событий, которые происходят вокруг нас. Поэтому мне представляется, что наша конференция носит как бы двоякий характер: с одной стороны, эта конференция научная, она объединяет профессионалов, ученых, но, с другой стороны, мне бы хотелось, чтобы мы иной раз выходили за пределы чисто научного

сообщества, чтобы мы думали о том, как наши идеи могли бы обогатить философию и культуру в целом. Поэтому я считаю, что такая форма, как диалог, диалог с нашими предшественниками, диалог с теми фигурами, о которых мы заявили, — Новиковым и его окружением, — такой диалог для нас очень и очень необходим. Именно в процессе диалога рождается и живет истина, проявляется свет, который может разогнать повседневную мглу и осветить историческую перспективу.

Тема моего доклада «Мировоззрение Новикова и его круга» достаточно общая. И я не рискну глубоко в нее погружаться, поскольку здесь, в этом зале, есть профессионалы высокого уровня, которые действительно эту тему глубоко и подробно развили в своих фундаментальных трудах. Поэтому я коснусь только тех вопросов, которые меня особенно волнуют в этой теме.

Как известно, сегодня Россия, как и весь мир, вступила в эпоху кризиса. Мы наблюдаем кризис финансовый, в ряде регионов — экономический, кризис социально-политический, кризис культуры. Может быть, культурная деградация — это самая чувствительная и болезненная сторона всего процесса общественного развития, ибо культура, религия, духовное состояние общества в целом во многом определяют состояние всех других сфер человеческой жизни. Есть ощущение какого-то тупика, а иной раз и конца человеческой истории. Все чаще возникают в настроениях людей эсхатологические мотивы, предчувствия «конца света». На наш взгляд, эти явления связаны с тем, что исчерпались возможности той культурной парадигмы, которая начала формироваться в эпоху Возрождения и окончательно утвердилась во времена Просвещения. Теоцентризм Средневековья сменился антропоцентризмом Нового времени. В эпоху гуманизма (*гуманитас*, человеческое начало) человек стал в центре мироздания, возгордился и начав постепенно утрачивать связь с Создателем, с его живительными энергиями, истинным знанием. Бог оказался на периферии человеческой жизни, религиозные формы деятельности становились все более формальными, из них выхолащивалось живое содержание, их покинул Дух.

Современная культура олицетворяет собой конец истории данной культурной парадигмы, в рамках которой не может более родиться ничего великого и значительного. Сегодня возникает ощу-

щение, что исчерпаны все культурные формы и идеи. Неизменным осталось только то, что было создано нашими великими предками. Но и это достояние не может быть глубоко воспринято и осознано нашими современниками. В эпоху постмодерна началась игра, в которой исторические культурные явления дробятся на фрагменты, кусочки, из которых складывается мозаика якобы «новых» причудливых форм искусства и культуры в целом. Но вечно играть бессмысленно и невозможно. Нужно жить реальной жизнью, необходимо идти дальше, а дальше — тупик. Круг замкнулся, змея укусила себя за хвост, и мы не можем найти выход, не ощущаем перспектив, не видим свет в конце туннеля.

Чтобы продвигаться вперед, нужны новые горизонты и новая перспектива. Но будущее от нас сокрыто. Его невозможно логически сконструировать, опираясь на те законы жизни, которые правила вчера и определяют мир сегодня. Необходим прорыв. Но как его совершить? Может быть, хоть в какой-то мере, ответы есть в истории? Не просто в истории фактов, а в истории идей и реальных духовных свершений? Вот почему история выходит за рамки чисто профессионального подхода и изучения (конференция ученых для самих ученых). В истории должны быть идеи и ответы, в том числе ответы на вопросы современной жизни. Может быть, в европейской истории, истории России есть вехи, есть времена или безвременья, когда происходит разлом внешних, поверхностных форм, событий и судеб и когда прорываются и запечатлеваются в ней глубинные, подспудные, вневременные течения и энергии.

Именно таким этапом для России был XVIII век, как век ломки старых форм жизни и культуры и строительства новых. Россия не смогла, да и не хотела полностью копировать формы западной культуры, которые несло в Россию «просвещение». Она не могла в полной мере принять тот рационализм, материализм, а порою и атеизм, утверждавшиеся в западном мире.

XVIII век в российской истории еще недостаточно изучен и недооценен. Это время, зарождения многочисленных идей, возможностей, которые впоследствии начинают так или иначе пробиваться и прорастать в нашей истории.

Это время весьма противоречиво. Именно тогда среди некоторых представителей русской интеллигенции зарождается тенденция слепо следовать европейскому пути развития, которая впо-

следствии закрепится как «западничество». В то же время в России возникают свои особые формы философской мысли, свои ценности и идеалы, начинают действовать свои мыслители и творцы искусства и культуры.

Философия, общественно-политическая мысль, духовная культура России XVIII века заключают в себе зародыши тех течений русской философской и социально-политической мысли, которые составили ее будущую историю и не потеряли своего значения сегодня. И те вопросы, которые волновали мыслящих людей того времени, особенно Н. Новикова и его окружения, всегда оживали в русской истории в ее переломные времена. Вот почему обращение к истории — это не просто дань уважения к памяти наших великих предшественников. Оно должно стать диалогом с ними, в ходе которого только и могут рождаться новые знания, новые идеи и открываться новые перспективы.

Мировоззрение русского общества XVIII века представляет собой довольно пеструю картину. С одной стороны, оно формировалось на основе сохранявшихся традиций, прежде всего традиций православия, которые питали бессознательные внутренние основополагающие фундаментальные основания культуры. С другой стороны, довольно мощным фактором влияния на сознание российского общества являлось Западное Просвещение, хотя, как отмечалось, это воздействие захватывало лишь поверхностные слои общественного сознания и социально-культурной жизни. В связи с неразвитостью мысли и бессистемностью образования порой происходило одностороннее понимание и усвоение европейского Просвещения, в котором делался акцент на рационализм, вольнодумство и атеизм, причем все дальше расходились рациональная мысль, нравственность и вера. Как отмечал В. О. Ключевский, «один из главных врагов этого просвещения — галломания, не само французское просвещение, а его отражение в массе русских просвещенных умов, то употребление, какое здесь из него делали».

Вместе с тем в русском просвещении выделялись и такие фигуры, которые, борясь с невежеством, старались поставить заслон, противостояли разрушительным атеистическим и рационалистическим влияниям западной культуры. Они составили цвет рождающейся русской интеллигенции и заложили основы истинно духовной культуры и образования. К ним, прежде всего, относится

Н. Новиков и его окружение. Всякий мыслящий человек, — цитируя Н. Новикова, писал В. Ключевский\*, — чувствует сострадание, взирая на простодушных людей, которые беззащитно увлекаются надменными и остроумными мудрованиями, разрушающими основы человеческого общежития, или гнушаются всем отечественным, обольщаясь наружным блеском иноземного. Истинное просвещение должно быть основано на совместном развитии разума и нравственного чувства, на согласовании европейского образования с национальной самобытностью.

Подтверждением этого высказывания является жизнь и деятельность сподвижников Н. Новикова, яркую характеристику которым дал В. О. Ключевский: «Рядом с Новиковым мне бы хотелось поставить прежде других И. В. Лопухина. Чтение его записок доставляет глубокое внутреннее удовлетворение: как будто что-то проясняется в нашем XVIII веке, когда всматриваешься в этого человека, который самым появлением своим обличает присутствие значительных нравственных сил, таившихся в русском образованном обществе того времени...

Шварц будил высшее московское общество, где был желанным гостем, без умолку толкуя в знатных и образованных домах о необходимости составить общество для распространения истинного просвещения в России, будил и университетскую молодежь своими одушевленными мистическими лекциями о гармонии наук в изучении таинств природы, о связи духа и материи, о союзе между Богом и человеком, о стремлении к свету и добру, к познанию божества и внутреннего человека...

Я недоумеваю, каким образом под мундиром канцелярского чиновника, и именно русской канцелярии прошлого века, мог уцелеть человек первых веков христианства. Гамалее подобает житие, а не биография или характеристика. Блаженный в лучшем смысле этого слова, которого современники справедливо прозвали “божьим человеком”!»

Все это говорит о том, что в обществе всегда есть определенное количество ищущих людей, которые стремятся к истинному знанию и духовному усовершенствованию. Их не может удовлетворить атеизм и невежество, и в то же время они не приемлют чисто внешние формы религиозной жизни. Эта потребность в истинной самореализации порождает духовный поиск, который при-

водит людей в инициатические организации, примером которых является масонство. И именно масонство объединило этих людей, во многом явилось основанием формирования их мировоззрения и мирочувствования.

Мы не будем в настоящей работе рассматривать различные, порой прямо противоположные точки зрения относительно роли масонства в российской истории. Об этом много написано. Приведем лишь мнение такого авторитетного российского мыслителя, как Н. А. Бердяев, который утверждал: «Масонство было у нас в XVIII веке единственным духовно-общественным движением, значение его было огромно... Лучшие русские люди были масонами... Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России, только оно и не было навязано сверху властью». Именно в масонской атмосфере происходило духовное пробуждение мыслящих людей.

Вместе с тем необходимо учитывать, что масонство само по себе весьма неоднородно. Например, английское масонство многими воспринималось как клуб для богатых людей из светского общества, как возможность обзавестись нужными связями и поддержкой. Но духовно ищущих людей такое масонство не могло удовлетворить. Многие русские братья начинают поиски «истинного» масонства, для чего и создается ими специальная экспериментальная исследовательская ложа «Гармония» многие члены которой и составили так называемый круг Н. Новикова: Шварц, Гамалея, Трубецкой, Херасков, Лопухин, Кутузов и др.

Инициатическая традиция априори предполагает веру в Бога, Создателя. При этом инициатический путь не совпадает полностью с религиозным. Как отмечал Рене Генон, в каждой великой духовной традиции есть по крайней мере две возможности духовной самореализации. Это путь религиозный и путь посвятительский, инициатический. В российском православии мы как раз можем выделить инициатическую традицию — исихазм — духовное значение которой невозможно переоценить.

В западном католицизме также существовали эти две линии: собственно религиозная и инициатическая. Последняя реализовывалась, по мнению Р. Генона, в рамках ордена тамплиеров. Но с уничтожением ордена она была прервана.

Исихазм в России всегда являлся уделом очень узкого круга старцев. Но в период, когда начала складываться русская интеллигенция, у ее передовой части появляется потребность в свободном духовном поиске, которая не могла в полной мере реализоваться в церковной жизни. Тогда и начала проявляться попытка духовной самореализации в рамках такого нового для России явления, как масонство.

В то же время, как отмечал Н. Бердяев, «русские масоны искали истинного христианства. И трогательно видеть, как русские масоны все время хотели проверить, нет ли в масонстве чего-либо враждебного христианству и православию».

Вместе с тем важно обратить внимание на то, что традиционное масонство являлось глубоко духовной и патриотической организацией. Достаточно взять положения масонского Устава, утвержденного на Вильгельмсбадском Конвенте в 1787 году, который посетил Й. Г. Шварц. В самых первых его статьях утверждается, что первая клятва масона принадлежит Богу, вторая — Отечеству и государю.

Для Н. Новикова и его круга весьма органичными оказались идеи Я. Беме, Сен-Мартена, которые более соответствовали русской духовной традиции и традиционному мировоззрению. В том числе поэтому для нас особенно ценным является их уникальный и одновременно преемственный масонский опыт. Впоследствии, благодаря этим духовным исканиям и основанной на них просветительской деятельности Н. Новикова и его масонского розенкрейцерского круга, теургия в мартинизме встретила с теургией Вл. Соловьева и русских символистов, выразившись в идеях теургического значения искусства («Красота спасет мир», «Ordo ab chaos»), сотворчества с Богом, истинного внутреннего познания и познания мира как микро- и макрокосма, значения символа и символического языка в культуре, соотношения рационального и нравственного в познании мира (в частности, его познания через сердце), понимания мира как единого, где «нет профанных сфер жизни, может лишь существовать профанная точка зрения...» (Р. Генон).

---

*Примеч. редакции.* Цитируются фрагменты работы В. О. Ключевского (1894 г.) «Воспоминание о Н. И. Новикове и его времени» (см. Ключевский В. О. Соч. в 8-ми тт. Том VIII. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1959. С. 223–252).

## ГНОЗИС ГЛАЗАМИ ЗАПАДНОЙ НАУКИ: ESSWE И НЕ ТОЛЬКО (ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ)

После ознакомления с богатым материалом предыдущих конференций и замечательной коллекцией Библиотеки Ритмана в Амстердаме, мне хотелось бы прежде всего пояснить, что автор этой статьи не является ни специалистом по религиоведению, ни по философии или истории. Тем не менее я приняла это приглашение как славист и культуролог, член комитета правления ESSWE и Санкт-Петербургского АИЭМ, а также после издания книги об эзотеризме и оккультизме в России XX–XXI веков, как представитель партнерства Майнцкого университета им. Иоганна Гутенберга и Библиотеки им. Рудомино (ВГБИЛ). Для наших двух ассоциаций теперь открыт путь будущего сотрудничества, а соединение западной и восточной ветвей изучения эзотеризма наконец становится вполне осязаемой вещью. В этой связи мне бы хотелось представить краткий обзор проводимых на Западе, в основном речь пойдет о членах Европейского общества исследования западного эзотеризма (*European Society for The Study of Western Esotericism, ESSWE*), исследований (масонства), розенкрейцерства и гнозиса как в мире времен эпохи Возрождения, так и в современном мире (то есть со с 1990-х годов), как с учетом, так и без учета России (см. список литературы)<sup>1</sup>. Так как ESSWE тесно сотрудничает с рядом американских ученых, я попытаюсь показать различие между двумя западными линиями, европейской и американской, в подходе к изучению гнозиса. Затем я изложу несколько личных соображений касательно перспектив дальнейшего сотрудничества.

За последнее десятилетие теме эзотеризма стали уделять огромное внимание, и, несмотря на закоренелое неприятие, она офици-

---

<sup>1</sup> Я не буду касаться основных работ о гностицизме, например публикаций Ганса Йонаса (1903–1993), а также большого списка исследований в связи с библиотекой Наг-Хаммади.

ально вошла в научную среду<sup>1</sup>. Эзотеризм стал предметом научных изысканий в религиоведении (ведущими странами здесь являются Британия, Нидерланды, Россия), культурологии, истории, литературоведении, искусствоведении и других дисциплинах; иногда за него берутся и смежные дисциплины, такие как география, психология, индология, исламоведение. Кроме того, к странам, внесшим значительный вклад в его изучение, относятся Германия, Швейцария и Франция. В последнее время начали появляться региональные и национальные исследовательские ассоциации, в России примером может служить АИЭМ. В Западной Европе существует три университетские кафедры — в Амстердаме, Париже и английском Эксетере, специализирующиеся в этой области и предлагающие программы обучения в магистратуре. Помимо этого, существует ряд специализированных исследовательских центров, например Центр по изучению масонства и фратернализма («братства») (*Centre for the Study of Freemasonry and Fraternalism*) при Шеффилдском Университете, основанный в 2000 году. По мере того как границы дисциплин и стран утрачивают свое значение, а благодаря Интернету становится возможным обмен информацией по всему миру, встает вопрос о целесообразности создания соответствующей международной исследовательской ассоциации, которая могла бы служить базой, фильтром и референциальной рамкой для международной сети исследователей.

Итак, что же представляет собой ESSWE и как возникло это сообщество? К настоящему моменту на эту тему доступны две публикации: Воутера Ханеграаффа (*Wouter Hanegraaff*)<sup>2</sup> и Вадима Жданова<sup>3</sup>. Европейское общество по изучению западного эзотеризма (ESSWE) было основано в 2005 году с целью создания международной научной платформы для исследователей, представляющих

---

<sup>1</sup> Американская Академия религии (AAR) присвоила религиоведческим исследованиям эзотеризма и герметизма статус отдельной дисциплины в рамках своей организации.

<sup>2</sup> Hanegraaff W. *Western Esotericism: The Next Generation* // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Пятая международная научная конференция (СПб., 2011). СПб., 2012. С. 113–129.

<sup>3</sup> Жданов В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Вторая международная научная конференция (СПб., 2008). СПб.: Издательство РХГА, 2009. С. 5–27.

академический мейнстрим. Это была в первую очередь инициатива двух ученых, каждый из которых руководит университетской кафедрой по изучению эзотеризма (истории герметической философии и родственных течений), а именно Антуана Февра (*Antoine Faivre*) в Сорбонне и Воутера Ханegraаффа при Амстердамском университете (с 1999 года). Третьей кафедрой подобного рода является, как упомянуто выше, кафедра при Эксетерском университете (*Exeter Center for the Study of Esotericism* (EXESESО)), которой руководил недавно скончавшийся Николас Гудрик-Кларк (*Nicholas Goodrick-Clarke*) (1953–2012). Изучение эзотеризма в рамках академической науки началось в 1964 году, когда Антуан Февр был призван в качестве руководителя на кафедру «Истории христианской эзотерики» при Практической школе высших исследований в Париже (*École Pratique des Hautes Études*). На Февра оказали влияние французское возрождение оккультизма и переоткрытие традиций иллюминизма<sup>1</sup>. Однако гораздо более личную, связанную с непосредственным опытом роль в его важной научной работе сыграло сообщество исследователей на конференции ЭРАНОС (*ERANOS*). Так называлась ежегодная летняя конференция, проходившая с 1933 по 1988 год в швейцарской общине Аскона (на холме Монте Верита). На ней встречались знаменитые специалисты в области религии, мифологии и мистицизма, такие как Карл Густав Юнг (*C. G. Jung*), Гершом Шолем (*Gershom Scholem* (1897–1987)), Мирча Элиаде (*Mircea Eliade* (1907–1986)) и многие другие, для того чтобы снова обратить внимание секулярного, лишенного магического содержания западного мира на миф и символизм как жизненно важные составляющие человеческой культуры<sup>2</sup>. На протяжении двух десятилетий в исследованиях эзотеризма делался акцент на

---

<sup>1</sup> Учение рационалистического и просветительского толка, религиозно-философское течение XVII в., основанное на вере и внутреннем духовном озарении, данном Богом. — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> ERANOS (от древнегреческого «дружеское застолье» (Гомер, Платон)). Среди основателей — Ольга Фребе-Каптайн (*Olga Froebe-Karpeyn*), Рудольф Отто (*Rudolf Otto*). Проведение конференции было возобновлено с 1989 по 2006 год, а с июля 2012-го она проходит в форме исследовательского семинара, который каждый год организуется в новой стране ([www.eros.org](http://www.eros.org)). См.: Hahl H.-Th. *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik, Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten. Verlag Neue Wissenschaft, 2001.

нахождении «исторических источников с целью поиска вечного и универсального»; такой подход был назван Воутером Ханеграаффом «религионистским» (religionist approach). Суть его заключалась в том, что эти исследователи, изучая историю, одновременно рассматривали себя в качестве своеобразного гностического сообщества, пытавшегося трансцендировать удел человека (*conditio humana*)<sup>1</sup>. В этой связи у меня возникает основной вопрос для обсуждения: чем являются усилия гностического сообщества по трансцендированию удела человека — желанием оставить мир позади, оторваться от мира или изменить его?

В 1980-х годах, в первую очередь в ходе сотрудничества с американскими учеными (из университета Беркли, а также Американской ассоциации по изучению религии (AASR)) и контакта с «Новыми религиозными движениями», Февр и ряд других исследователей, которые были не согласны с догматическим подходом антимодернистских и нетерпимых к другим движений «перенниалистов»<sup>2</sup> в Европе, перешли от «религионистского» к более историческому и нейтральному подходу в изучении эзотерической традиции. Начиная с 1990-х годов возникли строго эмпирические, исторические подходы, а позже — конструктивистские в теоретическом и методологическом плане.

Поэтому после основания в 2005 году ESSWE можно утверждать, что все перечисленные выше подходы представлены и принимаются внутри данной ассоциации. ESSWE является ассоциированным партнером Международной ассоциации истории религий

---

<sup>1</sup> Антуан Февр определил как радикальное французское ответвление ЭРАНОСа Университет Святого Иоанна в Иерусалиме (Universite de St. Jean de Jerusalem), ставший для Эраноса чем-то вроде «Внутренней Церкви Святого Духа». По словам одного из его основателей, Анри Корбэна (Henry Curbin), «эзотеризм — это внутреннее пространство истинного спиритуализма, защищающее уникальную самобытность духа» (cit. Hanegraaff, 2011. P. 12). Все они являются посвященными членами ордена «Исправленного шотландского устава» (Rectified Scottish Rite), христианско-эзотерической масонской рыцарской системы, основанной в 1778–1782 гг. Жаном Батистом Виллермозом (Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824)).

<sup>2</sup> «Перенниализм» — от термина *philosophia perennis*, вечная философия, представление о непреходящей основе всякой философии и философских догм Августина Стехуса (Agostino Steuco (1497–1548)). У Лейбница означало «всеобщее распространение истины».

(IAHR), а также научным партнером Американской академии религии (AAR).

В настоящий момент среди исследователей эзотеризма в западных странах преобладают следующие два подхода («религионистский» подход христианского толка, игравший важную роль в предыдущие десятилетия, сегодня уже не имеет какого-либо влияния):

1. Строгий историко-эмпирический подход Воутера Ханеграафа, который пытается противостоять отжившим базовым парадигмам, лежащим в основе более ранних исследований культуралистской ориентации, и создать всеобъемлющую картину религиозных традиций.

2. Конструктивистский подход, рассматривающий взаимосвязь между исторически достоверными и придуманными священными традициями (несмотря на их притязания быть древними), т. е. проецирование своих истоков в далекое прошлое. Представителями этого направления являются, например, *Kocku von Stuckrad*<sup>1</sup>, *Michael Stausberg* и *Olav Hammer*<sup>2</sup>.

Оба подхода настаивают на необходимости четкого разграничения личного опыта и научного интереса и претендуют на преодоление все еще доминирующих «религионистских» методов предшествующих десятилетий. Мы видим, что в этом — существенное отличие от подхода американских ученых, и связано оно, по всей видимости, с принадлежностью к разным поколениям.

На данный момент ESSWE насчитывает 180 членов и охватывает сеть из 420 ученых со всего мира. Главной, до сих пор самой важной публикацией основателей ассоциации является Словарь гнозиса и западного эзотеризма (*Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2005)<sup>3</sup>.

С 2001 года общество руководит изданием журнала ARIES, выходящего два раза в год, а также тематически связанной с ним серии книг. В последние годы начала формироваться сеть региональных структур общества (в Израиле, Скандинавии, а недавно

---

<sup>1</sup> См.: Гностицизм (Gnosticism). Von Stuckrad K. (Ed.). The Brill Dictionary of Religion. Leiden, Boston: Brill, 2006. С. 790–798.

<sup>2</sup> См.: Hammer O., Lewis J. R. Изобретение священных традиций — вечный мотив в истории религии? / The Invention of sacred traditions appears to be a perennial motif in religious history. Introduction. P. 2. // The Invention of Sacred Tradition / Lewis J. R., Hammer O., Cambridge University Press, 2007.

<sup>3</sup> Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Leiden; Boston: Brill, 2005.

в Центральной и Восточной Европе и в России (АИЭМ)). Наиболее заметных и эффективных результатов в процессе сближения разных поколений, течений, стран и подходов общество достигает, проводя каждые два года международные конференции. К настоящему моменту таких конференций было четыре: в Тюбингене (Германия), Страсбурге, Сегеде (Венгрия) и Гетеборге (в 2013 году). Хотя конференции проводятся совместно с местными университетскими структурами, полная ответственность за программу всегда лежит в руках состава правления ESSWE.

А теперь следует краткий обзор наиболее значимых исследований западных ученых, проводимых в области розенкрейцераства, масонства и гнозиса. Работ, связанных с Россией, пока было немного. Два крупных ученых из области славистики, Рафаэлла Фаджионато (*Raffaella Faggionato*) и Роберт Коллис (*Robert Collis*), участвовали в конференции, и, поскольку их статьи включены в этот сборник, я не буду подробно останавливаться на их работе, хотя и включила некоторые из их публикаций в представленную вам библиографию. В первую очередь был издан замечательный каталог «500 лет гнозиса в Европе» под редакцией Карлоса Джилли (*Carlos Gilly*), который провел значительную исследовательскую работу для Библиотеки герметической философии в Амстердаме.

После пионерных монографий по герметизму и эзотеризму Артура Эдварда Уэйта (*Arthur Edward Waite (1857–1942)*) и Френсис Иейтс (*Frances Yates*) из лондонского Института Варбурга, открывших данную тему для академических исследований, Англия стала лидировать в области изучения эзотерики<sup>1</sup>. В ней есть два научных центра, занимающихся исследованиями в этой сфере: во-первых, это Эксетерский университет с одной из трех европейских

---

<sup>1</sup> Ханegraафф и другие исследователи считают тезис Френсис Иейтс о великой, полуавтономной «герметической традиции» устаревшей парадигмой, все еще доминирующей во многих научных работах. См.: Джордано Бруно и герметическая традиция (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964)). Герметизм не был по преимуществу магической традицией. См. также: Walker D. P. Спиритуальная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы (*Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958)) и Древняя теология (*The Ancient Theology* (1972)). Гораздо более широкое возрождение магии было в эпоху Ренессанса. Зороастр и другие были не менее важны, чем Гермес, об этом см.: Ханegraафф В. Платонический ориентализм (*Platonic Orientalism*).

кафедр по изучению эзотерики. Ею руководил, как уже было сказано, скончавшийся в 2012 году Николас Гудрик-Кларк (*Nicholas Goodrick-Clarke*), который стал известным после публикации своих исследований политического оккультизма, в первую очередь в его связи с фашизмом и национал-социализмом. Во-вторых, это упомянутый выше Центр по изучению масонства и фратернализма при Шеффилдском университете (*Centre for Research in to Freemasonry and Fraternalism*), издающий журнал исследований масонства и фратернализма (*Journal for Research into Freemasonry and Fraternalism*), под редакцией Андреаса Эннерфорса (*Andreas Oennerfors*) и Роберта Питера (*Robert Peter*)<sup>1</sup>, в котором было опубликовано и несколько статей, посвященных России. Центр также опубликовал исследовательскую работу по английскому масонству в 2010 году<sup>2</sup>.

Начиная с 1980-х годов одним из ведущих экспертов по розенкрейцерству в Англии стал Жоселин Гудвин (*Joscelyn Godwin*). Он посвятил специальные исследования Михаэлю Майеру и Роберту Фладду (*Robert Fludd*) и Харгрейв Дженнингс (*Hargrave Jennings*). Годвин завершил и отредактировал первый с XVII века перевод на английский язык работы Иоганна Валентина Андреэ (*Johann Valentin Andreae*) «Химическая свадьба Христиана Розенкрейца», а также опубликовал несколько похожих работ об учениях различных орденов розенкрейцеров об Атлантиде и Лемурии, например свою самую последнюю монографию «Атлантида и циклы времени»<sup>3</sup>.

Следующие важные представители исследований в этой области — Кристофер Макинтош<sup>4</sup>, который опубликовал монографию об истории, мифологии и ритуалах орденов розенкрейцеров в 1997 году, его исследование проведено в рамках исследовательского фонда *The Rose Circle* (Круг розы), и американский исследователь исто-

---

<sup>1</sup> Эннерфорс — историк и издатель «Журнала исследований масонства и фратернализма»; Роберт Питер — англист, американист и математик из Сегеда, Венгрия.

<sup>2</sup> Исследование британского масонства с 1717 по 2017 год (*Researching British Freemasonry 1717–2017*) / Oennerfors A., Petera P. Sheffield, 2010.

<sup>3</sup> Атлантида и циклы времени: пророчества, традиции и оккультные откровения (*Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions and Occult Revelations*), 2010.

<sup>4</sup> *The Rosicrucians: the history, mythology, and rituals of an esoteric order*. York Beach: S. Weiser, 1997. (Электронный ресурс.) URL: <http://www.rosecircle.org/cms/node/34> (доступ 19.12.2014).

рии религий Томас Виллард из Аризонского университета. Он же опубликовал в 2013 году новую историографическую монографию об отношениях между Востоком и Западом во времена Христиана Розенкрейца<sup>1</sup>. Он ставит историю путешествия Христиана и прием розенкрейцеров в контекст более ранних контактов между восточной и западной культурой, начиная со времен Аполлония Тианского и Мориенуса.

Все вы знакомы с недюжинным каталогом «500 лет гнозиса в Европе» (*500 Years of Gnosis in Europe*, 1993) изданным с участием Карлоса Гилли (*Carlos Gilly*). Помимо этого, он проделал большую исследовательскую работу для амстердамской Библиотеки герметической философии и также опубликовал сборник статей на немецком языке «Розенкрейц как европейский феномен в XVII веке». «*Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*», 2002). В нем представлены работы одиннадцати специалистов по розенкрейцерству со всего мира. Евгений Кузмин, русскоязычный историк из Израиля, также публиковал работы о Квиринусе Кульмане и исследование о Иоганне Валентине Андрее.

Растет число молодых ученых, занимающихся исследованиями в области гностицизма и связанных с ним течений в современном мире.

Писатель, композитор и режиссер, выпускник Оксфордского университета Тобиас Чертон (*Tobias Churton*), который в настоящее время работает в Эксетере, опубликовал две монографии о гностической философии розенкрейцеров со времен античности до наших дней<sup>2</sup>. Другой молодой британский исследователь розенкрейцерства, а также неоязычества, Хереворд Тилтон (*Hereward Tilton*)<sup>3</sup>, организует сайт эзотерических исследований<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Willard Th. *The Strange Journey of Christian Rosencreutz* // *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World* / Albrecht Classen. *Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture*, 14. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.

<sup>2</sup> Churton T. *Gnostic Philosophy. From Ancient Persia to Modern Times*. Rochester. Vt: Inner Traditions, 2005; *Invisibles: The True History of the Rosicrucians*. Lewis Masonic, 2009. Churton также опубликовал монографию, посвященную Елене Блаватской. [www.tobiaschurton.com/biography.htm](http://www.tobiaschurton.com/biography.htm) (доступ от 19.12.2014).

<sup>3</sup> Tilton H. *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Michael Maier (1569–1622)*, Berlin; NY: Walter de Gruyter, 2003.

<sup>4</sup> (Электронный ресурс.) URL: <http://heterodoxology.com> (доступ 19.12.2014).

Гаральд Лампрехт (*Harald Lamprecht*) — молодой немецкий теолог, опубликовал справочник, посвященный новому розенкрейцерству в XIX–XX веков<sup>1</sup>. Известны также недавние работы Берит Руге (*Berit Ruge*) в области философии и эпистемологии, посвященные в первую очередь садам и наследию прусского короля-розенкрейцера Фридриха Вильгельма II<sup>2</sup>.

Интересное с гендерной точки зрения исследование опубликовала в 2008 году Анне фон Марион-Вейер (*Anne von Marion-Wejer*) из Амстердама в своей магистерской работе, посвященной смешанному масонству в Нидерландах и «деятельности и ритуалам женщин в смешанных и женских масонских орденах». Она изучила влияние Анни Безант на различные традиции французского и голландского масонства. И это с учетом того, что розенкрейцерство — исключительно мужская традиция, да и большинство исследователей в этой области — тоже мужчины.

В Германии, в университете Галле (Заале) в 2004–2012 был проведен беспрецедентный по своему объему и уровню международный исследовательский проект на тему «Просвещение и эзотеризм» под руководством немецкого историка Моники Нойгебауэр-Вёлк (*Monika Neugebauer-Wölk*)<sup>3</sup>. По итогам нескольких научных конференций в 2010 году были выпущены два основных сборника (2008, 2013)<sup>4</sup>. Исследователи истории эзотеризма и Возрождения из Германии (Гейдельберг, Галле и др.) и Нидерландов сделали электронный проект «сеть изучения масонства» (*Netzwerk Freimaurerforschung*), при участии Яна Снёка (*Jan Snoek*)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Lamprecht H. *Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch*. Göttingen: Vandenhoeck, 2004 (Dissertation Halle).

<sup>2</sup> Ruge B. *Von der Finsternis zum Licht: inszenierte Erkenntnisreisen in Gärten des Gold- und Rosenkreuzers Friedrich Wilhelm II*. Worms: Werner, 2013.

<sup>3</sup> См.: Междисциплинарный центр Европейского Возрождения: Группа «Возрождение в отношении с эзотеризмом». Итоги. (Электронный ресурс.) URL: <http://www.izea.uni-halle.de/cms/fileadmin/documents/forschergruppe/ergebnisse.pdf> (доступ 19.12.2014).

<sup>4</sup> *Aufklärung und Esoterik. Rezeption — Integration — Konfrontation*. Под ред. Neugebauer-Wölk M., Rudolf A. Тюбинген, 2008 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 37); *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Под ред. Neugebauer-Wölk M., Geffarth R., Meumann M. Berlin. Boston, 2013 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50).

<sup>5</sup> (Электронный ресурс.) URL: <http://www.freimaurerforschung.de> (доступ 19.12.2014).

Перейдем к исследованию русского масонства и розенкрейцерства на Западе. Рафаэла Фаджионато стала первым западным ученым, написавшим монографию о Николае Новикове; Роберт Коллинс много работ посвятил масонству, а в последнее время его темой стали взаимосвязи между западными и российскими учеными в Петровскую эпоху, в XVIII веке.

Натали Байер (*Natalie Bayer*), американская исследовательница из Техаса, которая в настоящее время работает в университете Де-Мойн (Айова), представила, возможно, одну из самых интересных работ в этом направлении. Ее специализация — масонство в России XVIII века, которой она посвятила достаточно большое количество обширных публикаций. В своем исследовании «Становление исследования масонства в России» (*“Inventing Masonic Science of Man in Russia”*), увидевшем свет в 2010 году, она сравнивает русских розенкрейцеров и массонов, включая Н. Новикова, с западными мыслителями эпохи Просвещения<sup>1</sup>: *«Русские мыслители пытались примирить традиционные русские ценности с запутанным потоком идей, приходящих с Запада». Они «избрали масонство для преодоления глубокого религиозного и интеллектуального кризиса и для того, чтобы бросить вызов бинарному противопоставлению старого и нового» (169). «Вместо политической свободы они придавали особое значение моральной свободе и самореализации ограниченного с политической точки зрения индивидуума» (170).*

Николай Новиков, который, по мнению Н. Байер, находился на *«перепутье между вольтерьянством и религией»* (*«at the crossroads between Voltaireanism and religion»*), обратился в масонство, так как оно в большей степени отвечало его духовным потребностям, чем то свободомыслие, которое могло дать ему вольтерьянство. По мнению Байер, Новиков ставит под сомнение примат разума, отождествляя Французское Просвещение с моральным нигилизмом и порочностью человека. В своем журнале (176) он выступает против «холодного» материализма и «поверхностного» эмпирицизма «просвещенного» человека.

---

<sup>1</sup> Bayer N. What do you seek from us? Wisdom? Virtue? Enlightenment? Inventing a Masonic Science of Man in Russia // *The Super-Enlightenment: daring to know too much* / Dan Edelstein, Oxford: Voltaire Foundation, P. 169–189.

Байер пишет об Иване Лопухине и о его первой критике западной философии («Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями и опровержении их вредных правил». М., 1780), связывая русских мыслителей с Йоханом Георгом Шварцем (*Johann Georg Schwartz*), Якобом Беме (*Jakob Böhme*) и Лафатером (*Johann Kaspar Lavater*). Она приходит к выводу, что русские масоны пытались привнести в свое мировоззрение и в свои теории мистицизм, элементы духовного (*spiritual*) и сверхъестественного (*supernatural*), объединяя таким образом наследие эпохи Просвещения и Русской православной церкви.

Исследованиями в области розенкрейцерства и теософии в Прибалтийских странах и Северной Европе занимается Сузанна Акерман (*Susanna Åkerman*) из Швеции. После своей диссертации о распространении розенкрейцерства в Северной Европе (1998) она выпустила две статьи, посвященные «Гиперборейской теософии» Йоханнеса Буреуса (*Johannes Bureus*) и Хелисэуса Рослина (*Helisaeus Roeslin*) в сборнике Карлоса Гилли «Розенкрейцеры как европейский феномен» (2002), уже упомянутом ранее. Ее более позднее исследование (2007) посвящено трем фазам «Становления розенкрейцеровских традиций в XVII веке»<sup>1</sup>.

О мифологических особенностях и местах археологических раскопок в Северной России на одной из прошлых конференций рассказывал Евгений Лазарев. Некоторое отношение к славянскому миру имеет и исследование Саши Хайтова (*Sasha Chaitow*) из Греции, посвященное розенкрейцерству в Греции и его связям с двором царя Николая, российско-французским отношениям, а также

---

<sup>1</sup> Åkerman S. *Rose Cross Over the Baltic: The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*. Brill, Leiden, 1998; Åkerman S. *Helisaeus Roeslin, the New Star and the Last Judgment* / Gilly C. *Rosenkreutz als europäisches Phänomen*, In de Pelikaan, Amsterdam, 2002. P. 333–359.

Åkerman S. *Alruna rediviva — Johannes Bureus' Hyperborean theosophy* // Carlos Gilly. *Rosenkreutz als europäisches Phänomen*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002. P. 308–332.

Åkerman S. *Three Phases of Inventing Rosicrucian Tradition in the Seventeenth Century* // *The Invention of Sacred Tradition* / Lewis J. R., Hammer O., Cambridge: Cambridge University Press, 2007/ P. 158–176.

Иоанну Каподистрия, многолетнему российскому дипломату и советнику царя Александра I<sup>1</sup>.

Помимо этого, исследования эзотеризма в рамках университетских структур, имеющие то или иное отношение к России, ведутся и за пределами ESSWE, среди славистов, философов (о Соловьеве, эзотерике Серебряного века), индологов (о теософии). Назову лишь некоторые из них, опубликованные в последнее время.

Хенрике Шталь-Швейцер (*Henriette Stahl-Schwaetzer*) из Университета города Трир, Германия, опубликовала монографию о розенкрейцестве в творчестве Андрея Белого и продолжает издавать архивные материалы на эту тему. Маркус Вольф (*Markus Wolf*) из Мюнхена рассмотрел в своей монографии 1998 года масонство в жизни и творчестве Пушкина<sup>2</sup>. Одна из самых исчерпывающих работ последнего времени, посвященных антропософии и Рудольфу Штейнеру, вышла из-под пера Ренаты фон Майдель (*Renata von Maydell*)<sup>3</sup>.

Гнозис, эзотеризм и оккультизм в России более позднего времени рассматривались в двух следующих сборниках: «Оккультизм в российской и советской культуре» (“The Occult in Russian and Soviet Culture”) за 1997 год под редакцией Бернис Розенталь (*Bernice Rosenthal*) и «Российский Нью-Эйдж. Оккультные и эзотерические аспекты» (“The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions”), изданном в 2012 году под редакцией Б. Менцель (*Birgit Menzel*), М. Хагемайстера (*Michael Hagemeister*) и Б. Розенталя. Этот последний сборник состоит из глав, написанных междисциплинарной группой из восемнадцати ученых со всего мира и объединенных в три хронологических раздела. Работы сборника освещают широкий спектр тем, таких как шаманизм, оккультизм в политике, каббала и тайные общества в советский и постсоветский период вплоть до сегодняшнего дня. Не стану подробно останавливаться

---

<sup>1</sup> См. также: (Электронный ресурс.) URL: <http://phoenixrising.org.gr/> (доступ 19.12.2014).

Кроме того, в настоящий момент ведется перевод на английский язык русских эзотерических текстов Жаном Бартом Шоккингем (*Jan-Bart Schokking*), в основном периода конца XIX — начала XX века.

<sup>2</sup> Wolf M. *Freimaurertum bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins Literatur und Werk*. München: Kubon, 1998.

<sup>3</sup> Von Maydell R. *Vor dem Thore: ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland*. Bochum: Projekt-Verlag, 2005.

на книге, так как она будет позже представлена на конференции отдельно.

Как я уже упомянула, когда речь заходит об изучении гнозиса в западном эзотеризме, можно различать, так сказать, «два Запада», во многом отличающихся друг от друга как в плане своих традиций, так и в плане эпистемологического подхода: европейский Запад и американский Запад. В свой краткий обзор мне бы хотелось включить и американский подход, так как отличия обоих подходов весьма существенны и достойны того, чтобы их обсудить. Итак, между ESSWE и американскими учеными существуют тесные связи — состав правления ESSWE провел с американскими экспертами по гнозису и эзотеризму четыре совместные конференции (с 2004 по 2008 г.). Речь идет о Джефффри Крайпле (*Jeffrey Kripal*), профессоре религиоведения в Техасском университете Уильяма Райса, и Майкле Мерфи (*Michael Murphy*), основателе калифорнийского Института Эсален (*The Esalen Institute*) в калифорнийском Биг-Сюре, который является частным центром Движения за развитие человеческого потенциала (*Human Potential Movement*). Институт Эсален занимается экспериментами в области холистического образа жизни и одновременно проводит научные исследования в этой области с целью достижения общественных преобразований. Одним из результатов этого сотрудничества стала публикация под совместной редакцией Воутера Ханеграафа и Джеффа Крайпла книги: «Тайная связь: Эрос и сексуальность в западной эзотерической традиции» (“Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in Western Esoteric Tradition” (Fordham UP, 2008)). Следует добавить, что после своих визитов в Москву в 1980-е годы Майкл Мерфи издал серию из 12 книг с текстами русского мистицизма в переводе на английский язык. Среди них и новый английский перевод трактата Владимира Соловьева «Смысл любви» (*Lindisfarne Press*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Два текста Сергея Булгакова, «Русская Идея» Николая Бердяева и четыре обновленных перевода книг Владимира Соловьева публиковались с 1985 по 1996 год. Насколько мне известно, двое из основателей конференций «Россия и гнозис» Вячеслав Иванов и Екатерина Гениева были знакомы с американским подходом к гнозису, так как они встречались с Майклом Мерфи. Екатерина Юрьевна также посещала Институт Эсален в Калифорнии.

На американский подход к изучению гнозиса и мистицизма большое влияние оказали в межвоенный период ученые-религиоведы из Германии и Европы, такие как Пауль Тиллих (*Paul Tillich*), Ханс Йонас (*Hans Jonas*), Карл Густав Юнг и в особенности Мирча Элиаде, основавший в Чикаго одну из самых влиятельных в стране религиозно-философских школ, научный руководитель Крайпала. Вторым важным фактором, повлиявшим на американский подход, были традиции американского трансцендентализма. И наконец, в последнее время большую роль в новом истолковании традиции сыграли недавно опубликованные материалы Библиотеки Наг-Хаммади, что, конечно, верно и в отношении Европы.

В книге «Россия и гнозис» Вячеслав Иванов указывает на то, как далеко в прошлое уходят общие корни гностицизма и насколько переплетены восточные и западные традиции мудрости, будь то в России, на Ближнем Востоке, в Египте, Греции, Индии или Турции<sup>1</sup>. Он подчеркивает тот факт, что для них не существовало национальных границ, возникших большей частью в XIX веке. Кроме того, он обращает внимание на крайне важную роль женского начала, мифа о Софии в восточной, в частности русской эзотерической традиции (о которой позже расскажет один из авторов сборника Марина Аптекман).

Однако все эти традиции покоятся в первую очередь на принципе дуализма, подразумевающим фундаментальный разрыв не только между «духом» и «материей», но и между «духом» и «телом». Как утверждает Кристофер Макинтош в своей книге «Правда о Розенкрейце» (*The Rosy Cross Unveiled*) в гностических текстах нет единодушия в оценке отношения к материи: *«Розенкрейцеры то рассматривают как одну из оккультных групп XX века <...> то говорят о нем как о какой-то особой доктрине наподобие марксизма или католицизма. Чтобы дать более четкое определение, нужно сделать шаг назад и взглянуть на движение с более широкой перспективы»*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Иванов В. Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Россия и гнозис: Материалы конференции. М., 1996. С. 6.

<sup>2</sup> MacIntosh Ch. *The Rosy Cross Unveiled. The History, Mythology and Rituals of an Occult Order*, Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press. 1980. P. 17.

В России платонический миф о Софии основан на разделении «высокого» (дух) и «низкого» (тело), хотя это не привело к сколько-нибудь существенным конфликтам со все еще существующей патриархальной культурой мизогинии в православии (religious orthodoxy). Насколько я могу судить по прочитанным мною материалам, новейшим исследованиям в области гностицизма в России, с одной стороны, присуща некоторая мистическая окраска, с другой — они имеют интеллектуальный, иногда эстетический уклон. Гностицизм, равно как и розенкрейцерство, в большинстве случаев рассматривают как своего рода часть христианской традиции. При этом среди исследователей преобладают мужчины. Вам решать, что это — результат возврата к православию после семидесяти лет атеизма или вневременная особенность России (а возможно, и Западной Европы).

Американский подход к изучению гнозиса (в современном мире) отличается от европейского как минимум по трем основным параметрам. В своих размышлениях на эту тему я в основном опиралась на труды Джеффри Крайпла, Чикагскую религиоведческую школу, а также дискуссии с коллегами, как американскими, так и европейскими. (Существует интересная полемика по этому поводу в форме открытых писем между Воутером Ханеграафом и Джеффри Крайплом.) Я вижу как минимум четыре основных отличия:

1. Американский подход скорее отдает предпочтение тем движениям и традициям, которым свойственна жизнеутверждающая позиция и положительное отношение к телесному. Кроме того, он гораздо более открыт по отношению к движениям с азиатскими корнями/элементами. Отвергается дуализм. Это можно объяснить более сильным влиянием восточных, т. е. индийских и азиатских, религий, таких как индуизм, дзен, тибетский буддизм, в той опосредованной (mediated) форме, в какой они стали проникать на Запад начиная с XIX века, но в особенности на западное побережье США в послевоенный период. Отказ от дуализма включает в себя тантрические концепты, преодоление пуританства и принятие телесности, эроса и сексуальности. Это, в свою очередь, ведет к иным взглядам относительно женского начала и иному отношению к женщинам. Кроме того, нон-дуалистский подход к гнозису — это еще и результат холистического движения в по-

слевоенной культуре мультиэтнического американского общества, движения, проявившего себя в особенности (но не только) в контркультуре. Огромное количество представителей искусства и интеллектуальных кругов делали попытки соединить религию и антропологию, этнографию и новые науки (THE new sciences)<sup>1</sup>, включая современную технологию.

2. Граница между личным опытом и научным интересом гораздо более расплывчата. Это, по-видимому, результат влияния «рефлексивного поворота» в постмодернизме и антропологии. Более того, определенную роль здесь мог сыграть и американский индивидуализм, пусть и не всегда в качестве реальности, а лишь как идеал.

Академической средой признается гораздо более широкий спектр форм духовности, чем традиционные религии (это видно по широкому разбросу религиозных исследований в университетах, охватывающих и изучение так называемых новых религиозных движений, а также по тому, что не ведутся столь горячие споры и «лингвистические войны» относительно понятий типа «окультурный», «эзотерический», «духовный», «нью-эйдж» и т. д.

3. Большой акцент делается на современных течениях и популярной культуре, в особенности из области «паранормальных» феноменов. Отсутствие четкого разграничения между личным опытом и научным интересом. По мере того как новые науки и религии сближаются в области человеческого сознания с традициями древней мудрости Востока, личный опыт становится существенной отправной точкой для науки, и для религии, так как открывает новые перспективы и интересные параллели между Востоком и Западом, Античностью и достижениями современной

---

<sup>1</sup> Под новыми науками подразумеваются новые более сложные формы сознания, превосходящие плоский позитивистский рационализм XIX века (квантовая физика и т. д.). см.: Давид Кайзер (David Kaiser): Как хиппи спасли физику (How the Hippies Saved Physics. Science, Counterculture, and the Quantum Revival. New York; London: Norton&Comp., 2011; Irreducible Mind. Toward a Psychology of the 21st Century / Kelly E. F., Williams Kelly E., Crabtree A., Gauld A., Grosso M., Greyson B., Toronto: Rowman&Littlefield, 2010; Palmer P., Zajonc A. The Heart of Higher Education. A Call for Renewal: Wiley&Sons, 2010.

науки (мистические прозрения, шаманские практики, нелокальная вселенная).

В секулярном мире послевоенной Европы, как стало ясно на примере ESSWE, но еще более очевидно в академической среде за пределами ESSWE, напротив, преобладает нежелание принимать что-либо выходящее за рамки строгого рационального и познавательного анализа и какие-либо формы духовности за пределами традиционных религий. Помимо этого, делается все возможное, чтобы исключить какой бы то ни было мистицизм, в частности какой-либо личный мистический опыт или личное отношение к предмету (как субъективные факторы) из академических исследований. С моей точки зрения, это отчасти следствие опыта фашизма (и других тоталитарных режимов, включая сталинизм). Духовность уступила место культурной эстетике, в особенности в Германии — вспомните Франкфуртскую школу и ее вклад в конференции, организованные Josiah Macy. В этой связи приходит на ум возвеличивание Теодора В. Адорно (*Theodor W. Adorno*) музыки и идея революции посредством искусства Йозефа Бойса (*Joseph Beuys*). Тогда казалось, что духовность и безумие фашизма находились в кровном родстве. С другой стороны, я вижу в этом и результат стремления создать новую область академической науки (an academic field), интегрировать в нее широкий спектр духовных традиций, долгое время оставшихся под запретом, и тем самым получить признание со стороны научного сообщества.

4. И последнее: гностицизм вошел и в научную методологию, т. е. сказался на эпистемологических предпосылках ряда практикующих ученых. В целом область изучения религии разделяют между собой те, кто верит, и те, кто сводит предмет изучения к «объективным» фактам, хотя большинство практикующих ученых находится примерно посередине, т. е. исходит из той или иной формы гностической эпистемологии, которая принимает религиозный опыт, отвергая его буквальные притязания на истинность.

В возрождении гнозиса в рамках современного и постмодернистского религиоведения Джефф Крайпл с сожалением констатирует раскол между знанием и опытом; по его мнению, оно (религиоведение) разрывается между двумя крайностями: с од-

ной стороны — «любящийся через край культурный энтузиазм», с другой — «бездушное деконструирование», объясняющее религию в нерелигиозных терминах с естественнонаучных позиций абсолютно секулярного общества. Он по-новому определяет гнозис в современном мире как *«трехгранное понятие, подразумевающее привилегированный статус знания о вере, одобрительное отношение к измененным состояниям сознания, душевное функционирование (psychic functioning) как ценный и допустимый познавательный модус и кроме того, неподдельный интерес к самим вероисповедальным традициям»*. *«Гнозис в современном мире — это форма интуитивного, визионерского, мистического знания, превосходство личного опыта с целью достичь формы спасения и освобождения от мира, который рассматривается как ущербный или упадочный»*<sup>1</sup>.

В заключение хотелось бы высказать несколько предложений относительно будущих форм сотрудничества между нашими ассоциациями и исследователями эзотеризма Запада, а точнее, как минимум трех разных «Западов», к какому бы поколению они, исследователи, ни относились:

1) В первую очередь должны быть переводы, позволяющие быть в курсе исследований с обеих/со всех сторон. Межкультурная, двуязычная группа ученых должна встретиться и решить, что следовало бы перевести.

2) Личные встречи; группа посредников могла бы способствовать реализации общих исследовательских проектов.

3) Регулярный обмен информацией о библиографических ресурсах и ресурсах в Интернете.

---

<sup>1</sup> Kripal J. The Serpent's Gift. Chicago; London: University of Chicago Press, 2007. P. 13. Крайпл проводит различие между тремя познавательными категориями: «вера» как «способ познания себя и мира посредством религиозных доктрин, опирающихся на божественное откровение и непререкаемые символы веры/кредо»; «разум» как «форма знания, берущая свое начало от греческой философии, опирающаяся на логическое, аналитическое и линейное мышление, а также эмпирические данные и претендующая на объективную истину»; и, наконец, «гнозис» как «форма интуитивного, провидческого и мистического знания с опорой прежде всего на личный опыт во имя достижения некоего спасения и освобождения от оков мира, который видится развращенным и порочным» (The Serpents' Gift. P. 4–6).

4) Обмен книгами, монографиями и личными публикациями членов ESSWE и ассоциированных членов из России.

5) Региональная сеть российских ученых как внутри страны, так и за ее пределами как форум в рамках ESSWE.

В международном научном сообществе в настоящее время ощущается некая общая тенденция на сокращение разрыва между европейскими и американскими подходами и исследовательскими традициями. Я воочию смогла убедиться в этом, посетив во время последних заседаний состава правления ESSWE проходивших в Амстердамском университете, однодневные мастер-классы для магистрантов под названием «Magic Thesis Workshop». В прошлом году круглый стол с опытными специалистами, предлагавшими молодым ученым консультации в области Античности и раннего Нового времени практически пустовал, в то время как на секции, посвященной магии в современном мире, было яблоку негде упасть. Самая оживленная дискуссия завязалась вокруг вопроса, как относиться к личному опыту в научных исследованиях, как учесть его, не переставая заниматься серьезной наукой. То же самое я наблюдала и в Санкт-Петербурге, а также в многочисленных институтах холистических исследований в Калифорнии и Нью-Йорке, которые я посещала в последнее время. Поэтому считаю целесообразным создать специальный форум обмена опытом для молодых ученых. Они часто на более короткой ноге с техникой и неформальным общением, им легче путешествовать и приспособливаться к новой обстановке. Посему, мне кажется, необходимо и плодотворно как-то институционализировать такой обмен.

Работа всегда начинается с конкретных людей. Но именно так достигаются истинные изменения. Надеюсь, что мы добьемся поставленных целей!

#### *Список литературы*

1. Иванов В. Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Россия и гнозис: Материалы конференции. М., 1996. С. 6–12.
2. Жданов В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики / Отв. ред. С. В. Пахомов // Мистико-

- эзотерические движения в теории и практике. Вторая международная научная конференция (СПб., 2008). СПб., 2009. С. 5–27.
3. Åkerman S. Three phases of inventing Rosicrucian tradition in the seventeenth century // *The Invention of Sacred Tradition* / Lewis J. R., Hammer O. Cambridge: University Press, 2007. P. 158–176.
  4. Åkerman S. *Rose Cross Over the Baltic: The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*. Brill; Leiden, 1998.
  5. Åkerman S. Helisaeus Roeslin, the New Star and the Last Judgment. Gilly C. *Rosenkreutz als europäisches Phänomen*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2002. P. 333–359.
  6. Åkerman S. *Alruna rediviva — Johannes Bureus' Hyperborean theosophy* // Gilly C. *Rosenkreutz als europäisches Phänomen*. 2002. P. 308–332.
  7. Aptekman M. *Jacob's Ladder. Kabbalistic Allegory in Russian Literature*. Boston, 2011.
  8. *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne / Neugebauer-Wölk M.* Tübingen, 2012.
  9. Baehr St. L. *The Paradise Myth in Eigheenth Century Russia. Utopian Patterns, in Early Secular Russian Literature and Culture*. Stanford University Press, 1991.
  10. Bayer N. What do you seek from us? Wisdom? Virtue? Enlightenment? *Inventing a Masonic science of man in Russia, The Super-Enlightenment: daring to know too much*, ed. Dan Edelstein. Oxford: Voltaire Foundation, 2010. P. 169–189.
  11. Churton T. *Gnostic Philosophy. From Ancient Persia to Modern Times Inner Traditions*. Vermont, 2003.
  12. Churton T. *Invisibles: The True History of the Rosicrucians*, Hersham: Lew, 2009.
  13. Collis R. *The Petrine instauration: religion esotericism and science at the court of Peter the Great, 1689–1725*. Leiden et al.: Brill, 2012.
  14. De Courten M. *History, Sophia and the Russian Natio: A Reassessment of Vladimir Solov'evs Views on History and his Social Commitment*. Bern: Lang, 2004.

15. Faggionato R. A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia: The Masonic circle of N. I. Novikov, Dordrecht: Springer, 2005.
16. Godwin J. The Rosicrucian Event in Perspective // Journal of Rosicrucian Studies, 1. 1983. P. 18–22.
17. Godwin J. The Deepest of the Rosicrucians. Michael Maier (1569–1622) // The Rosicrucian Enlightenment Revisited. Hudson: Lindisfarne Books, 1999. P. 101–123.
18. Godwin J. Introduction to Michael Maier, in: La fuga de Atalanta (Barcelona. Ediciones Atalanta, 2008. P. 11–62; In Spanish.
19. Godwin J. Hargrave Jennings // Hermetic Journal, 1991. P. 49–77.
20. Godwin J. Johann Valentin Andreae. The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz / Godwin J. Grand Rapids: Phanes Press, 1991.
21. Godwin J. Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds. London: Thames&Hudson, 1979; Boulder. Shambhala; также Grand Rapids: Phanes Press. (Переводы фр., греч., исп. и яп.)
22. Godwin J. Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations. Rochester, VT.: Inner Traditions, 2010.
23. Hahl H.-Th. Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik, Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten: Verlag Neue Wissenschaft, 2001.
24. Hanegraaff W. Western Esotericism: The Next Generation // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Пятая международная научная конференция. СПб., 2011. СПб., 2012. С. 113–129.
25. Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
26. Irreducible Mind. Toward a Psychology of the 21st Century / Kelly E. F., Williams Kelly E., Crabtree A., Gauld A., Grosso M., Greyson B., Toronto: Rowman&Littlefield, 2010.
27. Kaiser D. How the Hippies Saved Physics. Science, Counterculture, and the Quantum Revival. New York; London: Norton&Comp., 2011.

28. Kochetkova T. The Search for authentic spirituality in modern Russian philosophy: the perdurance of Solov'ev's ideal. Lewiston; New York: Mellen, 2007.
29. Kripal J. The Serpent's Gift. Gnostic Reflections on the Study of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
30. Lamprecht H. Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch. Göttingen: Vandenhoeck, 2004 (Dissertation Halle).
31. Leighton L. G. / Лейтон Л. Дж. Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство. СПб.: Академический проект, 1995. / The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature: Decembrists and Freemasonry, Penn State University, 1994.)
32. Lewis J. R., Hammer O. The Invention of Sacred Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
33. MacIntosh Ch. The Rose Cross and the age of reason: eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its relationship to the Enlightenment. Leiden, New York: Brill, 1992.
34. MacIntosh Ch. The Rosy Cross Unveiled. The History, Mythology and Rituals of an Occult Order, Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press, 1980.
35. Maier Michael. Atalanta Fugiens: an Edition of the Fugues, Emblems and Epigrams. With an Introductory Essay by Hildemarie Streich / Godwin J. Tysoe: Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 1987.
36. Osterrieder M. Das Land der Heiligen Sophia: Das Auftauchen des Sophia-Motivs in der Kultur der Ostslaven // Wiener Slawistischer Almanach. 2002. № 50. H. 5–62.
37. Palmer P., Zajonc A. The Heart of Higher Education. A Call for Renewal, "Wiley&Sons", 2010.
38. Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert / Philosophica Hermetica (Gilly C., Brecht M., Otte W.-D., Schmidt-Biggemann W., Edighoffer R., Zinguer I., McLean A., Keserü B., Åkerman S., Wehr G., van den Brul L.). Amsterdam: In de Pelikaan, 2002.
39. Ruge B. Von der Finsternis zum Licht: inszenierte Erkenntnisreisen in Gärten des Gold- und Rosenkreuzers Friedrich Wilhelm II. Worms: Werner, 2013.

40. Smith, D. / Смит Д. Работа над диким камнем: Масонский орден и русское общество в XVIII веке. М., 2006 / Working the Rough Stone: Freemasonry and Society in 18th Century Russia. De Kalb, IL, 1999).
41. Stahl-Schwaetzer H. Renaissance des Rosenkreuzertums: Initiation in Andrej Belyjs Roman «Serebrjanjy golub'» und «Peterburg». Frankfurt/M.: Lang, 2002.
42. The New Age of Russia Occult and Esoteric Dimensions. (Ed.) Menzel B., Hagemeister M., Rosenthal B. Мюнхен: Kubon, 2012.
43. The Occult in Russian and Soviet Culture. Cornell University Press, 1994.
44. Tilton H. Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Michael Maier (1569–1622), Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.
45. Von Maydell R. Vor dem Thore: ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland. Bochum: Projekt-Verlag, 2005.
46. Waite A. E. The Brotherhood of the Rosy Cross: Being Records of the House of the Holy Spirit in its Inward and Outward History. London: William Rider&Sons Ltd., 1924.
47. Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella. London: Warburg Institute, 1958.
48. Walker D. P. The Ancient Theology, 1972.
49. Weisberger R. W. Speculative Freemasonry and the Enlightenment. A Study of the Craft in London Paris, Prague, and Vienna. Boulder/Co.: East European Monographs, 1993.
50. Willard Th. The Strange Journey of Christian Rosenkreutz. В кн.: East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Time / Албрехт Клаасн. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2013.
51. Wolf M. Freimaurertum bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins Literatur und Werk. München: Kubon, 1998.
52. Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic tradition. London: Routledge&Kegan, 1964.
53. Yates F. The Rosicrucian Enlightenment. London: Routledge&Kegan, 1972.

Часть I

ИДЕИ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА  
НИКОЛАЯ НОВИКОВА  
И ЕГО КРУГА



## **«МГНОВЕННЫЙ ЛЕД»: БЫТИЕ КАК ЭТИЧЕСКИЙ ДОЛГ В МИРОВОЗЗРЕНИИ АФАНАСИЯ ФЕТА**

Мировосприятие А. А. Фета обусловлено причудливым сочетанием контрастных факторов. Особенности его психического склада, изначально тяготевшего к отрицанию бытия, со временем встретили, как известно, поддержку в негативистской традиции индийской мистики, преломленной через пессимизм Шопенгауэра. Однако пиетистско-библейское воспитание, полученное Фетом в школьные годы, стимулировало противоположные — позитивно-домостроительные тенденции и культ неустанного труда как подражания Творцу. Между двумя этими онтологическими полями развертывалось духовное существование поэта, лежавшее за гранью его чисто эстетических ценностей.

Кажется, Фет был единственным в мире поэтом, назвавшим жизнь льдом, да еще «мгновенным», а смерть зато — «бездонным океаном». Среди классиков русской литературы, видимо, не найти автора, который смерти боялся бы меньше, чем он, и который тянулся бы к ней с большей охотой. Скорее всего, на его влечение к самоубийству сказались психические особенности, как не раз писалось, унаследованные им, вместе с его братьями и сестрами, от матери. Когда ему было 18 лет, он показал свои первые сочинения некоему Фритче, домашнему учителю у Шеншиных, — и тот, ужаснувшись, посоветовал юному автору «не читать этих стихов матери, которую воззвания к кинжалу как к единственному прибежищу не могли обрадовать»<sup>1</sup>. Но через несколько лет она, страдая от невыносимых болей, уже упрашивала сына убить ее: «Я никогда не забуду минуты, — вспоминает Фет, — когда, только что кончивший курс 23-летний юноша, я готов был, уступая мольбам болезненно умирающей матери, отказаться от всей карьеры и, зарядив пистолет, одним верным ударом покончить ее страдания. Можно представить, с каким радостным умилением я смотрел на ее дорогое и просвет-

---

<sup>1</sup> Фет А. Ранние годы моей жизни. М., 1893. С. 143.

ленное лицо, когда она лежала в гробу»<sup>1</sup>. А состарившись, Афанасий Афанасиевич тоже вознамерился было покончить с собой, чтобы избавиться от страданий. Давние «воззвания к кинжалу» обернулись реальностью: его заменил стальной стилет, который сумела вырвать у Фета секретарша; тогда он ринулся к буфету, «очевидно, за другим ножом» — и в это мгновение скончался<sup>2</sup>.

К одним только издержкам наследственности дело, конечно, не сводится. Есть не менее важная — религиозная сторона проблемы: ведь с точки зрения христианства, да и любого другого монотеистического учения самоубийство почитается страшным грехом. Понятно, что Фет не разделял этих верований. Двадцать лет назад, оспаривая мнение Е. Эткинда, доказывавшего безбожие поэта, Н. Струве аргументированно возражал, что «называть Фета атеистом можно только по недоразумению», — но тут же уточнил: «Нигде я не утверждал, что он был христианином, тем более православным»<sup>3</sup>. В чем же тогда состояли его религиозные воззрения и каков был их генезис?

В рамках данной публикации решение столь сложной задачи может быть только очень кратким и, следовательно, заведомо неполным. Придется сосредоточиться на решающих обстоятельствах, поневоле оставляя некоторые, порой довольно существенные нюансы на обочине сюжета.

Мощные влияния на молодого Фета шли сразу с двух взаимосвязанных направлений: со стороны немецкой романтической или околоромантической (Гете) литературы, окрашенной культом идеализированного Востока и Индии, и со стороны немецкого же пietetизма (во многом подпитывавшегося масонской традицией). Действительно, в ранней юности он целых три года — с 14 до 17 лет — провел в лифляндском городке Верро, в пансионе под руководством гернгутеров (они же «моравские» либо «богемские братья», духовные приемники таборитов)<sup>4</sup>. Как раз здесь, в Прибалтике, это пи-

---

<sup>1</sup> Фет А. Мои воспоминания. Т. 2. М., 1890. С. 193.

<sup>2</sup> См.: Российский архив. Т. 5. М., 1994. С. 242–243.

<sup>3</sup> Вестник РХД. № 141. 1983. С. 175.

<sup>4</sup> Подробно о школе в Верро, как и о гернгутерских традициях, см.: Klenin Emily. The Poetics of Afanasy Fet. Köln; Weimar; Wien, 2002. P. 77–80. См. также: Блок Г. Рождение поэта. Повесть о молодости Фета. По неопубликованным материалам. Л., 1924. С. 14–19.

етистское течение развивалось с особым размахом, поскольку ему долго сочувствовали русские власти. Император Александр I в беседе с видным мистиком Г. Юнгом-Штиллином заявил, что, по его мнению, христианскому «первообразу» больше всего отвечают именно гернгутеры<sup>1</sup>. Убежденным приверженцем гернгутерства был и К. А. Ливен<sup>2</sup> — попечитель Дерптского учебного округа с 1817 по 1828 год, а затем, до 1833 года, министр народного просвещения Российской империи. Да и тот же Юнг-Штилинг<sup>3</sup> вместе со знаменитой баронессой Ю. Крюденер были влиятельными покровителями братства. (Несколько архаичный в своих вкусах Н. И. Новиков, правда, Штилинга не жаловал, но его глубоко почитали ведущие представители «масонской второй волны» наподобие И. В. Лопухина.) Хотя при Николае положение изменилось к худшему, движение в целом сохранило свои позиции, особенно в педагогике.

Вспоминая об учебе в Верро, сам Фет замалчивает почти всю конфессиональную сторону дела. Но Эмили Кленин, досконально изучившая этот вопрос, в своей образцовой книге ссылается на ряд здешних реалий: постоянные проповеди директора училища — Крюмера, обильное цитирование Библии или такие специфические подробности гернгутерской методы, как немые карты, собственноручно составлявшиеся Крюмером, и обязательное празднование дня его рождения<sup>4</sup>.

В целом по своему мировоззренческому генезису Фет примыкал к другим прославленным «выученикам немецкого пиетизма» (определение Д. М. Чижевского) — Жуковскому, Погодину и их другу Гоголю. По наблюдению Чижевского, пиетистско-домостроительная ориентация Гоголя наиболее ярко высветилась в его эпистолярной публицистике и втором томе «Мертвых душ» — а мне, в свою очередь, уже приходилось отмечать, что в концептуальном плане эти тексты очень созвучны социально-идеологической позиции Фета, зачастую неотличимой от риторики гоголевского Костанжогло<sup>5</sup>. Да и в Верро Фет попал при некотором содействии

<sup>1</sup> Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 346.

<sup>2</sup> См.: Вигель Ф. Ф. Записки. Кн. 2. М., 2003. С. 138.

<sup>3</sup> См., например: Юнг-Штилинг Ю. Г. Победная повесть веры Христианской. СПб., 1815. С. 35, 40, 177 и др.

<sup>4</sup> Klenin E. Op. cit. P. 78.

<sup>5</sup> См. в моей статье «Фет и Гоголь»: 14-е Гоголевские чтения. М., 2014.

Жуковского; а что касается Погодина, то в Москве он у него жил и учился, пока, став студентом, не переехал на целых шесть лет к своему однокашнику Аполлону Григорьеву — страстному приверженцу масонства.

Впоследствии Фет надолго сдружился со Львом Толстым — еще одним писателем, испытавшим сквозное воздействие духовного христианства и масонства. Правда, у Фета, как и у Григорьева или Толстого, духовное становление пришлось уже на послеалександровский период, но верность традиции от этого у них не ослабела. С Толстым его роднит, среди прочего, упорная неприязнь к духовенству и церковным обрядам, постоянно проглядывающая в фетовских письмах и мемуарах. В сильнейшей степени такая вражда была показательна именно для балтийских гернгутеров, почти полностью отвергавших клерикальную иерархию и таинства.

В этом конфессиональном контексте мы и возвращаемся теперь к вопросу об отношении Фета к смерти, которой он не раз возносил хвалы. Вообще-то воспевать ее принято было у всех пиетистов, но гернгутеры намного превосходили прочих в этом рвении, как и в культе могил, засаженных цветами: свои кладбища они превращали в сады. И если членам гернгутерской общины полагалось радоваться смерти, то поэт действительно всегда ей радовался — например, в двух стихотворениях 1857 года: «Был чудный майский день в Москве...» и «Грезы» («Мне снился сон. Лежу я бездыханен...»). Завершая повествование о счастливой материнской кончине, он прибавляет: «Не странно ли, что *впоследствии я не встретил ни одной смерти близких мне людей без внутреннего примирения, чтобы не сказать — без радости*»<sup>1</sup>. Вероятно, его изначальный психологический настрой коррелировал тут с уроками Верро.

Тем не менее фетовские гимны смерти по существу решительно расходились с гернгутерской, да и с любой другой христианской или просто монотеистической традицией, ибо по большей части лишены были упований на загробное спасение. Кончина могла трактоваться Фетом и как вожденная вечная ночь: «Слепцы

---

<sup>1</sup> Фет А. Мои воспоминания. Т. 2. С. 193–194. (Курсив во всех цитатах мой. — М. В.)

напрасно ищут, где дорога, Доверяясь чувств слепым поводырям, Но если жизнь базар крикливый Бога, То только смерть его бессмертный храм», — и как воссоединение с первоосновами бытия, и как растворение души в родной нирване — но, за редчайшими исключениями, не как вхождение в царство небесное.

Говоря насчет общей зависимости юного Фета от немецкой культуры, уместно будет напомнить здесь и об ее известных натурфилософских исканиях, столь ощутимо отозвавшихся хотя бы в «Фаусте». Можно не сомневаться, что натурфилософские труды имелись и в школьной библиотеке Крюмера, и в домашнем пансионе Погодина, где он продолжил учебу после Лифляндии. В последующие, студенческие годы, то есть задолго до обращения к Шопенгауэру, знакомству с натурфилософией, помимо того, должен был способствовать Аполлон Григорьев, который, по весьма убедительному мнению Кленин, вообще стимулировал интерес Фета к немецкому идеализму. Во всяком случае, фетовское представление о светозарном всеединстве природы, о постоянном сочетании и динамической борьбе противоположностей и о любви как основе мироздания носит на себе хотя и расплывчатые, но все же вполне различимые следы натурфилософских тенденций (прослеживаемых, в свою очередь, к неоплатонизму и стоицизму).

Часто писалось и о его предполагаемой связи с индийской мистикой, преломленной преимущественно через Шопенгауэра (хотя тут имелись, как известно, и более ранние посредники: Индия вообще входила в сакрально-экзотический континуум немецкой романтической культуры). Недавно появилась даже целая книга Н. Вишневской, посвященная этой теме<sup>1</sup>. Следуя уже устоявшемуся подходу, автор резонно подчеркивает, что «Фета философия Шопенгауэра не изменила и не поколебала его мировоззрение, а лишь укрепила его взгляды»<sup>2</sup>. По ее убеждению, поэт в ряде случаев оказывается ближе к ценностям веданты, чем создатель труда «Мир как воля и представление». Исследовательница приводит немало типологических сходжений между произведениями Фета и новоиндийских стихотворцев-чхаявадистов — и среди этих параллелей,

---

<sup>1</sup> Вишневская Н. А. Фет — Индия — Шопенгауэр. Типологические связи романтизма. М., 2013.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

как правило, довольно поверхностных и безличных, встречаются иногда переключки, навеянные явным родством религиозного миросозерцания. Речь идет, в частности, о взаимобратимости бинарных оппозиций, принадлежащих сфере чувственно-эстетического восприятия, о текучих соотношениях субъекта и объекта созерцания, меняющихся ролями. Можно было бы в придачу указать также на зачаточную ноту реинкарнации или на столь же контурную тему скользящего «я», легко меняющего свою субстанциальную личность или вообще отрекающегося от нее. Но за гранью упомянутой темы остается то, что, на мой взгляд, заслуживает совершенно особого и пристального внимания в этом струении мистических или квазимистических мотивов. Я подразумеваю радикально контрастирующий с ними пафос незыблемой бытийности, субстанциальности, обретающей отчетливую и неповторимую явь в обмывающем ее потоке иллюзий.

Чтобы лучше разобраться в этом пласте фетовского мирозерцания, мы должны будем заново затронуть его пиетистскую составную. В достаточно условной и огрубленной трактовке «духовное христианство» разделяется, как известно, на два аспекта: внутренний, сопряженный с *unio mystica*, и, так сказать, внешний, социально-этический, или домостроительный. Скажем, у Гоголя просматриваются они оба, причем оба специфически трансформированы. Внешняя сторона, возобладавшая в его позднем («учительном») творчестве, по возможности согласована с господствующим вероисповеданием, но согласована лишь в эмоционально-риторическом, а не содержательном плане. Однако и малосовместимая, казалось бы, с этим общественным служением всегдашняя скрытность, «таинственность» Гоголя, отличавшая его изначально, на деле тоже была созвучна пиетизму — только пиетизму как «религии сердца», нисходящего в свои собственные глубины и ограждающего себя от мирских треволнений. Здесь интровертные тенденции пиетизма уже переключались с православно-аскетическим затворничеством, что значительно стимулировало сдвиг позднего Гоголя к отечественному исповеданию.

Нечто подобное прослеживается и у Фета — при всем его холодном равнодушии к христианству. Как ни странно, в самом ядре его личности можно распознать некий ответ того «духовного Христа», «внутреннего божества», которое так мечтали стяжать

в себе все приверженцы пиетизма. В соответствующем контексте я и предлагаю рассматривать часто цитируемую тираду из послания Полонского, его старого друга. По существу, в этом своем недоуменно-восторженном письме к дряхлому, уже умирающему Фету он воззвал именно к противопоставлению внешнего и внутреннего Адама: «Что ты за существо — не понимаю <...> откуда у тебя берутся такие елейно-чистые, такие возвышенно-идеальные, такие юношественно-благоговейные стихотворения <...>. Если ты мне этого не объяснишь, то я заподозрю, что *внутри тебя сидит другой, никому не ведомый, и нам, грешным, невидимый, человек, окруженный сиянием, с глазами из лазури и звезд, и окрыленный!* Ты состарился, а он молод! Ты все отрицаешь, а он верит!»<sup>1</sup> Словом, перед нами чисто пиетистская дихотомия, безотчетно развернутая Полонским. Однако евангельскую веру этот лучезарный «невидимый человек», засевший в Фете, навсегда заменил собственной религией эроса и красоты, свободной от конфессиональных привязок.

Поведенческие же ценности гернгутерства Фет сохранил для иной сферы. Из Верро он вынес идеалы упорной созидательной работы, которыми руководствовался всю свою жизнь и которые выказывали неизбывную зависимость от ветхозаветных добродетелей протестантизма, ведь гернгутеры усердно штудировали не только Новый, но и т. н. Ветхий Завет. Но Фет идет дальше: он как бы возвращается к собственно иудейскому первоисточнику этих ценностей.

В 1845 году Фет вступил в армию. В начале своей службы в штабе корпуса он, среди прочего, заведовал т. н. кантонистским столом. Его подопечные, пишет он в мемуарах, были набраны из «четырех губерний: Херсонской, Киевской, Подольской и Волынской» (что, несомненно, указывает на обилие среди них евреев). Ему приходилось обучать их грамоте, Ветхому и Новому Завету, молитвам, географии и пр.<sup>2</sup> Сделавшись полковым адъютантом, он, согласно служебным предписаниям, также окрестил 15-летнего еврея-кантониста, дав ему фамилию Афанасьев, производную, по-

<sup>1</sup> Литературное наследство. (Далее — ЛН.) Т. 103: А. А. Фет и его литературное окружение. Кн. 1. М., 2008. С. 843.

<sup>2</sup> Фет А. Ранние годы моей жизни. С. 351–352.

нятно, от имени самого крестного. «Впоследствии, — прибавляет Фет, — в должности полкового адъютанта мне привелось быть восприемником многих евреев. И таких Афанасьевых оказалось не менее десяти».

В этом казарменном благочестии было все же нечто казусное, если принять во внимание его изначальную нелюбовь к официальному исповеданию, богословской догматике и церковным таинствам. Но здесь он просто подчинялся приказу, и, как всегда, подчинялся добросовестно. (Вспоминается девиз Н. Кукольника: «Если царь прикажет — через два месяца акушеркой стану».)

Безусловно, именно у гернгутеров он набрался знаний, приготившихся ему теперь для окормления армейской паствы. Ведь среди кантонистов, помимо малолетних детей, встречались, как мы только что видели, подростки или юноши. Миссионерская работа с ними требовала определенной эрудиции и полемической сноровки. Но и без того в черте оседлости Фету приходилось постоянно встречаться с евреями. Видимо, поэт и сам приобрел тогда кое-какие представления об иудейской традиции, следы которой различимы в его дальнейшей жизни.

В статье 1862 года «Из деревни» он говорит о том, что «благодатные плоды вечно творческого духа [т. е. образование в России] все ниже и ниже собственной тяжести наклоняют к корню [т. е. к национальному воспитанию] плодоносные ветки»<sup>1</sup>. Метафора восходит к Менахему Реканати, каббалисту XIII — начала XIV века, у которого падение созревших плодов на родную землю сравнивается с возвращением человеческой души к ее Божественному источнику<sup>2</sup>.

Глубокой моральной проблемой, в течение долгих лет занимавшей Фета и сопряженной, в частности, с его судейскими обязанностями, было концептуальное различие добра и зла. Для нее

<sup>1</sup> Фет А. А. Сочинения и письма: в 20 т. Т. 4. СПб., 2007. С. 180.

<sup>2</sup> См.: Идель М. Каббала: Новые перспективы / Пер. с иврита и англ. К. Бурмистрова. М., 2010. С. 95. Показательно, что тот же мотив из Реканати, хотя и поданный в совершенно ином контексте, мы найдем у Ходасевича — филосемита и переводчика еврейских поэтов: «... Так яблонь осенью стоит, отягощенная плодами // И не постигнуть юным, вам, Всей нежности неодолимой, С какою хочется ветвям Коснуться вновь земли родимой» («И весело, и тяжело...»).

он находит чисто практическое решение, о котором в сентябре 1880 года пишет Толстому в полемическом послании, насыщенном антиаскетическими тонами: «Мне стоит *только не делать другому того, что мне неприятно самому*»<sup>1</sup>. На деле перед нами классическая цитата из не упомянутого им рабби Гиллеля, который называл этот принцип основой всей Торы — всего еврейского Закона: «*Не делай ближнему своему того, чего не желаешь себе*» (Талмуд: Шаббат 31a). Правовое мышление Фета вообще акцентирует отрицательные, т. е. чисто ограничительные или запретительные нормы типа тех, что преобладали в Законе Моисея, — но в процитированном письме он ссылается лишь на «закон» самой природы, требующей возмездия. Толстой же в ответ называет благом или счастьем христианское непротивление злу, а равно способность «прощать и любить ближнего»<sup>2</sup>.

В то же время в разительном отличии и от христиан, и от иудеев, Фет, как уже говорилось, обычно отвергает тему загробного воздаяния, и врата смерти чаще всего ведут у него в желанное небытие. При всем том он прилежно обустроивал свой житейский «мгновенный лед», до поры отгораживаясь от бездны службой, чинами, именем и, главное, стихами как волшебным суррогатом обретенной вечности. Здесь не место вдаваться в сложный и довольно путаный набор его метафизических категорий, однако в них доминирует как раз эта, фундаментальная и почти элементарная на первый взгляд оппозиция: небытие — бытие.

Ему в высшей степени присуща была та раздвоенность, которую Андре Моруа в своей книге о Дизраэли считал отличительным свойством «человека Востока»: деятельное стремление к жизненным благам — и одновременно обостренное сознание их тщетности. Неудивительно, что любимым библейским персонажем и автором для Фета был, наряду с законодателем Моисеем, царь, судья и поэт Соломон — его он преимущественно и упоминает в своих отсылках к Писанию. Это Соломон, взятый под углом именно такой дихотомии: в диапазоне от Третьей книги Царств и домостроительных текстов Притчей и Книги Премудрости — до Екклесиаста с его

<sup>1</sup> ЛН. Т. 103. Кн. 2. М., 2011. С. 90. (Письмо пропущено в «Переписке Л. Н. Толстого с русскими писателями».) Там же, на с. 91, см. примеч. Т. Г. Никифоровой.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Т. 2. М., 1978. С. 105.

трагической темой суеты, не спасающей от уничтожения; словом, Соломон, соединившийся с Шопенгауэром. В данном сообщении, однако, я позволю себе упомянуть лишь о первом из этих смысловых полюсов, связанном с понятием бытия и творения в повседневной этике Фета. (К сожалению, за рамками столь краткого изложения мне придется оставить и дополнительные — антично-языческие источники его мировосприятия.)

Для своих аграрных и прочих трудов Фет находит прямую санкцию в Законе Моисея, причем как раз тогда — на рубеже 1880-х годов, — когда пересказывает приведенную выше максиму рабби Гиллеля, отстаивающую самоценность любого индивидуального существования. Это время его напористой дискуссии с новым, христианско-аскетическим учением Льва Толстого, которое он считает безответственным эскапизмом и которому противопоставляет креационистский пафос Ветхого Завета.

Ветхозаветное происхождение своей морали он как бы маскирует при этом юдофобским шаблоном. В письме Толстому от 17–18 июля 1879 года Фет говорит: «Земля-кормилица скупа, как жид. *«В поте лица своего снеси хлеб твой»*», — сказано на пороге потерянного рая <...> Непонимание этого краеугольного закона и есть наша общая человеческая, а тем паче русская беда»<sup>1</sup>. Позже, 19 марта 1880 года, он снова напоминает ему: *«Вы работаете, стало быть, живете по закону Моисея, вне которого нет человеку ни радости, ни счастья»*. Это значит, что, вопреки апостолу Павлу, истинное счастье состоит не в «благодати», а в вечном «законе», который, выходит, вовсе не отменен и не заменен Евангелием. И затем нагнетается ветхозаветный мотив добытого блага — рефрен из первой главы Книги Бытия, описывающей сотворение мира («И увидел Бог, что это *хорошо*»): «А наше дело, — продолжает Фет, — <...> побольше *хорошей* пшеницы, да *хороших* животных, а затем *хорошее* устройство парка <...> — а радости и заботы на целое лето»<sup>2</sup>.

Более того, поясняет он по поводу закона Моисея, «я во всех случаях с ним совершенно согласен, за исключением Субботнего дня, так как я не Еврей <...> Я не верю, что нарушение X запове-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 90, 91.

дей зло, а вижу и чувствую всеми 5 чувствами, т. е. знаю» (письмо от 10 июня 1879 г.)<sup>1</sup>. Через полгода, 16 января 1880 г., он повторяет: «*Мой личный кодекс исчерпывается X заповедями, которых стараюсь не нарушать, и не потому, что я дошел до этого умом, а потому, что мне самому это нарушение больно*»<sup>2</sup>.

В тех случаях, когда Фет славословит Бога, он видит в Нем не Спасителя, а Создателя. Евангелие ему просто не нужно — и при каждой возможности он почтительно третирует его в качестве прекрасного, но заведомо недостижимого, а потому праздного идеала. Когда Фет стремится уйти от соблазнов небытия, он высматривает для себя иные и более надежные, как ему представляется, ориентиры. Это библейские вехи на обратном пути, ведущем его от Павла к Савлу.

#### *Список литературы*

1. Фет А. Мои воспоминания: в 2 т. Т. 2. М., 1890.
2. Фет А. Ранние годы моей жизни. М., 1893.
3. Фет А. А. Сочинения и письма: в 20 т. Т. 4. СПб., 2000.
4. Блок Г. Рождение поэта. Повесть о молодости Фета. По неопубликованным материалам. Л., 1924.
5. Вайскопф М. Фет и Гоголь. Предисловие к теме // 14-е Гоголевские чтения. М., 2014.
6. Вигель Ф. Ф. Записки: в 2 кн. Кн. 2. М., 2003.
7. Вишневская Н. А. Фет — Индия — Шопенгауэр: Типологические связи романтизма. М., 2013.
8. Воспоминания Е. В. Кудрявцевой о последних днях и о смерти А. А. Фета // Российский архив. Т. 5. М., 1994.
9. Идель М. Каббала: Новые перспективы. М., 2010.
10. Литературное наследство. Т. 103. А. А. Фет и его литературное окружение: В 2 кн. Кн. 1. М., 2008. Кн. 2. М., 2011.
11. Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

---

<sup>1</sup> ЛН. Т. 103. Кн. 2. С. 82. (В «Переписке» письмо пропущено.)

<sup>2</sup> Там же. С. 84. (В «Переписке» письмо пропущено.)

12. Струве Н. Был ли Фет атеистом? Ответ на письмо проф. Е. Эткинда // Вестник РХД. № 141. 1983.
13. Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями: В 2 т. Т. 2. М., 1978.
14. Юнг-Штилинг Ю. Г. Победная повесть веры Христианской. СПб., 1815.
15. Klenin Emily. The Poetics of Afanasy Fet. Köln; Weimar; Wien, 2002.

## **РОЛЬ И. В. ЛОПУХИНА В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Рассуждая о деятельности Н. И. Новикова, невозможно оставлять без внимания его многочисленных выдающихся современников, которых ему удалось сплотить вокруг себя. Одной из наиболее ярких и авторитетных личностей его круга являлся Иван Владимирович Лопухин — фигура, занимающая, на наш взгляд, особое место не только в русском масонстве, но и в целом в отечественной культуре конца XVIII — начала XIX века. Даже его связанная непосредственно с масонским орденом деятельность по своей значимости выходила за рамки масонской субкультуры.

Занимая высокое положение в ордене, И. В. Лопухин не просто содействовал трансляции заимствованной традиции, но подходил к ней активно, творчески, развивал ее, вносил в нее коррективы.

Правда, впервые печатая собственное масонское сочинение «Нравственный катехизис истинных франкмасонов», в котором был четко сформулирован этический кодекс вольного каменщика, И. В. Лопухин счел нужным прибегнуть к мистификации, переведя его на французский язык и напечатав как иностранное произведение. Наборщик С. Ильинский на допросе по делу Н. И. Новикова утверждал, что не желал печатать данный текст, но И. В. Лопухин заплатил за него больше, чем за другие книги, и материал вышел в количестве 200 экземпляров [12, с. 20]. Переводные сочинения могли казаться читателям более авторитетными; к тому же опубликование «французского» масонского катехизиса, изображающего вольного каменщика как образцово законопослушного гражданина, могло служить доказательством того, что связи русских масонов с европейскими не должны быть поводом для их обвинения в крамольных намерениях.

И. В. Лопухин разработал ритуал посвящения в «Духовные рыцари», руководствуясь известными ему масонскими уставами и выбирая из них то, что соответствовало его воззрениям и при-

страстям. Этот обряд во многом соответствует принятому при посвящении в степень ученика в иоанновском масонстве, однако из него устранены наиболее мрачные моменты, в частности устрашающие клятвы, грозящие жестокими карами нарушителю тайны ордена. И. В. Лопухин утверждает, что в известных ему русских масонских ложах подобные клятвы никогда не давались. «Есть, правда, о сем в одном наставлении, которое и напечатано в Германии. Но я сего пункта поистине никогда не принимал, так как и многого в тех уставах сердце и разум мой безусловно и неограниченно не принимали» [11, с. 64]. Очевидно, посвящаемые в масоны осознавали условный характер таких клятв и нередко нарушали их, в то же время они могли способствовать распространению пугающих слухов о масонстве.

И. В. Лопухин был единственным из деятелей круга Н. И. Новикова, создавшим собственное законченное и достаточно обширное религиозно-философское сочинение — «Некоторые черты о Внутренней Церкви, о едином пути истины и о многих путях заблуждения и гибели», которое при жизни автора было трижды опубликовано на русском языке и переведено на европейские. Первоначально эта работа распространялась в рукописном виде среди адептов ордена. Однако при подготовке к печати И. В. Лопухин изъял из нее разделы, касающиеся непосредственно масонства («О свойстве и происхождении истинного Каменщичества Древней Системы», «О влиянии истинного Каменщичества в Церкви Христовой и внутренней Церкви вообще»), что придало его труду более универсальный характер.

Впервые трактат «Некоторые черты о Внутренней Церкви» был напечатан во время правления Павла I, в 1798 году, с одобрения духовной цензуры (ректора Невской академии Иверского архимандрита Антония). В 1799 году в Санкт-Петербурге в Императорской типографии вышел французский перевод, подготовленный предположительно Ш. А. де Ватеем под присмотром автора и высоко им оцененный. В 1801 году трактат был опубликован в Париже усилиями одного из преданнейших учеников И. В. Лопухина — М. И. Невзорова. Это издание было снабжено гравюрой, изображавшей «храм природы и благодати», и подробным пояснением этой картины, выполненной по описанию автора.

В 1803–1804 годах литератор и журналист Эвальд сделал перевод с французского издания на немецкий язык (по отзыву автора, этот перевод получился еще лучше, чем французский) и напечатал его в своем «Христианском ежемесячном издании». Первоначально Эвальд приписал «Некоторые черты о Внутренней Церкви» Л. К. де Сен-Мартену, но, узнав, кому в действительности принадлежит сочинение, объявил об этом в своем журнале. «Странно, что, так хорошо зная язык французский, мог он поверить о переводе этом, что Сен-Мартеново сочинение», — замечал И. В. Лопухин, подчеркивая несхожесть своего «образа изъяснения» и стиля «неизвестного философа» [8, с. 617].

В 1809 году трактат был напечатан отдельной книгой в Нюрнберге в переводе знаменитого мистика И. Юнга-Штиллинга, с которым автор состоял в переписке. «Некоторые черты о Внутренней Церкви» обратили на себя внимание немецкой читающей публики. Например, рецензент «Геттингенских ученых ведомостей», по его собственному признанию, равнодушный к мистической литературе, но имеющий о ней представление, счел книгу И. В. Лопухина достойной интереса читателей, как выдержавшую несколько изданий, в немалой степени и благодаря личности автора: «Издатель ее есть один почтеннейший и человеколюбивейший вельможа Российского государства» [Цит. по: 10, с. 108]. Он также отметил сходство трактата с сочинениями И. Арндта, выдающегося немецкого богослова, работа которого «О истинном христианстве» пользовалась у русских масонов огромным авторитетом.

Сочинение И. В. Лопухина высоко оценивал известный в свое время немецкий мистик К. Эккартсгаузен, которого И. В. Лопухин весьма ценил и с которым также переписывался. Возможно, их объединяли не только увлечение эзотерикой, но и внимание к юридическим вопросам (у себя на родине баварский теософ больше ценился как автор морально-правовых сочинений). О том, что И. В. Лопухин был для немецкого писателя авторитетной личностью, свидетельствует тот факт, что К. Эккартсгаузен попросил его оценить рукопись «сочинения своего о согласии внешних законов природы с внутренними законами духа» и писал, что отзыв И. В. Лопухина определит его решение продолжить или оставить эту работу. Это было предсмертное сочинение К. Эккартсгаузена «Наставление Клоаса, жреца природы, Софрониму» [4, с. 39].

В 1912 году книга И. В. Лопухина была переведена на английский язык и напечатана в Лондоне А. Э. Уэйтом (1857–1942), мистиком, изучавшим масонство.

Таким образом, И. В. Лопухину удалось создать одно из первых российских сочинений, привлечших внимание западных читателей, по крайней мере представителей определенного круга, причем не как «экзотика», а как актуальный для их духовного поиска источник, написанный на одном уровне с работами известнейших европейских мистиков. Признание его произведения в Европе может считаться достижением русской философской мысли.

Интерес к трактату И. В. Лопухина проявлялся не только в дворянских кругах. Благодаря проявившейся в нем внецерковной религиозности, он перешел и в простонародную сектантскую среду. «Некоторые черты о Внутренней Церкви» читалась как пророческая книга в собраниях духоносцев — секты, основанной в 20-е годы XIX века донским есаулом Е. Котельниковым и набиравшей последователей из старообрядцев и духовоборов [14, с. 262]. Подобные пересечения духовных исканий представителей различных сословий свидетельствуют о том, что идеи масонов не были совершенно чужеродным явлением для русской культуры.

Некоторые священнослужители (в частности, митрополит Платон) усмотрели в сочинении И. В. Лопухина угрозу авторитету официальной церкви, отрицание ее необходимости. По поручению митрополита Платона И. Полубенский, священник Московской единоверческой церкви, написал опровержение на трактат «Некоторые черты о Внутренней Церкви», озаглавленное «О внешнем богослужении и наружных действиях человека-христианина» (1803). Сам митрополит произнес проповедь, в которой отсутствовали прямые упоминания о трактате о «Внутренней Церкви», но оспаривались его основные положения, после чего прислал автору ее текст. В ответном послании И. В. Лопухин критически отозвался об этой проповеди, которую он счел недостаточно обдуманной, и опроверг представление об отрицании им «внешнего», впрочем, весьма уклончиво: «Не естественно также, говоря о внутренней Церкви на земле, предполагать (да и кто же предполагает) ее иначе, как в человеках, следовательно, существах видимых, в видимых градах или селах живущих по телу, а по духу, живущему в них

и их водящему, принадлежащих к обителям небесным, к селениям райским» [13, с. 81–82].

Знаменательно отношение И. В. Лопухина к официальной церкви, со многими служителями которой он поддерживал дружеские отношения и которую он никогда не отрицал, не удовлетворяясь, однако, исполнением ее обрядов и отстаивая право светского человека на самостоятельный духовный поиск и даже на проповедничество. В этом сочетании отсутствия противопоставления себя официальной церкви и неприятия религиозного фанатизма и обрядоверия проявилась конструктивность масонской позиции, отличающая ее, например, от толстовства, на возникновение которого, безусловно, повлиял пример вольных каменщиков (общезвестен интерес Л. Н. Толстого к масонству).

В концепции русских масонов именно в Православной церкви сохраняются обряды, наиболее близкие первоначальным христианским. В «Речи о разделении церквей» [12], произнесенной в одной из масонских лож и относящейся к более позднему времени (приблизительно 1819 год), таинства Восточнохристианской церкви, которую автор считает наименее уклонившейся от истины, названы «иероглифическими». Автор — масон опровергает отдельные протестантские представления, в частности отрицание поклонения Богородице и мощам святых, нетленность которых он объясняет с помощью идеи возможности перерождения плоти путем духовных упражнений.

И. В. Лопухину приписывается «Истолкование божественной литургии, по чину церковному священнодействуемой, вкратце написанное»<sup>1</sup>. В создании данного текста можно усмотреть стремление к раскрытию символического значения церковных обрядов, к их осмысленному восприятию, вероятно отсутствовавшему у многих современников автора. Церковные обряды из-за своей привычности могли не производить такого воздействия на состояние сознания, как масонские ритуалы, предполагающие осознанное желание изменить свою жизнь, а творения западных мистиков могли лучше восприниматься дворянами, воспитанными на европейской культуре.

---

<sup>1</sup> ОР РГБ. Ф. 147. № 146.3.

Концепт «Внутренняя Церковь» в сочинениях И. В. Лопухина многозначен. Под ним подразумевается и орден, сохраняющий истинное христианство, и тот незримый храм, который должен быть построен в душе человека, когда она избавится от всего наносного, а также совокупность всех истинных христиан, к которой можно принадлежать, и не сознавая этого: «Между сими могут считаться и те, которые, не ведая закона, но влечению благодати следуя, законное творят. Когда ж таковою добродетельной жизнью уготовится в сердцах их путь к Иисусу, тогда глас Его внутренне благоговестует им Евангелие, и Он причисляет их ко стаду своему» [5, с. 87]. Еще одна коннотация этого понятия встречается в более позднем сочинении И. В. Лопухина, где он пишет о том, что «новый», возрожденный человек и есть «церковь живая» [7, с. 93]. Характерно, что последователь (по предположению А. И. Серкова, незаконно-рожденный сын И. В. Лопухина [16, с. 404]) А. И. Ковальков, развивавший его идеи в своих мистических сочинениях и всегда открещивавшийся от участия в тайных обществах, использует это выражение в книге «Созидание церкви внутренней и царства света Божия» (Орел, 1815) именно в последних значениях.

Именно благодаря тому, что понятие «Внутренняя Церковь» могло раскрываться различно, трактат мог восприниматься не только как текст, рассчитанный на использование в масонской практике, но и как религиозно-философское сочинение, способное принести пользу читателю, не имеющему отношения к масонству и даже не имеющего особого представления о нем, но интересующемуся духовными вопросами и моральным самосовершенствованием. Таким образом, это сочинение, в полном объеме раскрывающееся лишь адепту ордена, по своей значимости выходит за рамки масонской субкультуры. Такая многослойность характерна и для многих художественных текстов российских масонов, в частности, для произведений М. М. Хераскова.

Итак, «Некоторые черты о Внутренней Церкви» могли восприниматься как авторитетный источник не только непосредственно в орденских кругах. Это сочинение является выдающимся памятником русской философии XVIII века. Наряду с другими книгами, пропагандировавшимися масонами, оно содержит практические советы по самонаблюдению и самосовершенствованию, что способствовало усилению интереса к внутреннему миру человека.

И. В. Лопухин всю жизнь уделял большое внимание книгоизданию, книгораспространению, пропаганде литературы. Значительная часть актуальных для русских вольных каменщиков сочинений, изданных в XVIII веке, была напечатана в принадлежавшей И. В. Лопухину частной типографии. Эти издания, кроме «Магазина свободно-каменщического», распространявшегося в ложах, поступали в свободную продажу и вызывали интерес не только у масонов, но и у не имеющих отношения к ордену читателей, которых волновали вопросы духовного самосовершенствования. И. В. Лопухин принадлежал к числу тех масонов, которые считали необходимым не ограничиваться внутриорденскими «работами», активно занимаясь деятельностью, направленной на улучшение общества; причем не только благотворительностью, но и просветительством, понимаемым ими прежде всего в духовном смысле. Для него было важно, чтобы с душеполезными, по его мнению, книгами, имела возможность ознакомиться как можно более широкая публика.

Хотя масоны уделяли большое внимание последовательному усвоению учения и подчеркивали, что чтение мистических текстов неподготовленным человеком может принести вред, нельзя сказать, что они считали нужным категорически запрещать непосвященным к ним обращаться. Так, Х.Гаугвиц в «коренной, классической», по словам И. В. Лопухина [13, с. 78], работе «Пастырское Послание», влияние которой прослеживается в «Некоторых чертах о Внутренней Церкви», писал: «посторонних <...> просим не читать пастырского нашего послания, если не имеют они уже в высокой степени духа испытания, или не научились находить истину во всяком одеянии любви достойною» [1, л. 3–3 об.]. Он цитирует высказывание «одного великого мужа», по его мнению, безусловно, достойного быть читателем его «Послания», который, не состоя в ложе, читал орденскую книгу и отозвался о ней таким образом: «Сочинитель там, где я разумею его, повсюду вынуждает мое согласие, чего же не предполагать мне, что и там есть истина, где я его не разумею?» [1, л. 3 об.].

Таким образом, он не отрицает за профанами права знакомиться с масонскими текстами при условии, что они будут воспринимать их с почтением, даже не понимая их полностью, и осваивать последовательно. Предполагалось, что, хотя понимание этих

текстов непосвященными будет менее глубоким, они смогут при вдумчивом чтении извлечь из них для себя немало полезного.

Оригинальные сочинения других русских масонов новиковского круга — Н. А. Краевича, Н. В. Репнина, И. П. Тургенева — увидели свет именно благодаря усилиям И. В. Лопухина, чрезвычайно высоко ставившего индивидуальный духовный опыт своих «братьев». В его трактате наряду с цитатами из Евангелия приводятся и «краткие, простые, но претайинственные изречения» «одного просвещенного мужа», то есть его орденского ученика — Н. А. Краевича, которого даже не все масоны считали авторитетом, о чем И. В. Лопухин с горечью писал [6]. Для него принципиально важно было утвердить возможность в современном мире новых открытий, а также героической добродетели, проявляющейся в повседневной жизни. Изображение высокого и в то же время достижимого идеала он считал одной из важнейших задач искусства. Это отразилось, в частности, в его единственной драме «Торжество правосудия и добродетели, или Добрый судья» (1794), содержащей автобиографические элементы.

Собственную биографию И. В. Лопухин преобразовывал в текст учительного характера. Он сознательно мифологизировал свой образ, охотно поддерживая создаваемую некоторыми единомышленниками легенду о себе, в чем можно также усмотреть не столько желание прославиться, сколько стремление дать положительный пример окружающим. Чрезвычайно значимая часть его наследия — «Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора Ивана Владимировича Лопухина, составленные им самим» (1809), ставшие значительным явлением в развитии русской мемуарно-автобиографической прозы.

Необычным для начала XIX века явился факт активного распространения автобиографического сочинения его создателем, показавшийся многим современникам проявлением нескромности. Он раздавал своим знакомым копии «Записок...», стремясь, чтобы с ними ознакомились как можно больше читателей. Для печати они, однако, не предназначались, что позволяло автору высказываться более свободно. После смерти сенатора его мемуары продолжали привлекать внимание переписчиков. Так, в РНБ хранится рукопись «Образ жизни и некоторые обстоятельства службы одно-

го знаменитого человека, коего имя впоследствии открыто будет», созданная в 1825 г.<sup>1</sup> Она представляет собой подробный пересказ «Записок», причем автор сомневается в том, что столь вольные в политическом отношении воспоминания когда-либо будут напечатаны.

Знаменателен и тот факт, что «Записки...» И. В. Лопухина вошли в число исторических документов, напечатанных в Лондоне в Вольной русской типографии А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Это сочинение привлекло А. И. Герцена не только изложением многочисленных подробностей исторических событий, замалчивавшихся официальной российской печатью, но и ярко выраженной гражданской позицией автора, нетипичной для его времени и окружения. Цельная личность мемуариста определила и особенности его автобиографического произведения, полемически заостренного, созданного явно в идеологических целях, а не для того, чтобы сохранить для потомков приметы ушедшего времени, как многие другие мемуары.

В «Записках...» И. В. Лопухин не столько опровергает распространявшиеся о нем слухи, сколько утверждает свои идеалы. Ненавязчиво объясняя причины возникновения своих долгов, вынося в примечания оправдания по поводу медленного ведения Крымской комиссии, мемуарист уделяет чрезвычайно большое внимание опровержению обвинений в адрес масонского ордена. Для него принципиально важно выразить свою точку зрения об истинном масонстве. И. В. Лопухин намеренно приводит в «Записках» ранее написанные сочинения (в частности, «Нравственный катехизис истинных франкмасонов»), чтобы ознакомить с ними читателей, у которых ранее не было возможности их прочесть; упоминание его опубликованных работ может расцениваться как их пропаганда.

В связи с возобновлением деятельности русских масонских лож в начале XIX века тематика масонских трудов И. В. Лопухина вновь стала актуальной. Единомыслия в среде российских масонов не наблюдалось, течения, возглавлявшиеся И. А. Поздеевым и Н. И. Новиковым, полемизировали друг с другом [16]. Судя по упоминаниям в переписке, И. В. Лопухин продолжал оставаться в масонстве авторитетным лицом и придерживался воззрений, более близких

---

<sup>1</sup> РО РНБ. Ф. Колобова. № 695.

к позиции Н. И. Новикова. Поэтому включение в «Записки...» полного текста «Нравственного катехизиса истинных франк-масонов» и ссылки на мистические труды И. В. Лопухина могут рассматриваться как выражение его представлений о сущности истинного масонства, предполагающего самосовершенствование и гражданскую активность при полной лояльности существующему строю. Их правомерно расценивать не только как опровержение слухов об антигосударственной деятельности московских мартинистов, но и как напутствие читателям, задумывающимся о вступлении в ложу, как предостережение от участия в тайных обществах, занимающихся сомнительной, с точки зрения автора, деятельностью. Масонская тайна в его трактовке состояла именно в моральном перерождении человека; все обряды и символы масонства, в том числе алхимические трактаты, аллегорически изображают процесс возрождения падшего человека. Поиск «философского камня», буквально понятого, с помощью которого можно было бы делать золото; увлечение магией, характерное для определенных течений в масонстве, отталкивали И. В. Лопухина, и он советовал своим ученикам и знакомым не посещать лож, целью «работ» в которых было не самосовершенствование, а овладение тайными знаниями магического характера [11].

Подробно рассказывает И. В. Лопухин и о своей государственной деятельности, причем при этом он предстает, как правило, в роли борца, постоянно вынужденного сражаться с идейными противниками и не останавливающегося, несмотря на отсутствие поддержки. Он создает контекст изложению своей биографии. Наиболее подробного изложения удостоиваются те эпизоды его служебной деятельности, в которых он отстаивает права преследуемых за убеждения (сектантов-духоборцев), а также клеветнически обвиняемого в оскорблении царского величества. В обоих случаях можно провести параллель с описанием гонений на масонов. Несмотря на то что упоминания об ордене во многих главах «Записок» отсутствуют, преданность автора идеалам «духовного рыцарства» не вызывает сомнений.

В автообразе И. В. Лопухина, несмотря на ориентацию на нормативно-идеальное, можно усмотреть черты романтического героя, противостоящего окружению. Повествование подчеркнуто эгоцентрично: оно начинается не с традиционного рассказа

о своей родословной, как это было характерно для мемуаров, а с лаконичного сообщения о дате рождения автора и рассказа о его детстве. Указания на недостаточную образованность мемуариста (в частности, рассказ о его нерадивых учителях) в контексте повествования могут быть истолкованы как деталь, подчеркивающая способность автора самостоятельно интеллектуально развиваться и расширять круг своих познаний. Мемуарист, по его собственному выражению, «самоучкой», будучи уже совершеннолетним, изучает немецкий язык, уголовное право, усваивает сложные религиозно-мистические сочинения (в частности, «О заблуждениях и истине» Л. К. де Сен-Мартена). В «Записках» не упоминается ни один человек, которого можно было бы назвать наставником И. В. Лопухина или хотя бы авторитетным для него лицом, оказавшим влияние на формирование его мировоззрения. Он всячески подчеркивает независимость своего поведения. Нельзя сказать, что мемуарист желает запечатлеть развитие своей личности, становление своих взглядов: упоминания о собственных заблуждениях и недостойных поступках не разрушают впечатления о нем как о цельной личности.

Индивидуальность повествователя «встроена» в идейный контекст. В «Записках» создается образ автора, являющегося носителем нравственной нормы, которая не достигнута большинством его современников. Это идеализированный образ «духовного рыцаря», отстаивающего справедливость, обладающего самостоятельно выстроенной системой взглядов и пропагандирующего ее.

При всем свободомыслеии И. В. Лопухина в его текстах можно обнаружить верноподданнические мотивы. Это не противоречит масонскому мировоззрению, диктующему необходимость подчиняться властям даже в случае запрета на деятельность лож. По его убеждению, наибольшую пользу обществу способен принести человек, не вступающий в противодействие с властями, но готовый проявить инициативу и отстоять свою точку зрения. Позднее М. М. Сперанский, лично знакомый с И. В. Лопухиным и советовавшийся с ним, вероятно, не только по философским, но и по политическим вопросам, развивая свою концепцию «социального христианства», обосновывал необходимость предоставления гражданам личного пространства для осуществления собственных починов.

Своей личностью и деятельностью И. В. Лопухин оказал влияние и на многих других талантливых современников. Ему была близка роль благодетеля и наставника, он чрезвычайно внимательно относился к представителям молодого поколения и умел завоевывать их доверие и оказывать на них благотворное воздействие. После воцарения Павла I он, как и другие масоны, вернулся к активной общественной жизни и вскоре стал негласным идеологом Московского университетского благородного пансиона [18, с. 172]. Особое внимание он уделял поддержке начинающих литераторов, стараясь направить их дар в достойное русло. Так, И. В. Лопухин снабжал масонской литературой и ввел в круг московских писателей казанского поэта Г. П. Каменева, родоначальника романтизма в русской литературе. Сын близкого друга И. В. Лопухина, А. И. Тургенев, стал основателем Дружеского литературного общества, на первом собрании которого была произнесена речь, посвященная И. В. Лопухину. В ней он олицетворял нравственный идеал, приближение к которому возможно с помощью воспитания общества словесностью. В Дружеском литературном обществе состоял В. А. Жуковский, для которого И. В. Лопухин всегда был почитаемой личностью.

При активной материальной и моральной поддержке И. В. Лопухина один из его орденских учеников, М. И. Невзоров, издавал журнал «Друг юношества», который подвергался критике за откровенный дидактизм и негативное отношение к модным литературным течениям, однако заслуживает внимание как одно из первых российских периодических изданий, предназначенных для молодежи.

Впрочем, И. В. Лопухин обладал довольно широкими взглядами и достаточно хорошо разбирался в литературе, чтобы ценить талантливые произведения безотносительно к пропаганде близких ему идей. По некоторым сведениям, именно И. В. Лопухин помог Н. М. Карамзину издать «Бедную Лизу» отдельной книгой [2, с. 80–81], несмотря на неоднозначное отношение к основанному тем направлению в литературе. Он хвалил «привлекательный, важный, живой, новый прелестный слог любезного Путешественника Русского, издателя *Аглаи*» [3, с. 20–21], хотя первоначально крайне скептически высказался о писательских перспективах Н. М. Карамзина и его решении совершить «пустой и убыточный ему вояж»

[9, с. 89]. Хотя не все писатели оправдали ожидания наставников-масонов, преподаанные ими уроки самоанализа, самовоспитания, внимания к внутреннему миру человека не прошли для них даром и оказались плодотворными и актуальными для развития русской культуры.

В наследии И. В. Лопухина ярко выразились такие принципиальные для русской литературы черты, как наставнические интенции, самостоятельный духовный поиск, повышенный интерес к нравственным вопросам, к внутреннему миру человека, вовлеченность в социальные проблемы, неразрывная связь этики и эстетики. В его наиболее значительных сочинениях отразился новый уровень самосознания русского образованного человека.

#### *Список литературы*

1. Гаугвиц Х. Пастырское послание. ОР РГБ. Ф. 14. № 1218.
2. Кочеткова Н. Д. О псевдонимах И. В. Лопухина // Книга в России: век просвещения. 4-я всесоюзная научная конференция. М., 11–13 декабря 1990. Л.: БАН, 1990. С. 80–81.
3. Лопухин И. В. Благодать и преимущество единоначалия. М.: Типография Пономарева, 1795.
4. Лопухин И. В. Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора Ивана Владимировича Лопухина, составленные им самим. М.: Наука, 1990. (Репр. изд.: London, Trubner & Co, 1860.) Т. VIII.
5. Лопухин И. В. Масонские труды // И. В. Лопухин / предисл. В. Ф. Саводника. М.: Алетейя, 1997.
6. Лопухин И. В. Несть пророк в отечестве своем // Друг юношества. 1812. № 11. С. 88–136.
7. Лопухин И. В. Нечто для размышления о молитве и сущности христианства. Орел: Губернская типография, 1814.
8. Лопухин И. В. Письма к М. М. Сперанскому // Русский архив. 1870. С. 609–629.
9. Письмо И. В. Лопухина к А. М. Кутузову. Москва, 3 февраля 1791 // Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. 1780–1792. Пг.: Отделение русского языка и словесности Императорской академии наук, 1915. С. 88–90.

10. Невзоров М. И. Замечания на некоторые статьи из ученых немецких геттингенских и йенских новостей // Друг юношества. 1811. № 3. С. 104–123.
11. Невзоров М.И. Отрывок из послания М. И. Невзорова к И. А. Поздееву // Библиографические записки. 1858. № 21. С. 643–659.
12. Новые сведения о Н. И. Новикове и членах Компании типографической. Сообщены Д. И. Иловайским // Летописи русской литературы и древности, изданные Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. V. Отд. II. С. 1–96.
13. Попов Д. И. Воспоминания о Иване Владимировиче Лопухине // Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001. С. 73–86.
14. Пыпин А. Н. Религиозные движения в России при Александре I. СПб., 2000.
15. Речь о разделении церквей. ОР РГБ. Ф. 14. № 582.
16. Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб.: Издательство им. Н. И. Новикова, 2000.
17. Серков А. И. Масоны в России. 1731–2000. М.: РОССПЭН, 2001.
18. Янушкевич А. С. В. А. Жуковский и масонство // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX в. / отв. ред. В. И. Сахаров. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 179–192.

## **МЕСТО НОВИКОВА И ЕГО КРУГА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ГНОСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА**

Несмотря на то что о масонском движении в целом и о значении круга Новикова в частности как центральном элементе этого движения, писалось неоднократно, все-таки место и значение этого явления в истории русской философской и религиозной мысли исследованы еще недостаточно полно. Я хотел бы предложить концепцию, которая, может быть, по-новому осветит эту тему.

Сначала хотелось бы затронуть более общий вопрос — о логике исторического развития европейской философии, поскольку русская философия очень сильно зависела от западной и русские масоны — от западных масонов и от всего философского контекста западной мистической мысли. Я попытаюсь предложить некое новое видение истории философии — не скажу, что совсем оригинальное и абсолютно новое, но тем не менее идущее против ряда известных стереотипов. Из него я постараюсь вывести определенное понимание масонского движения и всей русской философии, так как на русской почве я вижу очень последовательное и оригинальное проявление западных традиций (как всегда это бывало в России).

Как мне кажется, мы до сих пор не имеем правильной, правдивой истории западной философии. В чем тут проблема? Мы обычно историю философии начинаем с Античности, а на самом деле это не совсем правильно, так как античная философия — это только материал для основания европейской философии. Европейская философия по своим корням — философия христианская, и поэтому точка отсчета для нее — это, безусловно, зарождение христианства, момент, когда возникло христианское мировоззрение.

Но тогда мы должны попытаться понять, что такое христианство и как оно развивалось на начальном этапе. Здесь, мне кажется, господствует огромное количество ложных стереотипов, кото-

рые во многом мешают понять и историю философии. Я историк философии, а не специалист по раннему христианству, поэтому все, что буду говорить, я беру из различных профессионально выполненных исследований по истории христианства.

Нам нужно, наконец, преодолеть тенденцию, в которой при описании развития христианства из года в год и из века в век воспроизводятся оценки борцов с церковными ересями, что ведет к весьма субъективной и тенденциозной точке зрения. Как ни странно, даже в учебниках такого рода стародавние, архаические оценки преподносятся как современная научная истина.

Главным в процессе «разрушения стереотипов» о раннем христианстве оказывается переосмысление истории середины II века, а именно выступления Маркиона в Риме около 144 года. Маркион обвинил иерархов Римской церкви в искажении христианского учения и предъявил подлинные памятники (неотредактированные Послания апостола Павла и Евангелие Господне, не дошедшее до наших дней), доказывающие, что Римская церковь искажает главные положения учения Иисуса Христа. Естественно, церковь обвинила его в том, что он сам все эти памятники «сфальсифицировал», в результате Маркион стал первым известным еретиком, обвиненным в ереси, которая получила название «гностицизм».

В противоположность этому общепринятому пониманию, я согласен с точкой зрения определенного числа ученых, изучавших эти памятники, которые утверждают, что Маркион был прав, обвиняя Римскую церковь в искажениях учения Христа. Это означает, что в реальности начиная со II века мы имеем две христианские традиции. Одна из них, условно называемая гностицизмом, — версия христианства, которую Маркион обозначил как подлинную и которая и являлось таковой. С другой стороны, то, что возникло как церковное учение, было неким искажением исходной христианской истины. Совершенно понятно, зачем оно было сделано: потому что церкви нужна была не столько духовная, сколько материальная власть. Для материальной власти больше подходила идея Закона и обосновывающая ее идея греха. Они и были внедрены в учение Христа, в котором не было таких идей, а была только идея Царства Божия, идея духовного преображения человека и его единения с Богом. Поэтому я бы назвал его не гностическим, а духовным христианством, хотя поскольку есть традиция называть

это гностицизмом, то можно так и называть. Повторю, со II века мы имеем борьбу двух тенденций, двух форм христианства, а во все не историю «генеральной» линии христианства и ересей. Более того, та традиция, которая признается еретической (гностической) — она-то, по существу, и является аутентичной, именно она восходит к учению Иисуса Христа. Дальше развитие этих традиций шло параллельно и подчас в весьма мифологизированной религиозной форме. Гностические теоретики вносили свои новые, творческие черты в это учение, поэтому, строго говоря, после IV века нельзя уже говорить, что все, созданное гностиками, восходит к учению Христа.

Я историк философии и поэтому перехожу к главному — к философии. Так вот, приняв изложенную выше концепцию, я могу констатировать, что она идеально накладывается на историю развития европейской философии. Действительно, в истории европейской философии мы видим те же самые две традиции, причем та линия, которую можно связать с духовным, гностическим христианством, представляется более оригинальной, потому что в ней заложена глубокая идея духовного, мистического единства, или даже тождества человека с Богом. И мы можем ее проследить через всю историю европейской философии, начиная с Эриугены, которого церковь, по-моему, первого объявила ересиархом (через 50 лет после смерти), и кончая Фихте. Для меня особенно интересен Фихте, потому что он в абсолютно адекватной философской форме выразил именно указанную альтернативную версию христианского мировоззрения. Излагая свое понимание христианства, Фихте, например, пишет: «Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человечестве»<sup>1</sup>. Яснее и лаконичнее не скажешь. Хотя, конечно, для философии мало этого афоризма, надо иметь связную концепцию — что это тождество значит для человека, как осуществляется трансформация человека в Божественную форму и так далее.

Итак, параллельно происходит развитие двух традиций — гностически-духовной и канонической. В рамках Средневековья вто-

---

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 162.

рая линия была связана со схоластикой, которая понимала человека как существо сугубо конечное, не обладающее выходом в бесконечность, и, соответственно, совершенно отделенное от трансцендентной сферы, в которой пребывает Бог, или Абсолют, или Бесконечное Бытие (философы по-разному это называют). Во всяком случае, здесь постулируется онтологическая дистанция между человеком и этим трансцендентным миром.

Уточняя некоторые детали и приближаясь к теме масонов, можно выделить кульминационный период в борьбе двух традиций — церковного христианства и духовного христианства, выражаемого в основном философией. Безусловно, кульминацией здесь является эпоха Возрождения. Ее интерпретацию я осуществляю на основе книги Владимира Биbihина «Новый ренессанс». Биbihин выдвигает революционную историческую концепцию, в которой отвергает стереотип о том, что Ренессанс — это возрождению античности, что он, по сути, имеет языческий и даже антихристианский характер. Понятно, что специалисты так резко обычно не высказываются, но в учебниках мы это легко найдем: Возрождение — это обращение к античности и, значит, некая антихристианская тенденция, секуляризм и даже материализм. Дальше следует постулат, что Возрождение порождает Просвещение с его материализмом, а дальше секуляризация «развивается», и вот — «духовный кризис наших дней».

Биbihин очень наглядно разбивает эти стереотипы и показывает, что все было с точностью до наоборот: Возрождение — это попытка возродить христианство в эпоху, когда происходит явная деградация и явный кризис христианской церкви, этой господствующей формы христианства, построенной на идее греха и отделения человека от Бога<sup>1</sup>. Ведь церковь испытывала кризис вовсе не с XIV–XV веков, как нас учат, а с XI века, ведь продажа папских должностей началась именно в XI веке. Именно на эти процессы реагируют и Данте, и гуманисты, — в этом смысле Биbihин считает великого итальянца первым «возрожденцем». Данте совершенно не укладывается в канонические теории Возрождения, его считают «пред-возрожденцем», поскольку у него мало античности, зато много христианства, и вроде он не подходит под

---

<sup>1</sup> См.: Биbihин В. В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 337–338.

общепринятую схему. А он потому не подходит, что сама схема неверна.

Бибихин четко говорит, что именно с Данте надо начинать Возрождение, ибо он пытается вернуться к подлинному христианству, к подлинно христианской идее единства человека и Бога; хотя он говорит об этом не прямо, но это читается между строк его сочинений. И тогда получается, что главная идея Возрождения и главный смысл Возрождения — это кратковременная победа альтернативного, а на самом деле подлинного, истинного христианства, в котором на первом плане идея единства Бога и человека, а не идея греха и разделения.

Удалось ли Возрождение? Следующий парадокс интерпретации Бибихина заключается в утверждении, что Возрождение как культурная и религиозная тенденция не состоялось, но было подавлено, формально, благодаря движению Контрреформации. Возрождение породило Реформацию, и Католическая церковь очистила свои ряды и стала более строгой, и теоретически, и практически. Безусловно, это произошло благодаря Контрреформации, но, по логике Бибихина, Реформация вовсе не является возрожденческим феноменом, Реформация и Контрреформация — это абсолютно одинаковые явления, которые в разной степени действовали против Возрождения, то есть Возрождение было подавлено Реформацией и Контрреформацией совместно.

Это выглядит как парадокс. Но такое сближение уже давно имело место в русской литературе: у Герцена в «Письмах об изучении природы» можно обнаружить именно такую оценку Возрождения и XVII столетия. «Судьба новой философии <философии XVII века> совершенно сходна с судьбою всего реформационного: ничего старого не оставлено в покое, ничего нового с основания не воздвигнуто; на сооружение новых зданий шел старый кирпич, и они вышли не новые и не старые; все реформационное сделало огромные шаги вперед; все было необходимо, и все остановилось на полдороге. <...> Чистое мышление — схоластика новой науки, так, как чистый протестантизм есть возрожденный католицизм. Феодализм пережил Реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает нечто действительно новое и мощное; но это новое,

в ожидании совершеннолетия, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века»<sup>1</sup>.

Возрождение попыталось дать новый образ христианства и, соответственно, новую философию, здесь можно упомянуть Николая Кузанского, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолу. Однако из-за неудачи Возрождения в целом новые подходы в философии, особенно подход Николая Кузанского, не получили развития в XVII веке. Вместо этого мы видим у Декарта возрождение схоластики. Герцен пишет, что если разобраться в концепции человека и в религиозном мировоззрении, которое за этой философией стоит то действительно Декарта и Локка можно понять как возрождение Средневековья. Это помогает понять кризис христианства, ибо, как ни парадоксально, вся философия Просвещения вместе с ее кульминацией — «человеком-машиной» Ламетри, когда человек низводится до автомата, механической куклы, в которой нет ни свободы, ни даже души, а не то что Духа, — это порождение средневекового христианства, порождение Контрреформации и Реформации. Потому что если человек абсолютно отделен от Бога, тогда, в конце концов, он в механическую куклу и превращается. И не важно, чем эта кукла движется — механическими законами или благодатью Божьей, кукла все равно не обладает свободой. Это происходит в учении Лютера, когда человеком движет благодать, и точно так же в философии Гольбаха и Ламетри, когда человеком движут механические законы.

Я хотел бы обратить внимание на то, что Просвещение — очень двусмысленное явление, если мы его понимаем в общепринятом виде как механицизм, энциклопедизм и тенденцию к материалистическому пониманию человека. В этом случае символом Просвещения действительно является книга Ламетри «Человек-машина», когда человек превращается в механическую куклу. И этот итог, я уверенно говорю, есть порождение церковного христианства. Потому что если человек оторван от Бога, от Духа, от творческих высших сил, тогда ему ничего не остается, как стать таким автоматом. Получается, что последующая история евро-

---

<sup>1</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собр. соч.: В 9 т. М., 1954–1959. Т. 2. С. 252.

пейской культуры, даже не только философии, во многом обусловлена указанным поражением Возрождения, поражением духовного христианства и возрождением христианства средневекового, что в конечном счете и привело к современному кризису духовности.

Как в этом контексте можно понять феномен масонского движения? Я его вижу как попытку возродить истинное христианство, то есть завершить дело, начатое эпохой Возрождения. Недаром мы находим именно такую терминологию у масонов, они говорят о возрождении истинного, настоящего христианства. Русские масоны все время спорят с Вольтером, обвиняют его в какой-то чудовищной философии, где нет ни Бога, ни духовного человека. Однако помимо Просвещения Вольтера есть масонское Просвещение, которое ориентировано на гностическое, подлинное христианство, идущее от подлинного учения Христа.

Если говорить о человеке, о модели человека в этой традиции, то это, конечно, единство Бога и человека, недаром это центральное положение масонского учения. Здесь человек — центр мироздания, существо, которое никак не автомат внутри этого мироздания, не кусок материи, а абсолютный центр, к которому все сходится. «Без человека вся природа мертва, весь порядок — не что иное, как хаос, виноградная лоза не услаждает самой себя, цветы не чувствуют своей собственной красоты, без него алмаз лежит в кремне без всякой цены. В нас все соединяется, нами открывается во всем премудрость, стройность и первая точная красота <...>»<sup>1</sup>. Важнейший тезис масонской антропологии заключается в том, что «человек есть царь мира. Все, сотворенное Богом, дано ему в службу»<sup>2</sup>.

Речь идет о том, что человек — существо выше всей природы, он близок к Богу, и самая главная задача человека — соединиться с Богом, испытать некую трансформацию, преображение, то, что в канонической традиции называется обожением. Есть традиция исихазма, которую можно ставить в параллель масонству. В масонстве есть эзотерическое знание, некая практика, направленная

---

<sup>1</sup> Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. Л. 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 109.

<sup>2</sup> Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995. С. 147.

в мир, а исихазм — чисто умозрительное и отстраненное от мира учение, но это явления одного порядка.

Таким образом, если мы выделяем два полюса, две тенденции в самом христианстве, то тогда масонство — это христианское явление, которое безусловно имеет христианские истоки. Более того, здесь присутствует тенденция к возрождению истинного, первоисходного христианства, что выражено в очень важном тезисе — построение Храма Бога Живого. Масоны действительно пытаются найти подлинные взаимоотношения человека с Богом, прийти в единство с Богом.

У русских масонов отношение к современной им просветительской философии и к предшествующей традиции такое же точно, как у западных, то есть в России мы находим те же самые две христианские традиции. Масоны, в каком-то смысле задают импульс развитию подлинного, духовного христианства, альтернативного христианству церковному, историческому, и, на мой взгляд, вся последующая русская философия по этому пути и идет.

Это вечный спор между историками русской философии о том, какова русская философия в целом — она все-таки православна в каноническом смысле или она гностична? Мое убеждение состоит в том, что, безусловно, самая главная тенденция русской философии, самое интересное в ней связано с гностическими влияниями и подлинным христианством, если принять ту концепцию, которая была изложена выше<sup>1</sup>. И весьма характерная черта — вечное метание русских философов: они хотят быть подлинными христианами, но, разбираясь в православном учении, они видят, что там человек отделен от Бога, и неизбежно впадают в «гностическую ересь» с точки зрения церковной традиции. Повторю, в этом смысле масонство выступает переломным моментом, который и определяет это движение. По-моему, необходимо всячески подчеркивать, что без этого пункта — отношения к масонскому пониманию христианства, — наверное, вся последующая русская философия была бы другой. Совсем недавно мой хороший знакомый Анатолий Юрьевич Григоренко защитил доктор-

---

<sup>1</sup> См.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: В 2 т.: Т. 1. СПб., 2000. С. 188–195.

скую диссертацию «Основные направления русской религиозной мысли конца XV — первой половины XVI века», в которой, на мой взгляд, было сделано настоящее открытие, что редко бывает в гуманитарной сфере<sup>1</sup>. Мы живем стереотипами, но если по-настоящему глубоко их исследовать, то можно увидеть, насколько они ложны, и представить совершенно новый облик нашей истории.

А. Григоренко занимается XV–XVI веками, это очень важная эпоха становления самобытной русской культуры, это и русская иконопись, и богословские споры, среди которых особенно выделяется спор нестяжателей и сторонников Иосифа Волоцкого, иосифлян. Среди всех интеллектуальных движений той эпохи А. Григоренко особенно выделяет так называемую ересь жидовствующих, которую специалисты по русской философии называют «новгородской». Это выглядит очень странным феноменом, когда вдруг русские православные люди решили стать иудеями, а не христианами, стали исповедовать Ветхий Завет, а не Новый. Но Григоренко убедительно доказал, что ни к какому иудаизму они и не думали переходить, — это стереотип борьбы с еретиками, когда в идеологических целях, ради очернения неудобного движения ему приписываются чудовищные идейные уклонения, просто невозможные в действительности. На самом деле, существуют памятники, свидетельствующие, что ересь жидовствующих — это просто первая попытка принести на Русь духовное христианство. Григоренко интерпретирует новгородскую ересь именно таким образом, как *софийное* направление в христианстве, как он его называет.

В результате оказывается, что уже в момент становления интеллектуальной русской культуры, да и всей русской культуры в целом, противостояние двух форм христианства было таким же, как и в западной культуре, просто мы не видим этого противостояния, потому что реальная ситуация абсолютно заслонена стандартными оценками, которые исходят из церковной традиции борьбы с ересями.

---

<sup>1</sup> См. также: Григоренко А. Ю. Духовная культура Московской Руси конца XV — первой половины XVI века. СПб., 2012.

Это означает, что линия духовного христианства, где человек признается богоподобным существом, достойным того, чтобы слиться с Богом в своей земной жизни, ярко проявлялась уже на самых ранних стадиях развития самобытной русской культуры; именно она, загнанная в интеллектуальное «подполье», но не исчезнувшая, позже снова ярко зазвучала в движении русских масонов и приобрела зрелое развитие в традиции русской религиозной философии XIX–XX веков.

## **К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДАХ А. Ф. ЛАБЗИНА В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА**

В 1911 году в журнале «Русская старина» было опубликовано письмо от 19 августа 1807 года, автором которого, по мнению неизвестного публикатора, был Ф. Михайлов, адресатом — масон-розенкрейцер, религиозный просветитель и книгоиздатель, руководитель санкт-петербургской масонской ложи умирающего сфинкса Александр Федорович Лабзин [4, с. 511–526]. В исследовательской литературе указанное авторство письма не только не опровергалось, но даже не подвергалось сомнению. Уточнение сделала лишь Ю. С. Васильева, посчитавшая, что Ф. Михайлов — это помощник А. Ф. Лабзина в работе над первыми выпусками журнала «Сионский вестник» [1, с. 19]. Однако и публикатор, и позднейшая исследовательница жизни и общественной деятельности А. Ф. Лабзина допустили досадную ошибку. В действительности вместо «Ф. Михайлов» надо читать «Ф[еопемт] Мисаилов». Это псевдоним А. Ф. Лабзина, который он использовал в 1806 году при издании «Сионского вестника». Именно Ф. Мисаилов, а не Ф. Михайлов, то есть сам А. Ф. Лабзин и был автором этого письма. Сам собой напрашивается вывод о том, что склонный ко всякого рода мистификациям А. Ф. Лабзин для изложения своей идейной позиции обратился к оригинальному эпистолярному жанру фиктивного письма самому себе. Но и это мнение, высказывавшееся нами ранее, все-таки следует признать ошибочным [3, с. 151].

На самом деле это — письмо А. Ф. Лабзина неизвестному адресату, о котором мы знаем лишь то, что он был автором книги религиозно-нравственного содержания, не пропущенной к печати духовной цензурой, и что его религиозное мировоззрение складывалось под влиянием светских просветительских тенденций в российской культуре, проявлявшихся в острой критике духовенства, монастырей, почитания икон и мощей, а также в отрицании отдельных догматов христианской веры [6, с. 038]. Вероят-

но, что А. Ф. Лабзину он написал по рекомендации митрополита Амвросия [6, с. 038]. После этого завязалась непродолжительная переписка, в ходе которой были затронуты важные с богословской точки зрения вопросы о религиозном проповедничестве, богочеловечестве Иисуса Христа, почитании мощей, Царствии Божием и др. Иначе говоря, в письме мы имеем концентрированное изложение А. Ф. Лабзиным своей позиции по ключевым для православного христианина вопросам. И поэтому изучение этого документа, который, между прочим, до сих пор принадлежит к числу неисследованных текстов, позволит не только лучше понять особенности религиозного мировоззрения А. Ф. Лабзина, характеризующегося в научной литературе как последовательный «внецерковный мистицизм», но, что не менее важно, даст возможность внести бóльшую ясность в очень сложный, неоднозначный и крайне противоречивый вопрос об отношении русских масонов к православному христианству.

Начинается письмо с анализа проблемы религиозного учительства или оправдания религиозно-просветительской деятельности. Дело в том, что А. Ф. Лабзин, оказавшись в 1807 году в сложной жизненной ситуации вследствие запрета своего журнала «Сионский вестник» и ареста Т. Лещицы-Грабянки, руководителя общества «Нового Израиля» [5, с. 59–63; 2, с. 18–24], усомнился в собственном религиозном избранничестве и хотел не только объяснить своему адресату, почему запретили его книги, но также ответить себе на мучивший его вопрос о том, кто может или имеет право проповедовать, учительствовать и достаточно ли для этого личных благих намерений и «собственной ревности». По сути, А. Ф. Лабзин в сравнительно небольшом по объему письме неизвестному адресату предпринял письменный самоанализ с целью обрести внутреннюю уверенность и свободу. При этом склонность к самопознанию выступает здесь не столько в качестве индивидуальной характеристики А. Ф. Лабзина, сколько чертой, присущей целому культурному поколению русских масонов. Поэтому данное письмо следует рассматривать в контексте масонской культуры самопознания и исповедального письма. Подобного рода письма были нужны русским масонам не только в связи с потребностью в обмене чувствами, мыслями о культуре, религии, нравственности, но и по причине необходимости сформулировать эти мысли

в оптимальной форме прежде всего для себя, и на основе этого решить внутренние проблемы.

Отвечая же на вопрос о том, кто может или имеет право проповедовать, учительствовать, достаточно ли для этого благих намерений и «собственной ревности», А. Ф. Лабзин был очень последователен и категоричен. Он считал, что для религиозно-просветительской деятельности благих намерений и «собственной ревности» абсолютно недостаточно. Кроме этого, необходимо иметь от Бога «свидетельство на... посланничество», поскольку только тот, «кого Бог Сам воздвигнет во пророка и пошлет, тот учит не яко же прочии человецы, но яко власть имея» [4, с. 517]. При этом, по мнению А. Ф. Лабзина, Синод, в отличие от большинства мирян, точно имеет свидетельство на посланничество, что «оно записано в протоколе у Павла римл: XIII. 1.2. и у Матф. XXIII. 2.3., а также у Римл. XIV. 4» [4, с. 512], и, следовательно, «Синоду дано право решить», а мирянам «дан закон повиноваться ему» [4, с. 517]. Значит, писал А. Ф. Лабзин, «всем быть учителями не годится, самому жаловать себя в оные неприлично; а должно быть избрану, послану» [4, с. 511]. Отсюда он делал вполне логичный вывод: «...Будем говорить, когда Он прикажет, но будем и молчать, коли Он говорить нам не позволяет. Без воли Его ничего не бывает, тем паче христианин, предающийся сей воле, должен все случаемое с ним принимать от руки Его. И так сами себя и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим, не в словеси токмо, но во истине» [4, с. 512].

Таким образом, в данном письме А. Ф. Лабзин, по сути, изложил мистическую концепцию о том, что религиозно-просветительская деятельность возможна для каждой «возрожденной и благодатствованной» в таинствах личности или является результатом непосредственного вдохновения от Святого Духа, которое дается не всем, а только избранным и посланным Самим Богом. Подобный взгляд легко мог увести А. Ф. Лабзина в крайний мистицизм и духовный субъективизм, который, между прочим, для многих представителей российского образованного общества служил основанием для критики Русской православной церкви и православного духовенства. Но, в отличие от них, А. Ф. Лабзин, наоборот, дал мистическое обоснование религиозно-просветительской деятельности Синода. Кроме того, судя по тексту письма, он вообще

не поддерживал весьма популярные в российском образованном обществе радикальные антиклерикальные убеждения.

В своих рассуждениях о церкви и православном духовенстве А. Ф. Лабзин исходил из «общего правила терпимости: не судите да не судими будете» [4, с. 521] и, нисколько не оправдывая православных священнослужителей и монашествующих, предлагал «пожалеть о них», поскольку порой они «не ведут бо, что творят» и «не разумеют лучшаго», поскольку им негде «было тому научиться» [4, с. 515], так как «семинарии и факультеты богословские также много наделали худаго» [4, с. 521–522]. «А неведение, — развивал свою мысль А. Ф. Лабзин, — делает половину греха, в котором судит его один Бог, особливо если человек делает в чем ошибку, но по лучшему своему разумению, как научен, как смыслит и по принятым еще правилам, не им установленным» [4, с. 515]. И даже если «попы худы», то, указывал А. Ф. Лабзин, «не смотри на попа, а смотри на дело, им исправляемое; слушай слова, которые он говорит по книге и которые говорит не свои» [4, с. 522].

Не согласен А. Ф. Лабзин и с мнением своего неизвестного адресата о том, что между Богом и человеком не может быть посредников, и поклонение иконам, мощам является идолопоклонством. Он, конечно, нисколько не оспаривал того, что «молиться самому, без сомнения, лучше, нежели нанимать за себя молиться» [4, с. 522]. Но в то же время замечал, что «вера воскрешала мертвых, и молиться друг за друга велено с таковым уверением, что молитва добродетельного мужа весьма много нам способствовать может; равно и попов призывать советуется» [4, с. 522]. Согласен он и с тем, что «апостолы <...> не учили поклоняться ни Святым, ни ангелам» [4, с. 522], но, по его мнению, не стоит забывать и о том, что «тела мучеников творили чудеса и целили, и четьи минеи содержат много истиннаго» [4, с. 522]. В конце концов А. Ф. Лабзин заявлял: «Религия христианская есть дело не человеческое, а Божие, то и исправить ее может Бог, а не человек. Христос все очистит, и самое вкравшееся в нас идолопоклонение; и когда Бог то терпит, то нам вооружаться против сего не следует. Познав суеверие, непадать в оное, есть долг; внушить то брату своему полегоньку, который слушает, есть также долг: но осуждать зато того, кого Бог терпит и приемлет, не должно. Пусть кланяются иконам, лишь бы жизнь свою сообразовали с учением Христовым. Не от-

нимай у человека посредника, чрез которого он возносит сердце свое к Богу; ибо, отняв у него сего посредника, ты отвертишь его от Бога, котораго без того он чувствовать так не умеет. Кто любит Бога и Христа, и служит ему, как умеет, тот спасется несмотря на заблуждение разума, который, и умничая, неменьше заблуждает» [4, с. 523].

Кроме того, в основной части письма А. Ф. Лабзин, демонстрируя неплохую богословскую эрудицию, предложил своему адресату еще некоторые «замечания на некоторые пункты» его религиозного мировоззрения. Отдельные из них заслуживают особого внимания.

В частности, неизвестный адресат А. Ф. Лабзина утверждал, что «Иисус Христос не принимал плоти от Марии, а только питался плотию или кровию Марии» [4, с. 518] или «утробо-матерным хлебом» [4, с. 517]. Иначе говоря, этим он отрицал человеческую природу Христа, поскольку ему казалось низким «для Бога воплотиться в нашу греховную плоть» [4, с. 517]. А. Ф. Лабзин категорически не соглашался с этим, так как считал, что «сим мнением разоряется самое основание спасения нашего; ибо тогда Христос оставался бы только Богом, судьбою, прибавившим нам еще суда тем, что за нас пострадал; а не агнцем подъяремничим, поднявшим всю тяжесть греха, и не искупителем, потому что, евши только от плоти нашей, он также не был бы то, что мы, как евши рыб, он не делался от того рыбою», и предупреждал адресата, что «весьма опасно человеку толковать Св. Писание духовно, не имея в себе духа Божия» [4, с. 519].

Также А. Ф. Лабзин не соглашался с тем, что его адресат считал «невероятным <...> утверждаемое Штиллингом мнение о тысящелетнем Царствии Господа Иисуса здесь на земле: потому что и сам Спаситель сказал, что Царствие Его несть от сего мира и проч.» [4, с. 524]. В ответ на это А. Ф. Лабзин указывал, что «это не один Штилинг утверждает, а многие писали о сем и до него, и даже некоторые объявляли при том, что пишут о сем по откровению» [4, с. 524].

По сути, в своем письме А. Ф. Лабзин, не будучи сторонником крайнего мистицизма или последователем нигилистического антиклерикализма, представил очень широкий, терпимый взгляд на христианство, выступая в начале XIX века как один из ярких и последовательных сторонников религиозной веротерпимости

и свободы совести, полагая даже, что всякая церковь или религия могут заблуждаться. Но одновременно с этим он всячески демонстрировал и свою искреннюю православность, защищая непререкаемые истины христианской православной веры, данные через Божественное Откровение, а в одном месте своего письма даже заявил, что «согласен <...> с мнением тех мужей, которые велют держаться той церкви, или той религии, в которой кто родился, неодобряют отступничества от веры отцов своих» [4, с. 521]. Мнение это, между прочим, являвшееся основополагающим для масонов, А. Ф. Лабзин считал весьма основательным, потому что не без воли Промысла случилось, что он «родился в такое время, в такой земле, от таких родителей, при таких обстоятельствах» [4, с. 521].

#### *Список литературы*

1. Васильева Ю. С. А. Ф. Лабзин в общественной жизни столиц и провинции конца XVIII — первой четверти XIX веков. Дис. ... канд. ист. наук. Самара, 2002.
2. Кучурин В. В. Из истории религиозных споров русских масонов-розенкрейцеров: Н. И. Новиков и А. Ф. Лабзин // Вестник РХГА. 2010. Т. 11. Вып. 1. С. 18–24.
3. Кучурин В. В. Отечественная война 1812 года в религиозной оценке А. Ф. Лабзина // Война и сакральность: Материалы Четвертых международных научных чтений «Мир и война: культурные контексты социальной агрессии» (Санкт-Петербург — Выборг — Старая Ладога, 1–4 октября 2009 г.). М.; СПб.: ИВИ РАН, 2010. С. 148–152.
4. Михайлов Ф. Письмо к А. Ф. Лабзину // Русская старина. 1911. № 9. С. 511–526.
5. Серков А. И. История русского масонства в начале XIX века. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2000.
6. Сионский Вестник. Письмо издателя «Сионского Вестника» А. Ф. Лабзина к Н. Н. Новосильцеву // Русский архив. 1908. Кн. 2. № 7. С. 031–043.

*Александр Нефедов*

## **СТОЛЕТНЯЯ ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ СКУЛЬПТУРНОГО ОБРАЗА КНИГОИЗДАТЕЛЯ-ПРОСВЕТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ НОВИКОВА**

Торжеством исторической справедливости можно без преувеличения назвать открытие в октябре 2012 года в центре Москвы памятника выдающемуся книгоиздателю и просветителю XVIII века Николаю Ивановичу Новикову. Событие это воистину знаковое. Но не потому, что произошло в Год российской истории, — власть предрешающие ни тогда, ни по сей день ровным счетом ничего не сделали для увековечения в столице имени гуманиста. И открытие памятника, и состоявшаяся в те же дни международная конференция, и издание Центром книги ВГБИЛ уникального сборника статей и документов «Утренний свет Николая Новикова» — все происходящее стало инициативой деятелей науки, культуры и искусства, созидающих здесь и сейчас предпосылки к формированию открытого общества, о котором наши славные предшественники мечтали в «Золотой екатерининский век».

Открытие в столице великолепного памятника — своеобразная кульминация Международной научной конференции «Россия и гнозис: Судьбы религиозно — философских исканий Николая Новикова и его круга». В работе этого трехдневного форума (15–17 октября 2012 года) приняли участие видные ученые не только из России, но и из США, Германии, Великобритании, Израила, Италии, Голландии и Швеции. Конференция проходила в рамках множества других мероприятий, приуроченных к 90-летию Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино.

Не менее значимым событием стала и презентация подготовленного специалистами ВГБИЛ уникального сборника «Утренний свет» Николая Новикова». Именно издание в свое время «Утреннего света» — первого философского и масонского нравственно-

религиозного журнала, стало важнейшей вехой в деятельности Новикова и как журналиста, и как филантропа, и как мыслителя-мистика.

Справедливости ради необходимо отметить: на протяжении XX столетия предпринимались неоднократные попытки воздать должное гуманисту-просветителю. Но реально удалось это сделать только уже в наши дни.

Первая попытка установить памятник Николаю Новикову относится к 1918 году. В рамках ленинского плана монументальной пропаганды был составлен список исторических деятелей, «кому революция ставит памятники». Выполненный из гипса скульптором Л. В. Шервудом памятник Александру Радищеву был установлен на постаменте из сосновых досок осенью того же года на Триумфальной площади и простоял там до начала 1930-х годов. А внушительных размеров бюст Николая Новикова изготовила из глины молодая Вера Игнатьевна Мухина (1889–1953) — будущий создатель всемирно известного монумента «Рабочий и Колхозница». Но глина — материал ненадежный, дело до отливки бюста, хотя бы в гипсе, так и не дошло. Не сохранилось даже фотографии этой работы. Да и до снимков ли было в ту пору. Любопытна предыстория создания этого бюста...

14 апреля 1918 года «Известия ВЦИК» опубликовали подписанный В. И. Лениным декрет «О снятии памятников, воздвигнутых в честь царей и их слуг, и выработке проектов памятников Российской социалистической революции». Государство призывало художников создавать памятники писателям, философам, революционерам — в списке, переданном им Наркомпросом, значилось более шестидесяти имен. В их числе Маркс и Гарибальди, Чернышевский и Добролюбов, Радищев и Новиков, Лассаль, Шевченко, Кольцов, Герцен — государству были нужны памятники, воспитывающие гражданские чувства. «Если революция может дать искусству душу, то искусство может дать революции ее уста», — писал А. В. Луначарский.

Художники встретили декрет с энтузиазмом — только в Москве в работу включилось 47 скульпторов, с 1918 по 1921 год в городе было установлено свыше двадцати пяти памятников. Первым — памятник Радищеву работы Леонида Шервуда, оригинал в Петрограде, повторение в Москве, на площади Триумфальных ворот —

гордая, гневная и мужественная голова «первого каменщика, заложившего первый кирпич российской свободы». За ним, 3 ноября 1918 года, — сразу четыре: Робеспьеру — работы Сандомирской, Кольцову — Сырейщикова, Никитину — Блажиевича и Шевченко — Волнухина.

Седьмого ноября Ленин присутствует на открытии мемориальной доски, выполненной Коненковым и вмонтированной в Кремлевскую стену. На ней изображена фигура Гения, держащего в одной руке зеленую пальмовую ветвь, а в другой — древко красного знамени; на струящихся складках знамени написано: «Павшим в борьбе за мир и братство народов», а в лучи солнца вплетаются слова: «Октябрьская — 1917 — революция». В этот же день на Цветном бульваре открывается памятник Достоевскому, изваянный из гранита С. Меркуровым, на Миусской площади — памятник Халтурину работы Алешина, и посвященный Советской Конституции обелиск, исполненный Осиповым, — его устанавливают напротив здания Московского Совета.

Пройдет год — и на Красной площади появится еще один созданный Коненковым памятник: деревянная композиция, изображающая Степана Разина и его дружину, героев извечной народной мечты о свободе. Почти в эти же дни к обелиску Осипова будет присоединена вылепленная Н. Андреевым фигура прекрасной крылатой женщины, олицетворяющая свободу.

Памятники различны не только по тематике, но и по манере авторского исполнения. У каждого свои защитники и противники. Луначарский высоко оценивает скульптуры Меркурова, с ним спорят, указывают на их статичность, холодную умозрительность. Яростное противодействие вызывает исполненная Андреевым голова Дантона, чем-то похожая на архаическую маску, с рублеными плоскостями кубов, служащих ей постаментом. Логика это или сумбур? Продуманная система или нагромождение случайностей?

Дискуссии и споры, происходившие раньше в тесных художественных кругах, вылились на улицы, на площади. «Уличными кафедрами» называют внезапно вскипающие вокруг только что установленных памятников творческие дебаты и митинги. Доходит до того, что народ ломает не открытый еще памятник Бакунину (скульптор Борис Королев) — сложное многоярусное сооружение,

построенное на динамическом сопоставлении масс и объемов, очень трудное для восприятия. Вслушиваясь в эти споры, Вера Игнатьевна Мухина ощутит себя в неудержимом потоке происходящего. Она внимательно изучает список «предшественников социализма или его теоретиков и борцов, а также тех светочей философской мысли, науки, искусства и т. п., которые хотя и не имели прямого отношения к социализму, но являлись подлинными героями культуры» и останавливает свой выбор на просветителе XVIII века Николае Новикове — ценила его за бескорыстие, за любовь к знаниям, за все то доброе, что он дал России. «Я очень люблю этого деятеля. Он ввел культурный дух в жизнь русского общества. Основал первую типографию в Москве» [1, с. 52].

Мухина раздумывала: где установят скульптуру? «Я всегда стараюсь конкретно представить себе место, где будет стоять памятник. Он должен был стоять или перед университетом, или в Нарышкинском сквере (Страстной бульвар). Как раз на углу этого сквера и Большой Дмитровки находилась типография, основанная Новиковым» [1, с. 52].

Конечно, лучше бы сделать большую фигуру. Но такой работы ей не одолеть — Мухина всегда умела соразмерить свои силы. Ну что ж, пусть это будет небольшой памятник. Как, например, памятник Суворову в Петрограде, «прелестный, небольшой, уютный».

И вот, сперва в карандаше — в наброске, потом в глине — в эскизе возникает стоящая фигура. Вытянутая рука указывает на раскрытую книгу. Если зритель пойдет так, как зовет эта рука, если он обойдет вокруг памятника, он словно застанет просветителя в момент горячего спора: тот встал, обернулся, кого — то убеждает. И, убеждая, призывает к чтению, к знаниям. Этому же должна способствовать и надпись на цоколе: «Душа и дух да будут единственным предметом вашим» [1, с. 53].

Надпись эта и была тем первым, от чего художница отказалась. Массонское изречение, прямо адресованное к XVIII веку и к биографии Новикова, потребует переосмысления, метафорического восприятия. А всякий ли из зрителей — ведь памятник рассчитан на народ, на площадь — подготовлен к этому?

Потом начал раздражать, мешать костюм, которому в начале работы над эскизом она уделяла, быть может, основное внима-

ние. Камзол с разлетающимися полами прекрасно подчеркивал живость движения торса и фигуры, но отвлекал от лица просветителя. Слишком нарядный для современности, он вносил элемент ненужной театрализованности. И еще хуже: мельчил и без того не очень крупную фигуру.

Внешние признаки времени и сословия заслоняли внутренние, индивидуальные черты, характер тонул в обилии декоративных аксессуаров. Даже жест, казавшийся таким убедительным в замысле, становился репрезентативно-эффектным, не выражал ни идеи скульптора, ни сущности ее героя.

И вот первый эскиз разрушен, и Мухина делает второй. На этот раз много крупнее, хотя и не за счет общего размера памятника: просто стоящий в рост человек заменен полуфигурой. Вместо камзола — плащ. Меняется, оставаясь неизменной частью композиции, и положение книги: ее листы раскрываются, взлетают, требовательно привлекают к себе.

Значительно тщательнее проработано и лицо просветителя. Придирчиво изучает Вера Игнатьевна портрет Новикова работы Левицкого. Большой лоб, длинные волосы, необычайно чистые глаза. Чудесное лицо, чудесный портрет, но с чем ей, скульптору, его сравнить, сопоставить? Нельзя же просто перевести живописное изображение в объемное? И Мухина на много дней «уходит в Шубина», одного из своих любимых мастеров, великого умельца исторического портрета и знатока эпохи: «Плеяда его портретов — это образ времени» [1, с. 53–54]. Сопоставляя портрет Левицкого и скульптурные головы Шубина, стремится она понять и выразить в своем Новикове индивидуальное и общее, личность и эпоху.

На этот раз она остается довольна сделанным. Удовлетворена и принимавшая работу комиссия во главе с Татлиным, — он представлял Изоотдел Народного комиссариата просвещения. «Лица, видевшие в мастерской статую Новикова, поражены мощью, монументальностью и вместе с тем выразительностью», — свидетельствует Борис Терновец [2, с. 27–28].

И тут происходит беда. Зимой 1919 года мастерская Мухиной, как и все мастерские тех дней, обледенела и промерзла: глина сверкала инеем. Печка топилась лишь слегка и только во время работы. В тот день, 7 января, Мухина, придя в мастерскую увиде-

ла: голова Новикова рассечена трещиной. Трещина росла на глазах, ширилась, и вдруг вся статуя разлетелась на куски и рухнула на пол. Обледеневшая глина разорвала непрочный каркас — то ли не удалось найти хорошего материала, то ли она не сумела рассчитать будущей тяжести. Вере Игнатьевне повезло: стояла рядом, смотрела и не пострадала. Впрочем, об этом она тогда даже не подумала. Было горько, досадно. Через несколько дней пошла в Наркомпрос сказать, что возвращает деньги. Но Татлин оказался непреклонен: не деньги нужны — памятник. Начинать сначала? В мастерской около тонны глины: разбросанной, растоптанной, смерзшейся. Убрать — и то сил не хватит. Да и мастерская вышла из строя. Лопнули трубы: водопровод, отопление, канализация. Вода хлынула на пол и застыла. Лепить было невозможно...

В том же 1918 году скульптор — керамист Наталья Яковлевна Данько (1892–1942) в мастерских бывшего Императорского фарфорового завода в Петрограде изготовила в бисквите миниатюрный бюст Н. И. Новикова. В наши дни известно лишь несколько экземпляров этой замечательной работы. Один из них можно видеть в собрании Государственного музея керамики и «Усадьба Кусково XVIII века». Скорее всего в 1919 году была даже выпущена небольшая серийная партия это миниатюрного произведения. На основании бюста, высота которого достигает 25 см. по зеленому трафарету нанесено изображение серпа, молота и части шестеренки с датой «1919» Подпись в бисквитной массе бюста на срезе плеча (справа): «Н. Данько 1919» [3, с. 91].

На счету мастера было еще более 300 скульптурных портретов и миниатюрных сенок из фарфора. И сколько она смогла бы ещё создать, но судьба распорядилась по — своему — эвакуированная из блокадного Ленинграда в феврале 1942 года Наталья Данько умерла по дороге в Ирбит от истощения вслед за своей сестрой и мамой.

К стрелку-радисту Федору Васильевичу Викулову (1919–2001), служившему почти всю войну в бомбардировочной авиации, судьба отнеслась более благосклонно. Число его многочисленных боевых наград равнялось количеству ранений, но он выжил и оставил заметный след в искусстве. Ваятель прославился как автор серии «Образы России», «Герои Куликовской битвы», «Герои Бородино» и «Полководцы России». Его Александр Невский и Ге-

оргий Жуков считаются эталоном монументального скульптурного портрета. Автора этих строк связывала многолетняя дружба с Федором Васильевичем, потому так естественной показалась просьба выполнить скульптурный портрет Николая Новикова в рамках празднования в 1994 году 250-летия со дня рождения просветителя. Мастер охотно согласился, но пошел дальше: изготовил в тонированном гипсе два варианта небольшого бюста Н. И. Новикова и две плакетки. Но в «лихие девяностые» об отливке бюста в бронзе можно было только мечтать... Память о замечательном скульпторе — фронтовике я храню не только в душе и сердце. Подаренные мне Федором Васильевичем один из вариантов бюста и обе уникальные плакетки занимают самое достойное место в моем обширном собрании произведений искусства XVIII–XXI веков.

Упомянутые мною «лихие девяностые» сказались и на судьбе другого моего дорогого друга, произведения которого так же украшают мою коллекцию. В 1991 году скульптор Марк Григорьевич Сальман (родился в 1938 году) вынужден был уехать в Израиль. Но до этого момента, круто изменившего его жизнь, он сумел плодотворно поработать в СССР. В соавторстве с коллегами он оформлял наружный декор столь любимой нами библиотеки иностранной литературы. В числе «казенных» заказов оказалась и серия скульптурных портретов для подмосковного города Бронницы. Среди них был и бюст Н. И. Новикова, усадьба которого в XVIII–XIX веках относилась к Бронницкому уезду. Бюст был отлит в самом начале 1980 — х годов и почти четверть века (!) пролежал на задворках городской администрации. Наконец, в 2003 году, к 550-летию Бронниц, памятник Н. И. Новикову был установлен на центральной площади города, в сквере неподалеку от автовокзала. Для живущего в Ашкелоне Марка Сальмана это событие показалось настоящей фантазмагорией. Когда я позвонил ему, чтобы сообщить радостную весть, на другом конце телефонного провода, на другом конце земли и в другой теперь уже жизни, он и смеялся, и плакал одновременно... Признанный в Израиле скульптор и медальер, несмотря на преклонный возраст, продолжает работать. Он выполнил статуэтку, медаль и бюст трагически знаменитой Анны Франк, пронзительно трогательны и другие его скульптурные композиции: изображающая руково-

дителя восстания в Варшавском гетто Мордехая Анелевича и посвященная жертвам сталинских женских лагерей. Гордость Марка Сальмана — созданный им бюст Рауля Валленберга, который украшает вестибюль одного из институтов Иерусалима. Мою же коллекцию украшает бронзовая медаль с барельефом Александра Пушкина, выполненная скульптором уж в Израиле и присланная мне с Земли обетованной в 2011 году.

Памятник Николаю Ивановичу Новикову, установленный во внутреннем дворе ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, выполнил Заслуженный художник России Иван Коржев-Чувелев — внук прославленного живописца Гелия Коржева, имя которого известно далеко за пределами России. Сегодня скульптуры Ивана Коржева-Чувелева — великолепно выполненные фигуры муз Терпсихоры и Эрато украшают обновленный фасад Большого театра в Москве, он автор более сотни монументальных образов великих людей: Чингисхана, Александра Македонского, Сидхатры Гуатамы, Емельяна Пугачева, Марка Аврелия, Северина Бозция, Иды Рубинштейн... Памятник «ревнителю русского просвещения» отлит из благородной бронзы и установлен на солидный гранитный постамент<sup>1</sup>. Справедливости ради нужно отметить и организаторов, и доброхотов — благотворителей, оказавших в том числе и финансовую поддержку в создании памятника Н. И. Новикову: фонд «Собрание», фонд «Дельфис» и научно-просветительский центр «Вольное философское общество».

Общая композиция монумента имеет глубинный философский смысл.

### **Описание книг на бюсте Николая Новикова**

Книга позади скульптуры, служащая отдельной опорой, это Евангелие, которое открыто на первой странице Евангелия от Иоанна. На этой странице скульптор выгравировал первую строку (на церковнославянском): «В начале было слово».

*Евангелие от Иоанна* с фразой «В начале было слово» символизирует две главных черты Новикова: его подвиг просветительского

---

<sup>1</sup> Габариты бюста — 113×60×50 см. Материал — тонированная бронза. Габариты пьедестала — 417×470×105 см. Материал — габбро-диабаз.

книгоиздания и его религиозно — мистический путь христианина — масона и розенкрейцера (во время розенкрейцерских собраний — служб и на Алтаре Приношения Клятв в масонской ложе Библия открывается — по общему ритуалу — именно на первой странице Иоаннова Евангелия).

Книги, которые являются своеобразным основанием для бюста Новикова, символизируют основы его мировоззрения и творчества.

Подшивка журнала «Утренний свет». Это первый нравственно — религиозный журнал русских масонов — розенкрейцеров. В полном соответствии с установками масонской этики главным предметом, выносившимся для обсуждения на страницах «Утреннего света», были вопросы веры и проблема нравственного самосовершенствования, установка на самопознание, обращение к древней философии (Платон, пифагорейство и герметизм).

Книга Якоба Бёма «Аврора или Утренняя заря» (Jakob Böhme «Aurora oder Morgenröte im Aufgang»). Это сочинение было переведено Семеном Ивановичем Гамалеей.

Расположение рядом журнала «Утренний свет» и книги «Утренняя заря» символизирует преемственность идей русских розенкрейцеров от европейской софийной мистической традиции (Sapiential mystical tradition), представителем которой был Якоб Беме.

Книга Иоганна Валентина Андреа (подразумевается «Алхимическая свадьба Христиана Розенкрейца», что подчеркивает розенкрейцерские истоки мировоззрения Новикова). На обложке видно только имя автора: Johann Valentin Andreae, причем инициалы даны в латинской транскрипции, как на первых книгах автора: IOH: VALENT: ANDREAE.

Весьма реалистичный образ издателя и просветителя воссоздан на основе широкого иконографического материала. Иван Коржев-Чувелев работал над бюстом Н. И. Новикова почти целый год. Одна из версий памятника была отвергнута. По согласованию со скульптором мы публикуем в данной книге фотографию этого варианта памятника. Как истинный художник, обладающий неумемной творческой энергией, мастер одновременно разработал и проект монументального многофигурного памятника Николаю Новикову и делу, им совершенному.

«IOH: VALENT: ANDREAE» — Концепция этого многофигурного памятника так же многогранна, — признался Иван Вла-

димирович во время одной из наших бесед. — Это отражение жизненного поприща Николая Ивановича. Фигура просветителя, издателя, популяризатора книжной культуры, мыслителя, гуманиста, борца за справедливость, филантропа, журналиста и ученого возвышается на пьедестале из книг, образующих лестницу, символизирующую восхождение к свету знаний. Каждый из нас может найти и более глубокую религиозную, бытовую, научную, эстетическую символику семи ступеней, ведущих к скульптурному образу Н. И. Новикова. Сам просветитель отдает людям свои книги, связывая «логосом» разные слои населения. Здесь мы можем увидеть представителей дворянства, получивших возможность благодаря Н. И. Новикову знакомиться с передовыми научно — просветительскими идеями и следить за полемикой на страницах периодических изданий. Совсем рядом на ступеньке, сидит ребенок с книгой на коленях. Эта книга издана так же типографией Н. И. Новикова. Рост интереса женщин к нравственно — воспитательной и практической литературе вызвал к жизни периодическое издание особого рода — журнал о моде и хороших манерах. Студенты, пользующиеся особой любовью и поддержкой гуманиста, получили возможность посещать бесплатную библиотеку, знакомиться с передовой научной литературой. Можно сказать, что Николай Иванович пришел с книгой во многие сердца. По моему замыслу памятник должен располагаться в посещаемом общественном месте. Тогда каждый смог бы стать рядом с ним, сфотографироваться, отдать дань заслугам просветителя, возложить цветы. Общая высота монументальной композиции должна составить 4,5 метра. Размер скульптурных групп — 1,2 натуры. Идея монумента сводится к тому, чтобы вернуть Н. Новикова в то окружение, для которого он жил, работал и отдал свою жизнь, всю, без остатка.

Центр «Вольное философское общество» в 2012 году объявил подписку на благотворительные пожертвования для создания монумента, благодаря которому в Первопрестольной предстоит увековечить имя человека, засеявшего на российскую духовную почву идеи демократии.

Весьма примечательным, знаковым событием стал дар Фондом «Собрание» совместно с Библиотекой иностранной литературы еще одного бюста Н. И. Новикова, специально выполненного по этому случаю, знаменитой амстердамской Библиотеке гермети-

ческой философии Йооста Ритмана. На церемонии передачи этого дара, состоявшейся в марте 2013 года, с российской стороны присутствовали автор бюста — скульптор Иван Коржев-Чувелев, генеральный директор библиотеки иностранной литературы Екатерина Гениева, президент Фонда «Собрание» Сергей Коростелев, генеральный директор государственного Эрмитажа Михаил Пиотровский. От амстердамской Библиотеки герметической философии бюст гуманиста-просветителя приняли основатель этой уникальной библиотеки Йоост Ритман и её директор Эстер Ритман. Так зримо осуществляется возвращение из небытия имени и дел Николая Новикова и его образа, так продолжается изучение истории мультикультурного религиозно-философского диалога, свидетелями и участниками которого мы все с вами сегодня являемся. В качестве свидетельства этой зримости вниманию читателя в заключение статьи представлены фотографии скульптур, об истории которых было рассказано ранее.



Н. И. Новиков.  
Скульптор  
Ф. В. Видулов.  
Плакетка. 1994 г.



Проект  
памятника  
Н. И. Новикову.  
И.В. Коржев. 2011 г.



Новиков в Бронницах.  
Скульптор  
М. Г. Сальман.  
2004 г.



Н. И. Новиков.  
Скульптор  
Н. Я. Данько. 1918 г.



Н. И. Новиков.  
Бюст работы Ф. В. Ви-  
кулова. 1994 г.



Н. И. Новиков.  
Скульптор Иван Кор-  
жев. 2012 г.



Проект памятника  
Н. И. Новикову. Скульптор  
И. Коржев. 2012 г.



Бюст Новикова в Библиотеке  
герметической философии  
(Амстердам)

**Список литературы**

1. Воронова О. И. Вера Игнатъевна Мухина. М.: Искусство, 1976.
2. Терновец Б. Н. В. И. Мухина. М. — Л., 1937.
3. Творчество сестер Н. Я. и Е. Я. Данько / Автор-составитель В. В. Левшенков. СПб.: «Санкт-Петербург Оркестр», 2012.

## Н. И. НОВИКОВ И А. С. ПУШКИН

Н. И. Новиков и А. С. Пушкин — определяющие фигуры русской культурной жизни. Их деятельность шла в одном направлении — Пушкин продолжил труды Новикова. Вообще, без Новикова и Пушкина был бы невозможен блестящий расцвет русской культуры XIX века.

Нити преемственности связывали Н. И. Новикова и А. С. Пушкина, и это уже было понятно современникам. В 1826 году Ф. В. Булгарин в поданной правительству записке «Нечто о Царскосельском лицее и духе оного» писал, что тон в Лицее задавал мартинизм, который был «первое начало либерализма и всех вольных идей»<sup>1</sup>. Лицейский дух явился законным детищем религиозного вольномыслия «секты мартинистов», основанной Н. И. Новиковым, который распространял либеральные идеи «посредством... масонства, размножения книг иностранных вредного содержания и издания книг, и чрезвычайно либеральных, на русском языке». Булгарин намечает прямую линию наследования между трудами неутомимого «ревнителя российского просвещения» и системой лицейского образования: «Новикова и мартинистов забыли, но дух их пережил и, глубоко укоренившись, производил беспрестанно горькие плоды»<sup>2</sup>. В конечном итоге мартинизм породил либералистов, вышедших на Сенатскую площадь. Это был неприкрытый донос. Но Булгарин знал, что писал. Пушкин, составляя план своих автобиографических записок, в разделе «Лицей» отмечает «Философические» мысли. — Мартинизм — ...». Но откуда Пушкин мог знать само это слово, и тем более в таком раннем возрасте постигнуть смысл того, что оно определяло?

Поразительно, но в окружении Пушкина было множество людей, вышедших из непосредственной среды Н. И. Новикова.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Модзалевский Б. Л. Пушкин под тайным надзором. Л., 1925. С. 36-37.

<sup>2</sup> Там же.

Прежде всего, это был Н. М. Карамзин, духовно возмужавший под его эгидой, два года проживший в созданном Новиковым своеобразном «масонском общезнании» вблизи Меншиковой башни и опубликовавший в новиковских изданиях свои первые литературные опыты. Первый директор Императорского Царскосельского лицея В. Ф. Малиновский был сыном священника — законоучителя Московского университета, привлекавшегося по делу Новикова. Большую роль в жизни Пушкина сыграл А. И. Тургенев — сын ближайшего соратника Новикова И. П. Тургенева, бывшего при Павле I директором Московского университета (1796–1803) и единолично руководившего его деятельностью. А. И. Тургенев в свое время занимал высокое положение в правительственной пирамиде Российской империи. Подросток Пушкин обязан ему зачислением в Царскосельский Лицей. На знаменитом экзамене, где юный поэт прочел «Воспоминания в Царском Селе», А. И. Тургенев сидел за одним столом с Г. Р. Державиным. Через пять лет, благодаря А. И. Тургеневу, была смягчена участь опального Пушкина — вместо ссылки в Соловецкий монастырь он был служебным порядком переведен из Петербурга сначала в Кишинев, а затем в Одессу. Правда, карьера А. И. Тургенева резко оборвалась, поскольку его брат, Н. И. Тургенев, был одним из идеологов декабристов. Но именно А. И. Тургеневу пришлось воздать последний долг Пушкину — Николаем I ему было поручено проводить гроб с телом поэта к месту захоронения в Святогорском монастыре. Кишиневский начальник Пушкина, генерал И. Н. Инзов, был воспитан в семье князей Трубецких — масонов созданной Новиковым «сиентической» ложи «Гармония». «Добрый мистик» (по выражению Пушкина), он стал его покровителем. В своем доме Инзов собрал большую библиотеку эзотерической литературы (в том числе рукописей), которую Пушкин внимательно изучал. Наконец, сюда же следует причислить ближайшего друга Пушкина — П. А. Вяземского, отец которого принимал активное участие в просветительских начинаниях Новикова: он был в числе учредителей «Дружеского ученого общества».

Более полувека имя Н. И. Новикова (как и А. Н. Радищева) пребывало под негласным запретом. Пушкин не упускал случая напомнить широкой публике о том, кто распространил в России первые лучи просвещения. Этими словами он характеризует Нови-

кова в «Заметках по русской истории XVIII века», представляющих собой, по-видимому, фрагмент мемуаров поэта. Первым рискнувшим в печати вспомнить о Новикове, был И. В. Киреевский — в большой статье «Обозрение русской словесности 1829 года», занимавшей центральное место в альманахе «Денница». Пушкин поспешил опубликовать в «Литературной газете» развернутую рецензию, в которой почти целиком привел раздел о Новикове, занимавший у Киреевского пространное место.

Вот выдержка из пушкинской рецензии: «Сначала рассматривая характер словесности XIX столетия, г. Киреевский говорит о тех писателях, кои, по его мнению, определили дух нашей литературы; но прежде посвящает красноречивую страницу памяти того, “кто *подвинул на полвека образованность* нашего народа, кто всю жизнь употребил во благо отечества”, кому и сам Карамзин обязан, может быть, своею первою образованностью. Он умер недавно (говорит г. Киреевский), почти всеми забытый, близ той Москвы, которая была свидетельницею и средоточием его блестящей деятельности. Имя его едва известно теперь большей части наших современников, и если бы Карамзин не говорил об нем, то, может быть, многие, читая эту статью, в первый раз услышали бы о делах Новикова и его товарищей, и усумнились бы в достоверности столь близких к нам событий. Память об нем почти исчезла; участники его трудов разорились, утонули в темных заботах частной деятельности; многих уже нет; но дело, ими совершенное, осталось; оно живет, оно приносит плоды и ждет благодарности потомства».

«Новиков не распространил, а создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению. Прежде него, по свидетельству Карамзина, были в Москве две книжные лавки, продававшие ежегодно на 10 тысяч рублей; через несколько лет их было уже 20, и книг продавалось на 200 000. Кроме того, Новиков завел книжные лавки в других и в самых отдаленных городах России; распускал почти даром те сочинения, которые почитал особенно важными; заставлял переводить книги полезные, повсюду распространил участников своей деятельности, и скоро не только вся Европейская Россия, но и Сибирь начала читать. Тогда отечество наше было, хотя не надолго, свидетелем события, почти единственного в летописях нашего просвещения: рождения *общего мнения*».

Не раз А. С. Пушкин демонстрировал также хорошее знание изданий Н. И. Новикова. Его особенно интересовала «Древняя Российская Вивлиофика», явившаяся первым опытом публикации памятников древнерусской литературы. Об этой инициативе Новикова Пушкин собирался написать статью для «Современника». Также в его заметке о новом издании «Словаря святых, прославленных в российской церкви» он отсылает читателя к аналогичному словарю, изданному Новиковым. Проводя сравнение между обоими трудами, Пушкин подчеркивает, что полнота, научность и прочие достоинства нового словаря в большой степени стали возможными благодаря работе предшественника.

Пути преемственности от Н. И. Новикова к А. С. Пушкину определяются их этическими исканиями. В журнале «Внутренний свет» Новиков следующим образом излагает позицию издателя (то есть свою): «Душа и дух да будут единственными предметами нашими». В фокусе его внимания «величие человеческой личности, ее презищество и благородство», ибо «в природе человеческой находится много такого, что внушает в нас истинное к нему почитание и искреннюю любовь». Даже ангелы небесные полны удивления, лицезрея божественные свойства человека — его многочисленные таланты, цепкую память, всеобъемлющий ум. Но сам человек пренебрегает своими дарованиями. Он — раб плоти и слишком погружен в сиюминутное. Ему должно обрести самого себя, и только тогда он достигает подлинного счастья. Главную жизненную задачу Новиков видит в «искании света», «нравственном совершенствовании».

Жизненная задача Н. И. Новикова — выработка целостного мировоззрения. Ясно видя пороки современного общества, он понимал, что правительственные «реформы сверху» не исправят их. Необходим был новый путь — и таким мог быть только путь «нравственного совершенствования». Именно этой идее была суждена великая миссия в русской культурной традиции.

«Искание света» Новиков понимал как «просвещение». Собственный опыт сатирического журналиста скоро разочаровал его. Публика охотно читала и «Трутень», и «Кошелек», но мало кто серьезно думал об улучшении нравов. Кроме того, сама возможность журналистской работы зависела от расположения властей, которым ничего не стоило в одночасье прекратить ее. Новиков

пришел к выводу, что более независимый и верный инструмент просвещения — книга. В истории русской культуры он значится, прежде всего, как неутомимый издатель и только потом как литератор.

Пушкин как бы воплотил собой человеческую личность, о которой Новиков мечтал. Центральным моментом пушкинской этики была свобода. Без нее он не мыслил ни космического, ни человеческого бытия. «Свобода», «вольность» (и производные от них) — наиболее часто встречающиеся в стихах Пушкина слова. Рассматривая «поэзию свободы» А. С. Пушкина, Б. П. Вышеславцев писал: «Полнота жизни, полнота личности есть полнота творческой свободы... Пушкин изображает это переживание на всех его степенях: от “простого самодвижения” и спонтанности жизни, от безусловного рефлекса освобождения, свойственного всему живому, от бессознательного инстинкта “вольности” — вплоть до высшего сознания творческой свободы как служения Божеству, как свободного ответа на Божественный зов»<sup>1</sup>. «Злоба дня» никогда не стояла для Пушкина на первом месте. Понимая, что политическая свобода — абстракция, ибо постоянно ограничивается многочисленными преходящими факторами (экономическими, социальными и т. д.), он не жаждал обретения ее. Во главу угла он ставил свободу духа, без которой невозможно творчество.

Читая пушкинские стихи, как будто вступаешь в мир, где «все гармония, все диво». М. О. Гершензон писал, что Пушкиным достигнуто «целостное преображение духовной стихии, какое совершается в огненном страдании, или в озарении высшей правдой, или в самоуглублении духа»<sup>2</sup>. Свобода для Пушкина — предпосылка создания стройного пропорционально отлаженного космоса, где каждый элемент, оставаясь по-прежнему свободным, играет свою собственную, строго предназначенную ему роль. Сальери восклицает, прослушав очередной опус Моцарта:

..... Какая глубина!  
Какая смелость и какая стройность!

---

<sup>1</sup> Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 160.

<sup>2</sup> Гершензон М. О. Мудрость Пушкина // Гершензон М. О. Мудрость Пушкина. Томск, 1997. С. 36.

Свобода для Пушкина, с одной стороны, естественное право человека, с другой — вечно горящая в душе искра Божественности. Через свободу человек обретает качества Верховного существа. Он приходит свободным путем к познанию «высших истин». На вопрос книгопродавца: «Теперь, оставя шумный свет, / И муз, и ветреную моду, / Что ж обретете вы?» поэт отвечает — Свободу. Расчетливый торгаш сразу же напоминает, что

..... в сей век железный  
Без денег и свободы нет.

Другими словами, свобода человека неизбежно ограничивается общественными нравами. Проблема переносится в иную плоскость. Ее можно сформулировать следующим образом: насколько законы социального устройства соответствуют естественной свободе человека?

Представляется, что А. С. Пушкин мог бы подписаться под следующими словами, взятыми из «Магазина свободнокаменнического»: «Свободный муж есть человек, признающий Бога, Законы и самого себя за единственных обладателей своей воли, которую он посредством разума и добродетели очистил, и пределы ее познал касательно до Бога»<sup>1</sup>. Проблема свободы поневоле разрешалась Пушкиным исключительно в духовной сфере. Для него истинно свободным человеком мог быть только тот, кто преодолел свою низменную природу и свои страсти. Путь к свободе пролегает через свет просвещения. Двигаясь по этому пути, человек постепенно раскрывает в себе качества, роднящие его с Богом. Другими словами, он «совлекает с себя ветхого Адама».

Наконец, следует отметить, что глубокий интерес к деятельности Н. И. Новикова объясняется у А. С. Пушкина еще и тем, что он видел в себе его прямого наследника в области просвещения. Пушкин первым поставил в России вопрос об авторском праве и своей борьбой с книжным пиратством добился того, что оно было узаконено как юридическая категория.

В декабре 1836 года французский посол де Барант (известный литератор) обратился к А. С. Пушкину с письмом, в котором он просил его, как общепризнанного авторитета, разъяснить со-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995. С. 186.

стояние авторского права в России. Пушкин ответил: «Литература стала у нас значительной областью промышленности лишь за последние двадцать лет или около того... До тех пор на нее смотрели только как на изящное аристократическое занятие... Никто не думал извлекать из своих произведений других выгод, кроме успехов в обществе; авторы сами поощряли их перепечатку и тщеславились этим, между тем как наши академии, со спокойной совестью и ничего не опасаясь, подавали пример этого правонарушения. Первая жалоба на перепечатку была подана в 1824 году. Оказалось, что подобный случай не был предусмотрен законодателем. Литературная собственность была признана монархом».

Пушкин умолчал о том, что вышеуказанный эпизод был связан с перепечаткой без его ведома издателем Е. И. Ольдекопом «Кавказского пленника» с параллельным переводом на немецкий язык. Жалобу в Санкт-Петербургский цензурный комитет подал по просьбе сына С. Л. Пушкин, требуя, чтобы впредь нельзя было «печатать никаких сочинений сына его без письменного позволения самого автора»<sup>1</sup>. Санкт-Петербургский цензурный комитет вынужден был стать на сторону Пушкина, хотя и отметил, что это дело прецедентов не имеет. Только новый цензурный устав от 22 апреля 1828 года узаконил право русского литератора распоряжаться своими произведениями.

Пушкин взял собственные издательские дела в свои руки. Он продемонстрировал незаурядные деловые качества. Изданием «Бахчисарайского фонтана» занялся по его просьбе Вяземский. Шумный успех поэмы увенчался крупным авторским гонораром, полученным Пушкиным. Поэт специально выпускал «Евгения Онегина» отдельными главами, так как это давало больший доход, чем издание романа целиком. В конце жизни он, как и Новиков, стал журналистом, принявшись издавать журнал «Современник», вокруг которого намеревался собрать лучшие творческие силы. Благодаря Пушкину литература в России стала почтенным делом и в денежном смысле. Книгопродавцы, щедро платившие ему, были вынуждены подходить с аналогичными мерками и к другим литераторам. Правда, выиграли от этого не столько Е. А. Баратынский

---

<sup>1</sup> Гессен С. Я. Книгоиздатель Александр Пушкин. Л., 1930. С. 43.

и Н. В. Гоголь, сколько Ф. В. Булгарин, чьи романы оказались самым ходким товаром.

В статье «Александр Радищев» А. С. Пушкин создает своеобразную апологию екатерининскому масонству: «В то время существовали в России люди, известные под именем мартинистов. Мы еще застали несколько стариков, принадлежащих этому полуполитическому, полурелигиозному обществу. Странная смесь мистической набожности и философического вольнодумства, бескорыстная любовь к просвещению, практическая филантропия ярко отличали их от поколения, к которому они принадлежали».

Новиков умер, когда Пушкину было семнадцать лет. Им встретиться не пришлось. Но великий поэт, сначала бессознательно, а затем, отдавая себе полный отчет в своем предназначении, продолжил дело «ревнителя российского просвещения». Благодаря Н. И. Новикову и А. С. Пушкину русская литература стала одним из выдающихся достижений человечества; не будь их, не было бы Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова.

#### *Список литературы*

1. Аржанухин С. В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.
2. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994.
3. Гершензон М. О. Мудрость Пушкина. Томск, 1997.
4. Гессен С. Я. Книгоиздатель Александр Пушкин. Л., 1930.
5. Модзалевский Б. Л. Пушкин под тайным надзором. Л., 1925.

Евгений Рашковский

## ПАРАДОКСЫ ВЕКА ПРОСВЕЩЕНИЯ, ИЛИ МОЖЕТ ЛИ МОЦАРТ БЫТЬ ОБМАНЩИКОМ?

Откуда, как разлад возник?  
И отчего же в общем хоре  
Душа не то поет, что море,  
И ропщет мыслящий тростник?

Федор Тютчев

### Некоторые теоретические посылки

Связи Вл. Соловьева с миром музыки многозначны. Сама его философия — как бы музыка мысли. Субъективно чуждый музыкальной культуре, на которую сам он оказал некоторое влияние<sup>1</sup>, Соловьев — особенно в поздние годы своего творчества — разработал ту *методологию соотнесения*, которая, на мой взгляд, бесполезна и для понимания вершинных проявлений мирового музыкального творчества во всем многообразии его духовных и культурно-исторических связей. Эта *методология соотнесения* (о которой я немало писал в своих книгах и статьях, в частности, и в тех, которые опубликованы на страницах «Соловьевских исследований») обосновывает особый, причем насущно необходимый для наук социогуманитарного круга *корреляционный подход* к явлениям человеческой истории, мысли и культуры. В частности, подход, связанный с пониманием многозначной взаимосвязи когнитивных (Истина), этических (Добро) и эстетических (Красота) предпосылок в чувствованиях, мышлении и практике человека, но также с пониманием опасностей, связанных с нарушением насущной, но всегда недосказанной взаимосвязи этих предпосылок.

---

<sup>1</sup> См.: Максимов М. В. Забытый Соловьев: поэзия В. С. Соловьева в русской музыке // Соловьевские исследования. Иваново, 2010. Вып. 27.

В настоящее время я работаю над проблемой той *полидискурсивности* мышления и творчества Соловьева, которая и находится у истоков его *методологии соотношения*<sup>1</sup>.

Итак, разговор у нас пойдет прежде всего о странной и великой амбивалентности просветительства и мистицизма «осмнадцатого» столетия, прежде всего второй его половины. Об амбивалентности, наложившей свой отпечаток на всю последующую историю мировой культуры.

В нынешнее время трудно представить себе, каким образом принципы противоположных, казалось бы, мировоззренческих установок — рационализма и мистицизма — могли легко ужиться в одних и тех же национальных пространствах Европы, в одних и тех же малых человеческих группах, но также — что сегодня выглядит особенно странным — в одних и тех же человеческих существованиях. Как могли ужиться элементы строжайшего научного подхода в естествознании и этнологии и элементы, по существу, якобинского радикализма с розенкрейцерской мистикой в миро-созерцании Георга Форстера?<sup>2</sup> Как могли ужиться в духовном мире нашего Александра Радищева пафос свободы и беспощадная социальная аналитика с элементами религиозного пиетизма? Как «поверяли» друг друга — если вспомнить текст пушкинской трагедии<sup>3</sup> — жесткая коррекция «алгебры» и мистика «гармонии»?

Разумеется, историки философии поспешат ответить на эти вопросы, ссылаясь на результаты этих духовных коллизий века Просвещения в антиномическом философствовании Канта или в гегелевской или же в соловьевской диалектике. Можно искать объяснения этих коллизий и ретроспективно, погружаясь в глубинные пласты истории мысли: в тексты Екклесиаста и в Книгу Иова, в диа-логику Платона, в трактат Абеяра «Да и Нет»... Однако вопрос о том, почему столь интимно и органично ужи-

---

<sup>1</sup> Предварительные материалы по этой моей работе см.: Зубков Н. Н. “Credo” и “cogito” как историко-культурная проблема // Культура и искусство. М., 2013. № 2(24). С. 148–149.

<sup>2</sup> На заметку: у Форстера и Моцарта были в Вене общие друзья — хозяйки музыкальных салонов — пианистка графиня Вильгельмина Тун (Thun) и писательница Каролина Пихлер. См.: Аберт Г. В. А. Моцарт. Ч. 2. Кн. 1 / Пер. с нем., коммент. К. К. Саквы. М.: Музыка, 1989. С. 76–77.

<sup>3</sup> «Моцарт и Сальери», сцена I, монолог Сальери.

вались друг с другом эти противоположные идеи рационализма и мистицизма в сознании людей XVIII столетия, остается все же открытым. И более того, вопрос о том, каким образом эта коллизия определила собой одно из вершинных пространств мысли и культуры века Просвещения — творчество Вольфганга Амадея Моцарта, — также остается открытым.

Попытке приблизиться к пониманию этого вопроса и будет посвящен последующий наш разговор.

### От Картезия чтение...

На мой взгляд, чтобы глубже подойти к моцартовскому фокусу проблемы века Просвещения, поначалу следовало бы отодвинуть наше исследование на столетие с лишним назад. Ибо веку Просвещения предшествовал тот философский радикализм Рене Декарта, который впервые обосновал право человеческого мышления воссоздавать Бытие в самом себе, — воссоздавать, вопреки неимоверной трудности и, скорее всего, неразрешимости такой задачи. Однако без осознанной постановки такой задачи мышление Нового времени не состоялось бы как мышление и философия Нового времени (*philo-Sophía!*) не состоялась бы как философия<sup>1</sup>. Да и человек Нового времени — именно как «мыслящая реальность»<sup>2</sup> — не состоялся бы как человек<sup>3</sup>. И, как еще подметил в свое время Г. Г. Шпет, скептическое уклонение от этой проблемы (уклонение, может быть, весьма комфортное и приятное в плане чисто психологическом) знаменует собой не только капитуляцию и самоликвидацию философской мысли, но и — по существу — отказ мышления от своего тяжкого и царственного призвания: пытаться всякий раз заново — в новых жизненных и интеллектуальных условиях — символически воссоздавать Бытие в самом себе.

---

<sup>1</sup> См.: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.

<sup>2</sup> См.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время (от Леонардо до Канта) / пер. Св. Мальцевой. СПб.: Петрополис, 1996. С. 198.

<sup>3</sup> О глобальном, выходящем за европейские рамки значении картезианского интеллектуального переворота см.: Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция стран Востока XIX–XX века. М.: Наука-ГРВЛ, 1990.

Таким образом, философский скепсис есть в конечном счете отказ мышления от самого себя<sup>1</sup>.

Еще со времен христианской патристики один из коренных вопросов философствования ставился примерно таким образом: как Бог, единственный и непреложный Обладатель полноты Бытия («Я есмь Путь, Истина и Жизнь»<sup>2</sup>) позволил и доверил мне, ограниченному, смертному и грешному существу, мыслить о Себе и о Своем Бытии (которое есть в какой-то почти исчезающе малой мере и мое Бытие, и Бытие моих предков, моих собратьев и возможных потомков<sup>3</sup>)?

Но коль скоро уделенный мне Свыше дар мышления заведомо неадекватен своему важнейшему Предмету, — то неужто Бог может оказаться «обманщиком»? Только Декарт имел дерзость поставить вопрос с такой остротой.

Этому вопросу и посвятил Декарт свое Третье «Метафизическое размышление», где речь идет о взаимном оправдании<sup>4</sup>, с одной стороны, превышающего меру нашей греховности и изъянов великодушия Бога, а с другой — дерзаний нашей человеческой мысли и — шире — нашего существования и творчества.

Всевышний, рассуждает Рене Декарт, уделил мне не только дар мысли как таковой, но и дар упорядочения моих ощущений, чувств и наблюдений в корректности мыслительного процесса, в «естественном свете моего ума»<sup>5</sup>. В той корректности, которая, не снимая вопрос о несоизмеримости нашего познавательного опыта с полнотою Божественной жизни, все же помогает нам ис-

---

<sup>1</sup> См.: Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 117–221.

<sup>2</sup> Ин 14: 6.

<sup>3</sup> Разговор о Бытии в его историческом преломлении — особый разговор. Таков, в частности, основной сюжет моих книг по философии истории.

<sup>4</sup> Философское «оправдание» (если следовать за мыслью Вл. Соловьёва) есть не тяжба и не судопроизводственная процедура, но усмотрение в отношениях Бога и человека некоей высшей Правды. См.: Рашковский Е. Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114–136.

<sup>5</sup> Декарт Р. Метафизические размышления / Пер. В. М. Неужиной; под ред. проф. А. И. Введенского. СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1901. С. 43.

к путь от наших «приблизительных идей»<sup>1</sup> к «первой идее», к «первообразу»<sup>2</sup>, к «субстанции бесконечной»<sup>3</sup>.

Итак, нашему сознанию уделено Свыше два взаимосвязанных дара:

- дар мышления и
- дар выбора корректного пути («метода») разработки наших мыслительных задач.

Однако, эксплицируя этот круг идей Декарта, можно было бы сказать и о третьем даре нашему сознанию:

- о даре свободы в отыскании конкретных предпосылок и задач в наших поисках «первой идеи».

Стало быть, опровергаемая Декартом концепция-поклеп («Бог — обманщик») вытекает из непонимания самого характера нашего мышления именно как дара. Или, даже если сказать точнее, совокупности даров.

Так что, если следовать мысли Декарта, сказать по совести (conscience!) о Недосказанном, по совести выразить Невыразимое, — не в этом ли основной парадокс человеческой мысли и культуры? И не в этом ли их основная правда? И стало быть, оправдание (о-правдание!).

А можно сказать и так: идя от своих фрагментарных данных и предпосылок, сознанию и творчеству присуждено поведать о Целом.

Думается, это краткое обращение к наследию старого картезианского рационализма поможет нам понять что-то и в музыке Моцарта — этой бесспорной вести о «субстанции бесконечной» в нашем фрагментированном и помраченном опыте земной культуры.

Как отмечал Герман Аберт, один из самых тщательных исследователей жизни и творчества Моцарта, композитор мало интересовался напрямую миром теоретических идей и конструкций. Его внутренние творческие процессы были связаны по преимуществу с интересом к конкретным людям. Именно этот интерес к миру людей и питал по преимуществу его музыкальное творчество. Однако мир людей и мир идей нераздельны. Идеи высказывают

---

<sup>1</sup> Там же. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

себя в людских чувствах и поступках, а люди — подчас неосознанным и неожиданным для себя образом — входят в идейные пространства<sup>1</sup>.

Разумеется, реальность художественного творчества во многих отношениях воображаема, или, по словам Я. Э. Голосовкера, «имагинативна»<sup>2</sup>. Но эта воображаемая и мыслимая реальность отнюдь не иллюзорна, ибо этой реальностью во многих отношениях строятся наши проникающие собой историю и культуру чувствования, мысли и поступки. И эта реальность — в высших своих проявлениях — несет в себе бесспорный момент нашего *о-правдания* в контексте «субстанции бесконечной». Через творческую имагинацию Вольфганга Амадея<sup>3</sup> Моцарта мы в той или иной степени — вольно или невольно — приобщены этой всеобщей, всегда недосказанной, но столь насущной для каждого из нас «субстанции».

### Ama-Deus

Иоханнес Хризостом Вольфганг Амадей Моцарт — человек эпохи Просвещения и ее парадоксов. Революционно-протестные стихи в его творчестве парадоксально сопрягаются с идеей красоты и благоустроенности Вселенной. Разумеется, Моцарт — не «философ на троне» (наподобие монархов-преобразователей Фридриха Прусского, Екатерины или Иосифа II), не политик, не идеолог, не наставник масонской ложи<sup>4</sup>, не революционер. Все эти просветительски мыслящие люди мечтали о создании таких институтов

---

<sup>1</sup> См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 6, 69–71, 265.

<sup>2</sup> См.: Голосовкер Я. Э. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2010.

<sup>3</sup> Второе (точнее, даже — четвертое) имя композитора складывается из двух латинских слов: *Ama* (любить) и *Deus* (Бог).

<sup>4</sup> Моцарт принял масонское посвящение в 1784 г. — в год написания 24-го концерта для клавира с оркестром до минор (opus K. 491), одного, как мне кажется, из вершинных непрограммных своих произведений.

Индексацию произведений Моцарта принято давать по каталогу, созданному австрийским ботаником и музыковедом Людвигом Алоизом Фердинандом фон Кехелем (1800–1877). Первое издание каталога Кехеля вышло в 1862 г. В моем распоряжении находится издание: Köchel's Catalog of Mozart's Works [Upd. 2/18/2008] — (Электронный ресурс.) URL: <http://www.classical.net/music/composer/works/mozart>

управления и власти, которые позволили бы примирить эту красоту и благоустроенность с общественной и духовной жизнью людей. А Моцарт не был социальным деятелем. Он был художником. Но тем острее должна быть не выразимая в обычных словах мечта о такого рода примирении, тем напряженнее должен был быть чисто художнический опыт переживания и осмысления дисгармоний людского существования.

В один и тот же год (1786) создается, по существу, революционная опера «Свадьба Фигаро» на сюжет комедии Бомарше и 25-й концерт для клавира с оркестром до мажор<sup>1</sup>, с его исполненным умиротворения и высокой печали *andante*.

Протест — и катарсис умиротворения. Казалось бы, две художественные тенденции, конфликтующие одна с другой. Но конфликт разрешается в самой неповторимости моцартовского музыкального письма.

Опера «Свадьба Фигаро» написана на либретто Лоренцо Да Понте (1749–1838)<sup>2</sup>. Тираноборческий мотив — мотив протеста против взбесившегося от праздности и безнаказанности барства — образует сюжетный и собственно музыкальный стержень оперы. Слабые и приниженные, защищая самих себя, вынуждены высмеять и проучить обнаглевшего сюзерена — графа Альмавиву. Вспомним слова из выдержанной в форме пародийного менуэта каватины Фигаро с гитарой в первом акте оперы:

Se vuol ballare, signor contino,  
Se vuol ballare, signor contino,  
Il chitarrino le suonerò...<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> К. 503.

<sup>2</sup> Аббат Л. да Понте создал на итальянском языке множество либретто для Антонио Сальери и три либретто для Моцарта («Свадьба Фигаро», «Дон Жуан», «Так поступают все женщины»). В 1805 г. он перебрался в США, став первым католическим священником в профессуре Колумбийского университета. В 1826 г. организовал первую постановку «Дон Жуана» в США.

<sup>3</sup> «Если синьор графчик изволит поплясать (*bis*), гитарка ему подыграет...». Обращаю внимание на уничижительный — в данном случае — суффикс *-ino* в этом пассаже.

А уж в «Дон Жуане» Моцарт еще более суров в своем отношении к развратному и глумливому барству: само Провидение, Чье долготерпение исчерпано, предает Дон Жуана адскому пламени.

...Позднее, уже в предсмертном Реквиеме, Моцарт вновь вернется к теме адского пламени:

Confutatis maledictis  
Flammis acribus addictis,  
Voca me cum benedictis...<sup>1</sup>

По всей видимости, наделенный редким чувством человеческого достоинства<sup>2</sup> и настрадавшийся от барского самодурства и спеси, плебей по рождению Моцарт (вспомним, как третировал семейство Моцартов архиепископ Зальцбургский граф Колоредо), равно как и его либреттист, крещеный венецианский еврей, накопили в своей жизни немало раздражения против «signori contini»...

При всем при этом надобно помнить, что Моцарт ни сном ни духом не был ненавистником аристократии; у него было множество чутких и понимающих титулованных друзей. Но вот с глумлением над человеческим достоинством он, как истинный человек эпохи Просвещения, смириться не мог.

Есть один любопытный музыкально-исторический эпизод.

Коль скоро здесь упомянут 25-й концерт до мажор для клавира с оркестром, то приходит на ум соображение вот какого рода: соображение, связанное и с музыкальной, и с поэтической историей последних десятилетий «осьмнадцатого века». Основная тема *allegro maestoso* этого концерта, написанного 4 декабря 1786 года (то есть, по существу, одновременно с величаво барочной Пражской симфонией № 38 ре мажор, написанной два дня спустя<sup>3</sup>, и в период между работами над операми «Свадьба Фигаро» и «Дон Жуан»), — эта тема как бы предвосхищает мелодию «Марсельезы». Ту самую мелодию, которая была напета капитаном французских революционных войск Руже де Лиллем и обработана и положена на клавиры мэром Страсбурга бароном Дитрихом в ночь на 25 апреля 1792 года, когда Моцарта уже почти что пять месяцев не было в живых.

---

<sup>1</sup> «Смятенного, проклятого, // Жгучему пламени обреченного, // Призови меня с Твоими благословенными...» (Фома из Челано, XIII век).

<sup>2</sup> См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 14.

<sup>3</sup> К. 504.

Что сие? Прodelки «духа времени» (Zetgeist)? Или, может быть, барон Дитрих слышал или читал в партитуре моцартовский 25-й концерт? Остается только гадать<sup>1</sup>...

Но, так или иначе, эта сложная и многозначная связь музыки Моцарта с революционными тенденциями его эпохи отнеяется — как бы по правилам некоего условного исторического контрапункта — мистической глубиной его месс, масонских кантат и, наконец, почти что явным собеседованием с Ангельским миром, на котором строится великая Сороковая соль-минорная симфония<sup>2</sup>.

Что же стоит за парадоксами уживающихся в одном человеке, одном художнике мотивов протеста и внутренней смятенности и — внутреннего покоя? Неужто чисто игровая стихия или та вольная или невольная мистификация, которая, как правило, вытекает из повышенной впечатлительности, возбудимости и душевной неустойчивости осредненных «художественных натур»? Едва ли.

Некоторые исследователи творчества Моцарта (Герман Аберт, Дэвид Вайсс), принимая во внимание все психологические нюансы жизни и творчества композитора, все же настаивают на удивительно твердой смысловой доминанте его музыки. По словам Вайсса, совсем не случайно, что работа над Сороковой симфонией примакает по времени к работе над «Дон Жуаном»<sup>3</sup>:

«Набрасывая уже первые аккорды, он ощущал, что музыкальное повествование будет не только о земном, но и о небесном: в собственных звуках различал он музыку Ангельских голосов. Но и не только это он различал. Собственная музыка вовлекала его в бoрение помраченного (profane) человеческого существования с тем, что превыше него самого. И в этой симфонии вынужден он был пересоздавать хаос и падшeсть мира в гармонию (order). Им повелевала внутренняя потребность преображать безобразия в красоту,

---

<sup>1</sup> И что любопытно: эта же основная тема *allegro maestoso*, но уже в некоем сентиментализированном, «кукольном виде», была положена П. И. Чайковским в основу Пасторали из второго акта «Пиковой дамы».

<sup>2</sup> К. 550.

<sup>3</sup> Аберт же отмечает, что работа над «Дон Жуаном» — оперой об адском пламени как о воздаянии за цинический нигилизм, за барское глумление над чувствами и судьбами людей — необратимо подорвала физическое здоровье музыканта (см.: Аберт Г. Указ. соч. С. 21–22).

разброд — в равновесие. Как ни помрачен мир, но сама жизнь — священна»<sup>1</sup>.

А один из крупнейших богословов прошлого столетия — «диалектический теолог» Карл Барт (1886–1968) — обращает внимание на уникальность сочетания благоговения, радости и трагизма в музыке Моцарта. Согласно Барту, при всей композиционной и жанровой строгости произведений Моцарта они обнаруживают не только послушание законом музыки его времени, но и удивительную внутреннюю свободу в работе с музыкальным материалом: примером тому — богатство минорных и трагических вкраплений, организующих и возвышающих, казалось бы, даже самые светлые мелодические потоки. И это не столько даже само противоречие, сколько его нелегкое пересоздание в актах внутренней творческой свободы<sup>2</sup>.

...Кстати, о месте трагизма во всеохватной моцартовской гармонии.

Во множестве его произведений мажорная, радостная взволнованность, упоение искрящимися токами жизни почти что внезапно пересекается и оттеняется прорывами минорных тем.

Горькие и печальные вкрапления в мажорные потоки моцартовской музыки — вольный или невольный знак печали и смерти, знак проблематичности человека и Вселенной. Той проблематичности, о которой композитор во всеуслышание поведал в своем предсмертном Реквиеме<sup>3</sup>. Один из самых упомянутых

<sup>1</sup> Weiss D. Sacred and Profane. A Novel of the Life and Times of Mozart. New York: W. Morrow a. Co, Inc., 1968. P. 587. В своей трактовке творчества Моцарта Вайсс исходит из той библейской интуиции, что Жизнь как таковая (*хаййим, зоэ*) находится под безусловным Божественным суверенитетом.

<sup>2</sup> См.: Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. Brescia: Queriniana, 1980. P. 33–38. (Электронный ресурс.) URL: <http://www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956>

<sup>3</sup> Смерть как некое верховное и всегда загадочное выражение нашей экзистенциально-духовной проблематичности — основной сюжет книги французского философа и музыковеда Владимира Янкелевича (1903–1985) “La mort” (Р.: Flammarion, 1966. 426 p.). Янкелевич пишет о тройном облике этого заведомо неразгаданного феномена смерти: смерть другого человека («его смерть») — смерть близкого, дорогого нам человека («смерть твоя») — и предощущение еще не изведанной, но всегда при дверях стоящей собственной смерти («смерть моя»).

По мысли Янкелевича, именно в классической русской литературе, прежде всего у Толстого и Чехова, наиболее глубоко представлен этот тройственный лик феномена смерти.

примеров такого рода вкраплений — печально-элегическое *adagio* из 23-го концерта для клавира с оркестром ля мажор<sup>1</sup>...

Во всяком случае, внутренним смысловым двигателем музыки Моцарта выступала одна и та же вечная, но по-особому акцентированная в век Просвещения идея многозначного и многоликого Совершенства. Однако у Моцарта эта идея обращалась не только к разным измерениям человеческой души, но и к разным аудиториям. Она по-разному акцентировалась для широкой публики (как это было в операх<sup>2</sup>, отчасти даже и в Мессах) и к дружескому кругу понимающих и сочувствующих — со-чувствующих! — людей (как это было прежде всего в его непрограммной музыке).

А предсмертная опера «Волшебная флейта» (1791) оказалась осознанной попыткой совмещения двух выражений мистики Совершенства — если вспомнить стихи Пастернака — «при народе простом»<sup>3</sup>. В поверхностном слое, в слое, если можно так выразиться, рационально-популистском, «Волшебная флейта» — это назидательная, воспитательная сказка для масс<sup>4</sup>, но в слое глубинном — это введение через масонскую символику в таинственные структуры жизни и смерти, мысли и веры.

Математически выверенная гармония оказывается указанием на Божественную бесконечность.

### **Параллели: таинственность разумного и разумность таинственного**

Моцартовский парадокс рационального и мистического, профанного и священного, земного и Небесного — парадокс, несущий художнику страдание в повседневной жизни, но одновременно и радость высшего, недосказанного познания, — был одним из базовых культурных парадоксов века Просвещения. Сколь отчетливо

---

<sup>1</sup> К. 488 (Вена, 1786).

<sup>2</sup> Даже в заключительных словах и аккордах «революционной» «Свадьбы Фигаро» звучат темы примирения и прощения: любовь и раскаяние торжествуют над гневом, иронией и гротеском.

<sup>3</sup> Поэма «Вакханалия».

<sup>4</sup> И в этой опере есть также свой редуцированный тираноборческий мотив: преодоление земного всевластия Царицы Ночи. Как и утверждение права на счастье не только для избранных, духовно утонченных (Тамино и Памина), но и для людей простых и непритязательных (Папагено и Папагена).

осознавал это Моцарт на уровне рациональном — почти не имеет значения. Ибо он мыслил духовную и культурную проблематику своей эпохи прежде всего в музыкальных образах<sup>1</sup>. Однако, если вспомнить младшего современника Моцарта, Стендаля, творчество Моцарта — именно «с философской точки зрения» — достойно удивления на все века<sup>2</sup>.

Но коль скоро речь у нас о музыке «с философской точки зрения», вспомним по крайней мере трех великих современников Моцарта, воистину оправдавших философские искания века Просвещения.

1. Маркиз Чезаре Беккариа (1738–1794) с его трактатом «О преступлениях и наказаниях»<sup>3</sup>. Согласно маркизу Беккариа, принцип возмездного наказания не отвечает ни истории, ни Вышней правде. Ибо сам акт преступления уже в самом себе несет моменты жестокого наказания и посему так важен принцип смягчения чисто репрессивной системы наказаний ради мистической (и одновременно — этической) задачи возрождения и восстановления внутреннего человека<sup>4</sup>.

2. Йоханн Готтфрид Гердер (1744–1802). Согласно его философии истории, идея метафизического и мистического единства рода людского необходимо раскрывается через его эмпирическое многообразие во времени и пространстве. Строгие, выстроенные

---

<sup>1</sup> См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 27–28.

<sup>2</sup> См.: Стендаль. Письмо о Моцарте // Стендаль. Собр. соч.: В 15 т. Т. 8. М.: Правда, 1959. С. 202.

<sup>3</sup> Ценнейшее русское издание этого труда с подведением различий и нераскрытых (в силу страшного времени сталинского террора) ссылками на итальянские архивы: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Биографический очерк и перевод книги Беккариа «О преступлениях и наказаниях» проф. М. М. Исаева. М.: Юриздат НКЮ СССР, 1939. См. в связи с этим: Рашковская Ш. С. Михаил Михайлович Исаев, 1880–1950 // Правоведение. М., 1981. № 1. С. 80–85.

<sup>4</sup> Прямо или скорее косвенно эта идея маркиза Беккариа оказала огромное влияние на русскую мысль и литературу (Достоевский, Толстой), в которой именно идея внутреннего человека стала доминирующей. К сожалению, все эти благородные темы и влияния почти не затронули российскую «правоприменительную» и пенитенциарную практику. Презумпция виновности и принцип возмездного наказания (даже с превышением меры возмездия над мерою общественного ущерба) так и остались на Руси, вопреки всей казенно-гуманистической фразеологии, по существу, непоколебленными.

на рациональных основаниях исследования в области географии, этнологии, лингвистики, локальных историй мыслятся необходимой предпосылкой познания таинственности истории всеобщей.

3. Иммануил Кант (1724–1804). Рациональное «расколдовывание» человеческого мышления, стремящегося в конечном счете замкнуться либо на догматической теологии, либо на догматическом материализме / атеизме, привело кенигсбергского философа к оправданию «практического разума», то есть к оправданию внутренних, почти что безотчетных нравственных сил в человеке. Если угодно, к мистике нравственного начала в человеческой личности. И косвенно — к мистике Вселенной. И этот прорыв Канта к идее таинственности нравственного опыта человека, по существу, перерос все его стремления к обоснованию «религии в пределах одного только разума». По словам Вл. Соловьева, Кант «...освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительном описании всех наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов»<sup>1</sup>.

Все эти три мыслителя были старше безвременно сгоревшего Моцарта, и все трое пережили его. Но, подобно Моцарту, все они были — вольно или невольно — одержимы все той же просветительской идеей Совершенства как объективного, Свыше заданного *призвания* и человека, и Вселенной. Призвания, провозглашенного еще Нагорной проповедью<sup>2</sup>. И все они пытались, если снова вспомнить Пушкина, осуществить «поверку» гармонии Небес алгеброю Земли. «Поверку», эвристически необходимую (ибо не уйти нам от наших земных предпосылок), но духовно недостаточную...

Чем ситуативно разрешился абсолютизм «осмнадцатого века» — общеизвестно. Но вот его вопросник — вопросник о соотношении и нерасторжимой взаимосвязи рационального и таинственного в человеке — как был, так и остается непреложным. И каждой эпо-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Кант // Соч.: В двух томах. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги и А. Ф. Лосева... М.: Мысль, 1988. С. 478. См. также в связи с этим: Рикер П. Библейская герменевтика. Париж; М.: Символ, 2012. С. 144–150.

<sup>2</sup> Мф 5: 48.

хе, каждому поколению, каждому мыслящему человеку выпадает заново — применительно к собственным обстоятельствам и предпосылкам — формулировать и решать эту проблематику.

...А музыка Моцарта продолжает быть живым и открытым вопросом о недосказанных смыслах нашего пребывания на Земле. И возможно, эти открытые вопросы о недосказанном и образуют сердцевину человеческой жизни. Если же вспомнить Соловьева,

Жизнь только подвиг, — и правда живая  
Светит бессмертьем в истлевших гробах<sup>1</sup>.

А вот от впавшего на исходе жизни в бедность и похороненного «по третьему разряду» Моцарта и «гробов» не осталось. Осталось только музыка и облеченная в музыку мысль.

Гегель наверняка был прав, настаивая на иллюзорности, вымышленности взятых в своей обособленности художественных произведений. Однако всегда недосказанная, но внутренне насущная связь Истины, Добра и Красоты во внутреннем опыте большого художника (при всех его недомыслиях и срывах), — эта связь остается непреложной. Как непреложна связь работы человеческой чувствительности, разума и мистического проникновения. Вымышленное, «имагинативное» становится для человеческого сознания реальнейшим (*realiora*), чем-то неизмеримо бóльшим, нежели просто «нас возвышающий обман»<sup>2</sup>.

Не могут фальшивить звуки Волшебной Флейты. И не может быть обманщиком Вольфганг Амадей Моцарт.

*Апрель 2013 (Неделя Крестопоклонная)*

---

<sup>1</sup> Стихотворение «Если желанья бегут, словно тени...», 1893.

<sup>2</sup> А. С. Пушкин. «Герой», 1830.

Список литературы

1. Аберт Г. В. А. Моцарт. Ч. 2. Кн. 1 / пер. с нем., коммент. К. К. Саквы. 2 изд. М.: Музыка, 1989.
2. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Биографический очерк и перевод книги Беккариа «О преступлениях и наказаниях» проф. М. М. Исаева. М.: Юриздат НКЮ, 1939.
3. Голосовкер Я. Э. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2010.
4. Декарт Р. Метафизические размышления / пер. В. М. Невежиной под ред. проф. А. И. Введенского. СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1901.
5. Зубков Н. Н. “Credo” и “cogito” как историко-культурная проблема // Культура и искусство. М., 2013. № 2 (14).
6. Максимов М. В. Забытый Соловьев: поэзия В. С. Соловьева в русской музыке // Соловьевские исследования. Иваново, 2010. Вып. 27.
7. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.
8. Рашковская Ш. С. Михаил Михайлович Исаев, 1880–1950 // Правоведение М., 1981. № 1.
9. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция стран Востока XIX–XX века. М.: Наука-ГРВЛ, 1990.
10. Рашковский Е. Б. Осознанная свобода: Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005.
11. Рикер П. Библейская герменевтика. Париж; М.: Символ, 2012.
12. Соловьев В. С. Кант // Соч.: в двух томах Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги и А. Ф. Лосева... М.: Мысль, 1988.
13. Стендаль. Письмо о Моцарте // Собр. соч.: В 15 томах. Т. 8. М.: Правда, 1959.
14. Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994.
15. Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. Brescia: Queriniana, 1980. (Электронный ресурс.) <http://www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956>

16. Jankélévitch Vl. La mort. P.: Flammarion, 1966.
17. Köchel L. A. F. von. Köchel's Catalog of Mozart's Works [Upd. 2/18/2008]. (Электронный ресурс.) <http://www.classical.net/music/composer/works/mozart>
18. Weiss D. Sacred and Profane. A Novel of the Life and Times of Mozart. New York: W. Morrow a. Co, Inc., 1968.

*Александр Тюриков*

## РУССКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И. Г. ШВАРЦ (1751–1784)

Урусвати знает, насколько люди избегают заглянуть в сущность событий и довольствуются немногими показаниями по окружности. Можно представить, как изменилось бы изложение истории, если бы открылись все истинные причины и побуждения. Прежде всего выдвинулись бы неожиданные деятели, о которых человечество и не подозревает. На месте царей и правителей мы увидели бы лиц, оставленных в тени. Некоторые из них не замечены по невежеству, но другие остались невидимыми по закону Братства.

*Учение Живой Этики*

...Шварц полюбил приютившую его чужбину, как не всегда любят и родину, и посвятил ей все еще молодые силы своего ума, весь жар своего горячего сердца. Восторженный и самоотверженный педагог до тончайшей фибры своего существа, неутомимый энтузиаст просвещения, вечно горевший, как неугасимый очаг, и успевший сжечь себя дотла в 33 года жизни, Шварц будил высшее московское общество, где был желанным гостем, без умолку толкуя в знатных и образованных домах о необходимости составить общество для распространения истинного просвещения в России, будил и университетскую молодежь своими одушевленными мистическими лекциями о гармонии наук в изучении таинств природы, о связи духа и материи, о союзе между Богом и человеком, о стремлении к свету и добру, к познанию Божества и внутреннего человека.

*В. О. Ключевский*

В конце XVI — начале XVII века в Европе на смену религиозному мышлению стало приходить научное, и должен был произойти синтез веры и знания, но на деле все попытки научного описания мира жестоко пресекались и преследовались церковью. В то время она потеряла связь с Высшим, выродилась в инквизицию. Реакцией

на церковный догматизм, на удушение научной мысли и интеллекта стал рационализм XVIII века, вышедший из философии Вольтера, Гельвеция, энциклопедистов, когда проповедовался приоритет разума, отрицались Бог и дух, не принималась в расчет религия. Рационалистическое мировоззрение прочно укоренилось на европейском континенте и явилось причиной Французской революции в 1789 году.

Освободительная философия пришла и в Россию и привилась на местной почве, давно страдавшей религиозными проблемами (в виде раскола, сектантства, обмирщения церкви и власти, секуляризации общества), в какой-то странной и искаженной форме. «Официальная религия, — пишет современная исследовательница И. Ф. Худушина, — пребывала в догматической самоуверенности, не была способна ответить на вопросы мятущегося духа, сама нуждалась в обновлении. Лишенная нерва душевной сопричастности и авторитета нравственного пастыря, церковь, часто фарисействуя, превращала таинство в повседневный ритуал, формальность, машинальный жест. Если светская жизнь не сулила душевного покоя, не давала ощущения истинности, праведности бытия и даже отрицала подчас надежду на спасение, то и официальная церковь, все более обмирщаясь, теряла свойство духовного наставника, утешителя» [8, с. 133]. В такой атмосфере кризиса религиозного сознания вольное чувство, развинченное умами модно образованной публики, писал В. О. Ключевский, «встретившись с вольною смеющеюся мыслью, спешило устранить все сдержки и преграды и прежде всего набросилось на простейшие нравственные связи» [2, с. 34].

Человек получил освобождение и от церковных догматов, и от Бога. Но дух человеческий жаждал истины, личность стремилась к душевной полноте, к нравственному удовлетворению. И здесь в общество пришло масонство, которое по своей сути, как определенная система, ведущая человека по пути самосовершенствования и самопознания, должно было дать искомое. Но в реальности все было не так. Мировоззрение русских вольных каменщиков 1760–1770-х годов было рационалистическим. В ложах стремились строить жизнь духа и тела по законам материи. Почти все братья были поклонниками Вольтера, идеология масонства того времени совпадала с вольтерианством. Среди переводчиков французских философов-рационалистов были лица, активно участво-

вавшие в масонских организациях: А. Р. Воронцов, М. М. Херасков, А. А. Ржевский, Н. Н. Трубецкой, И. П. Елагин, А. М. Кутузов, В. А. Левшин, А. Н. Радищев. Но со временем многие из них, неудовлетворенные нравственным состоянием как масонства, так и всего русского общества, приходят к мысли о необходимости принять решительные меры к изменению положения через просвещение людей идеями любви к Богу, добродетели и бессмертия души. Так, в середине 1770-х годов в Санкт-Петербурге организовался кружок интеллигентов-масонов, в котором большое внимание уделялось самосовершенствованию, поиску истины и самопознанию. Сюда входили М. М. Херасков, В. И. Майков, Н. И. Новиков, И. П. Тургенев, А. М. Кутузов, Н. Н. Трубецкой, В. В. Чулков и другие. И в 1777 году их усилиями начал выходить журнал «Утренний свет». В журнале печатались тексты, авторы которых стремились к «исправлению человеческого сердца», в надежде «искоренить и опровергнуть вкравшиеся правила вольномыслия» [3, с. 383, 400].

В 1778 году поэт, писатель, издатель литературных журналов М. М. Херасков становится куратором Московского университета. Друзья и сподвижники Михаила Матвеевича также переезжают в Москву, и вся их просветительская деятельность сосредотачивается в древней столице. Тогда же свершилось важное событие для русской культуры: новым куратором в университет был приглашен на должность экстраординарного профессора немецкого языка И. Г. Шварц<sup>1</sup>.

О жизни Ивана Григорьевича Шварца до его переезда в Москву известно очень мало. Он родился в 1751 году в Трансильвании, окончил Йенский университет, служил унтер-офицером голландской Ост-Индской компании, по ее делам ездил в Индию и провел там несколько лет. С 1776 года учительствовал в Могилеве. В том же году в Москве Иван Григорьевич через посредничество поэта Василия Майкова был принят князем Н. Н. Трубецким в масонство, а затем учредил ложу и в Могилеве. Завязались у него отношения и с московскими культурными кругами. Обширность познаний Шварца, его энергия и желание потрудиться на благо России позволили М. М. Хераскову пригласить Ивана Григорьевича преподавать в Московский университет.

---

<sup>1</sup> 5 февраля 1780 года И. Г. Шварц был назначен ординарным профессором философии.

Осенью 1779 года И. Г. Шварц с энтузиазмом приступил к своей научной и просветительской деятельности, имевшей глубокие последствия для всего русского общества.

В то время очень не хватало учителей, и для исправления положения Иван Григорьевич предложил устроить при университете Педагогическую, или Учительскую, семинарию. Семинария открылась необычайно быстро, 13 ноября 1779 года, и имела целью подготовку русских преподавателей. Сам Шварц был назначен инспектором семинарии и стал первым в России преподавателем педагогики. Со временем семинария была преобразована в Учительский институт, который просуществовал до 1812 года, положив начало системе высших педагогических заведений.

И. Г. Шварц вел напряженную педагогическую деятельность. Он читал лекции для студентов, преподавал в обеих гимназиях — дворянской и разночинской, в Педагогической семинарии, при этом оставаясь их инспектором. «Все же в гимназии еще продолжали царствовать необходимые к исправлению недостатки, — писал Иван Григорьевич в докладной записке, — не соответствовавшие первоначальному плану, вследствие быстрого роста учебного заведения. <...> Я не жалел сил и в начале февраля 1781 года подал на рассмотрение совершенно новый учебный план» [10, с. 135–136]. Этот план был принят Конференцией университета. В короткое время Шварц осуществил все предложенные им изменения. Молодой профессор не мог поменять ни состав учителей, ни набор преподаваемых предметов, но он внес гуманное педагогическое мышление в образовательное поле не только Московского университета, но и в пространство создающейся российской педагогики. Новый подход характеризовался уважением к личности ребенка, раскрытием его индивидуальности, верой в его возможности и направленностью на служение добру и справедливости. Смысл реформы заключался в том, чтобы пробудить и развить в детях волю и потребность к самосознанию, самоконтролю, самосовершенствованию. При этом значимость знаний определялась в первую очередь их смысловой и духовной насыщенностью, личностным отношением ребенка к ним, на основе его высокой нравственности. И выходя за пределы или гимназии, или университета, молодой человек стремился не приспособливаться к сложившимся условиям жизни, а менять, улучшать, совершенствовать эти условия.

В соответствии со своими педагогическими взглядами Иван Григорьевич сочетал обучающий процесс с мировоззренческим воспитанием. На своих занятиях он давал не только определенные сведения, но это были уроки постижения смысла жизни, внутренней взаимосвязи явлений, приготовления к жизненному поприщу. Здесь закладывалось синтетическое миропонимание ученика, формировался целостный подход к любым событиям и фактам. На его уроках царили возвышенные чувства и добрые эмоции, уважение и желание помочь друг другу, потому что главным действующим лицом в классе оставался ученик и его душа. Сам Шварц подавал пример человеколюбия, благородства, внутренней гармонии, стремления к познанию, благодаря чему происходило воспитание высоких качеств и у его питомцев. «Это была прекрасная проповедь при бездушной школьной выучке и бессердечном вертопрашестве светской мысли» [2, с. 42].

Иван Григорьевич призывал учителей задумываться над тем, каков внутренний мир тех Божьих творений, воспитанием и образованием которых они занимаются. Детей нельзя унижать, и необходимо помнить об их достоинстве. Ведь первостепенной целью своей педагогической системы Шварц определял становление в ребенке благородных качеств и созидание Благородного Человека. Недаром при Московском университете в 1779 году был создан Благородный пансион, нацеленный на формирование русской культурной элиты и работавший уже через несколько лет по тем педагогическим принципам, которые были привнесены Шварцем [4; 7].

Отношения Ивана Григорьевича с гимназистами и студентами сразу же вышли за пределы формальных и холодных: он вникал в их личные и семейные проблемы, беседовал с ними, окружил их дружеской заботой. Он имел особенный дар привлекать к себе слушателей и благодетельно влиять на своих учеников. Тесная творческая связь преподавателя и учеников привела к тому, что по инициативе Шварца 13 марта 1781 года было основано первое российское студенческое общество «Собрание университетских питомцев». Он поставил перед юношеством задачу: успевать не только в науках, но и жить по правилам благонравия.

Шварц принимал активное участие в деятельности масонства. В конце 1780 года по его инициативе была образована новая ложа «Гармония», в которую как раз вошли те братья, которые принима-

ли самое активное участие в культурных начинаниях Ивана Григорьевича: М. М. Херасков, Н. И. Новиков, И. П. Тургенев, А. М. Кутузов, Н. Н. и Ю. Н. Трубецкие, А. А. Черкасский и др. Новая ложа даже по своему названию была призвана объединить вольных каменщиков в согласованной работе на благо России. Сам Шварц становится руководителем и идеологом московского масонства.

Объединение всех московских масонов, которое замыслил Шварц, требовало более определенных отношений с иностранными вольными каменщиками. И в результате встреч в Брауншвейге И. Г. Шварца с Генеральным Мастером герцогом Фердинандом Брауншвейгским Россия была признана самостоятельной провинцией масонского ордена под его руководством. Завязал также Шварц отношения с берлинскими розенкрейцерами, принадлежащими к числу близких лиц Генерального Мастера, и получил от них акт, облекавший его быть главой этого ордена в России. Позже он учредил в Москве орден Злато-розового креста. Шварц согласился стать во главе разных направлений в масонстве для того, чтобы привлечь своих сподвижников вне зависимости от их идейных предпочтений к просветительскому делу, к занятиям наукой и педагогикой.

Быстрое и успешное решение многих важных вопросов при встрече с Фердинандом Брауншвейгским, братская переписка с Карлом Гессен-Кассельским, которые тесно и в течение многих лет были связаны с легендарным алхимиком и розенкрейцером XVIII века графом де Сен-Жерменом [9], дают нам возможность предположить, что и сам И. Г. Шварц встречался с ним и получал от него необходимые указания<sup>1</sup>.

С самого начала преподавания в университете Шварцем начали закладываться основы Дружеского ученого общества, ставившего перед собой просветительские, педагогические, филантропические и издательские цели. В состав общества входили друзья-масоны из ложи «Гармония», преподаватели и студенты университета. Официальное открытие Общества состоялось 6 ноября 1782 года.

---

<sup>1</sup> Отвечая на вопрос о том, имеют ли члены масонского ордена отношения с «братьями высшего познания», И. Г. Шварц высказался однозначно: «Как иным образом просвещение получить? <...> Некто неизвестный, милосердую и о нашем отечестве, сообщил нам некоторые путеводительные средства, могущие проводить нас к великой цели, и теперь не оставляет нас при сомнительных случаях наставлением...» [10, с. 148, 150–151].

В 1782 году Иваном Григорьевичем при университете была учреждена Переводческая семинария для обучения молодых людей иностранным языкам, мастерству перевода и ознакомлению русского общества с философскими и художественными сочинениями зарубежных авторов. При этом переводчики имели возможность оттачивать свое литературное мастерство, излагая текст простым и ясным стилем. По сути, дела они вносили весомый вклад в создание нового литературного русского языка.

Молодые люди Педагогической и Переводческой семинарий содержались за счет Дружеского общества, и число их было сначала пятнадцать человек, а затем возросло до пятидесяти. Для студентов Обществом был куплен особый дом близ храма Архангела Гавриила (Меньшиковой башни), недалеко от Мясницкой улицы и Чистых прудов, где жил и сам Иван Григорьевич. Этот дом, своеобразное общежитие, называли «благословенным жилищем на прудах».

В это же время, в 1782 году, под редакторством Шварца начал выходить новый журнал «Вечерняя заря», наполненный серьезными материалами — переводами трактатов европейских ученых и философов XVIII века [5]. Под руководством Ивана Григорьевича воспитанники основательно погружались в исследование мировоззренческих проблем. Осенью того же года Шварц приступил к чтению ряда публичных лекций по философии [11], в которых рассказывал «о гармонии наук в изучении таинств природы, о связи духа и материи, о союзе между Богом и человеком, о стремлении к свету и добру, к познанию Божества и внутреннего человека» [2, с. 45].

Высоко нравственные и научные идеи, заложенные в Дружеском обществе, проникли в просвещенные круги и имели огромные последствия. Воспитанниками Общества были писатель, переводчик, издатель, президент Академии художеств А. Ф. Лабзин, педагог А. А. Прокопович-Антонский, писатель, поэт, издатель М. И. Невзоров, поэт и драматург Ф. П. Ключарев, переводчик и писатель А. А. Петров, поэт С. С. Бобров, профессор и издатель литературных журналов П. Сохацкий, издатель древнерусских текстов Л. Максимович, писатель и переводчик М. И. Антоновский, врач и переводчик М. И. Багрянский, профессор И. Тимковский, переводчик и поэт Д. И. Дмитриевский, видные иерар-

хи православной церкви М. Десницкий, С. Глаголевский и многие другие.

Вклад И. Г. Шварца в формирование цельного научного мировоззрения русского общества велик и, к сожалению, до сей поры не оценен по достоинству. Он, как философ, педагог, реформатор русского литературного языка, общественный деятель, видится одним из крупнейших подвижников культуры XVIII века в России. Несмотря на краткость жизни и служения просвещению, Шварц дал благотворный импульс развитию русской науки на многие десятилетия вперед.

И. Г. Шварц заложил основы гуманной, синтетической педагогики, с акцентом не на получение знаний, а на воспитание сердца, сотворение Благородного человека — благородного не по рождению, а по своей сути. Он понимал, что без новой воспитательной системы невозможно возникновение нового поколения образованных и благородных людей, которое появилось и сотворило чудо — золотой век русской культуры первой трети XIX века. В этот процесс Шварцем был вовлечен весь Московский университет от учащихся гимназий и Благородного пансиона и до студентов и профессоров. Именно ученики Ивана Григорьевича стали применять его воспитательные методы, и среди них Антон Антонович Прокопович-Антонский, который в 1791 году стал бессменным директором Благородного пансиона на три с лишним десятилетия до 1824 года. А с 1819 по 1826 год он избирался ректором Московского университета. Из стен Благородного пансиона в разное время вышли многие поэты и писатели, среди которых В. А. Жуковский, В. Ф. Одоевский, А. С. Грибоедов, М. Ю. Лермонтов, Ф. И. Тютчев, ученые, драматурги, художники, профессора, генералы, заместители, министры, главнокомандующие, дипломаты, сенаторы, губернаторы — лучшие люди России, ее честь и слава. Пансион оказался образцом для будущей системы русских классических гимназий и государственных пансионов. Основание знаменитого Царско-сельского лицея было вдохновлено именно Благородным пансионом, и не случайно Прокоповича-Антонского приглашали возглавить новое заведение [4; 7].

В 1785 году начал издаваться первый в России журнал для детей «Детское чтение для ума и сердца». Всего за четыре года вышло 20 частей этого издания. Первые четыре части редактировал

А. А. Прокопович-Антонский, остальные А. А. Петров и Н. М. Карамзин, который помещал здесь свои первые произведения и совершенствовал русский язык. Идея издания такого журнала принадлежала Шварцу и имела воплощение уже после его кончины.

Вообще, из сотрудников журналов «Утренний свет», «Московское издание», «Вечерняя заря», «Покоящийся трудолюбец», «Детское чтение для ума и сердца» впоследствии вышла московская школа писателей и переводчиков, образовав собой среду, давшую подъем литературного творчества конца XVIII — начала XIX века.

Поэт и переводчик Василий Андреевич Жуковский после Шварца и Прокоповича-Антонского продолжил складывающуюся традицию русской гуманной педагогики. Он с 1826 по 1841 год был воспитателем цесаревича Александра (будущего Царя-Освободителя). Жуковский сумел привить своему воспитаннику гуманный дух и приучал его к мысли об отмене крепостного права. Наставника венценосного питомца можно назвать главным вдохновителем русской свободы, ибо он сумел вложить в его державный ум благие помыслы. Педагогические приемы Жуковского сродни синтетическим методам его предшественников и направлены на созидание из ребенка Человека, гражданина, христианина.

Шварц познакомил и своих сподвижников-масонов, и все просвещенное общество с сочинениями европейских философов-провидцев Василия Валентина, М. Майера, Р. Фладда, Д. Пордеджа, Г. Гихтеля, Г. Арнольда и др., и, самое главное, с трудами Я. Беме, наследие которого с тех пор очень внимательно изучалось русской интеллигенцией вплоть до начала XX века. Все философские работы самого Ивана Григорьевича отталкивались от трудов Я. Беме и его учеников и противостояли материалистическому мировоззрению. Традиция изучать метанаучные источники, благодаря Шварцу, продолжала жить долгие годы.

Идейные традиции И. Г. Шварца и Дружеского научного общества наиболее полно в своих книгах и общественной деятельности воплотил Владимир Федорович Одоевский, всегда стремившийся в творчестве к всеохватывающему синтезу на основе трудов Л. К. Сен-Мартена и Д. Пордеджа. Он считал, что в человеке сведены в одно целое три стихии: верующая, познающая и эстетическая. Поэтому содержание культуры заключается в единстве

философии, религии и искусства, а в развитии всех трех составляющих заключается смысл истории. Одоевский был многогранным человеком и проявил себя как автор философских повестей, организатор Общества любомудрия, первый выдающийся музыковед, талантливый педагог, честный и энергичный правительственный чиновник и законовед, разносторонний ученый, изобретатель. Многие десятилетия Владимир Федорович отдавал все силы и время самоотверженной общественной деятельности. Он возглавлял Общество посещения бедных, организовал первые в России детские приюты, участвовал в работе и управлении педагогических заведений и больниц, первым начал издавать «книги для народа», занимался учреждением деревенских школ. Долгая практическая жизнь Одоевского явилась закономерным следствием его мировоззрения, сформированного в молодые годы в Благородном пансионе под влиянием чутких и гуманных воспитателей и сочинений философов-провидцев.

Среди учеников Шварца необходимо вспомнить писателя и переводчика Александра Андреевича Петрова (1763–1793). Он принадлежал к Дружескому обществу, в 1782 году закончил Московский университет, был не по возрасту мудр, высокообразован, одарен глубоким умом и нежным сердцем. Он оказал большое влияние на молодого Карамзина, с которым его связывала идеальная, страстная дружба. Некоторое время Петров и Карамзин жили вместе в доме у Меньшиковой башни, принадлежавшем Дружескому обществу, где их комнату украшали распятие и гипсовый бюст Шварца. По своему воздействию на окружающих его литераторов Петров сыграл значительную роль в формировании у них эстетических принципов русского сентиментализма. С 1791 года он становится личным секретарем у Г. Р. Державина и близким к нему человеком.

В 1796 году, после восшествия на престол Павла I, возобновилась деятельность старшего поколения участников Дружеского общества, непосредственных сподвижников И. Г. Шварца. Этот кружок группировался вокруг И. П. Тургенева, назначенного директором Московского университета. Необходимо отметить благотворное воздействие этой высокогуманной личности на окружающих, отеческие заботы которого об учащейся молодежи привлекали к нему сердца последней и заставляли любить и почитать его. Его

нравственный облик с пиететом к просвещению постоянно присутствовал перед глазами и четырех сыновей, и студентов. Недаром они называли его Другом Человечества. Сыновья И. П. Тургенева и друзья их пропитывались особой духовной и интеллектуальной атмосферой кружка Ивана Петровича, к которому принадлежали М. М. Херасков, И. В. Лопухин, И. И. Дмитриев, М. И. Невзоров, Н. М. Карамзин. Здесь поддерживались литературные интересы молодых людей, формировалось их мировоззрение, складывались характеры [1]. И не кажется странным, что в 1801 году молодые поэты и переводчики Андрей Тургенев, Жуковский и Мерзляков создали Дружеское литературное общество, целью которого было «возжжение в сердцах любви к добродетели и истине». В Обществе усердно занимались самообразованием, изучали иностранную и русскую литературу, сочиняли стихи и прозу.

Создание Дружеского ученого общества в 1782 году положило начало традиции — основанию целого ряда таких сообществ и кружков, где соединялись идеалы братства и высокой нравственности с любовью к науке и просвещению. Это и Общество университетских питомцев, и Собрание воспитанников Благородного пансиона, и Дружеское литературное общество, и последующие: известнейший «Арзамас», союз «архивных юношей», самые различные сообщества западников и славянофилов, «братство» В. И. Вернадского, содружество «аргонавтов», созданное А. Белым, и т. п.

Мы можем сказать, что с последней четверти XVIII века в России начало формироваться особое мировоззренческое пространство, которое напитывало и взращивало людей высокой культуры. И центром такого всеохватывающего действия и для Москвы, и для всей страны еще многие десятилетия оставался Московский университет. От личности к личности, от одного культурного поколения к другому<sup>1</sup> накапливалась, устанавливалась и распространялась атмосфера высокого творчества, охватывая все новые пространства, проникая в души и сердца все большего количества людей, создавая все новые великие памятники мысли и красоты, постепенно

---

<sup>1</sup> Схематически обозначим эти «поколения»: И. Г. Шварц, М. М. Херасков, Н. И. Новиков, И. П. Тургенев, И. В. Лопухин — А. А. Прокопович-Антонский, А. А. Петров, Н. М. Карамзин — В. А. Жуковский, братья Тургеневы — «Арзамас», А. С. Пушкин — В. Ф. Одоевский, «архивные юноши».

превращая Россию в единое поле культуры. В этом созидательном процессе весьма важное место принадлежит И. Г. Шварцу.

Бытующее в современной культурологии мнение о ведущей роли Н. И. Новикова в научной и общественной жизни России в последней четверти XVIII века должно измениться. Новиков не являлся ни философом, ни педагогом, что доказано работами В. И. Симанкова [5; 6]. Все философские и педагогические сочинения, приписывавшиеся Новикову, являются переводными. В научной, общественной и масонской деятельности главенствующую роль играл И. Г. Шварц. Поэтому на сегодняшний день необходимо говорить не столько о «круге Николая Ивановича Новикова», сколько о «круге Ивана Григорьевича Шварца».

#### *Список литературы*

1. Истрин В. М. Младший тургеневский кружок и Александр Иванович Тургенев // Архив братьев Тургеневых. Вып. 2. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1911.
2. Ключевский В. О. Воспоминания о Н. И. Новикове и его времени // Собрание сочинений: В 9 т. Т. IX. М.: Мысль, 1990.
3. Новиков Н. И. Избранные сочинения. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1954.
4. Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б. Университетский Благородный пансион. 1779–1830 гг. М.: Новый хронограф, 2006.
5. Симанков В. И. Из разысканий о журнале «Вечерняя заря» (1782) // XVIII век. Сборник 26. СПб.: Наука, 2011.
6. Симанков В. И. Из разысканий о журнале «Прибавление къ Московскимъ Вѣдомостямъ» (1783–1784), или об авторстве сочинений, приписывавшихся Н. И. Новикову, И. Г. Шварцу и Ф. В. Каржавину. Харьков, 2010. См. также: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (офиц. сайт). (Электронный ресурс.) URL:<http://xviii.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fiileticket=1R161zqn6mY%3d&tabid=2218>
7. Сушков Н. В. Московский университетский Благородный пансион и воспитанники Московского университета, гимназий его, университетского Благородного пансиона и Дружеского общества. М.: Университетская типография, 1858.

8. Худушина И. Ф. Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII — первая треть XIX вв.). М.: ИФ РАН, 1995.
9. Шапошникова Л. В. Посланец Обители Учителей // Шапошникова Л. В. Земное творчество космической эволюции. М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2011.
10. Шварц И. Г. Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии. Донецк: Ноулидж, 2010.
11. Шварц И. Г. Лекции. Донецк: Вебер, 2008.

Часть II

РУССКОЕ РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО  
КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ  
ХРИСТИАНСТВО



## **КАРЬЕРА Н. И. НОВИКОВА В ОРДЕНЕ ЗОЛОТОГО И РОЗОВОГО КРЕСТА**

К масонской биографии Н. И. Новикова российские исследователи обращались неоднократно. При этом деятельность Новикова в ордене Золотого и Розового Креста так и не была прослежена. Этот серьезный пробел вызван тем, что история ордена в России только сегодня может быть адекватно освещена. В настоящий момент к изданию подготовлено исследование «Орден Золотого и Розового креста в России», изобилующее никогда ранее не публиковавшимися документами. Эти материалы позволяют проследить карьеру Н. И. Новикова в ордене и оценить, какую роль розенкрейцеров сыграло в его судьбе.

Орден Золотого и Розового Креста (так называлась организация, появившаяся в середине XVIII века и объявившая себя орденом розенкрейцеров) имел сложную структуру. Как особая система масонства, орден состоял из четырех традиционных степеней (их нормативные документы соответствовали Шотландскому Уставу), промежуточной оригинальной степени «Теоретический градус соломоновых наук» и девяти степеней ордена (Юниор, Теоретик, Практик, Философ, Младший адепт (Минор), Старший адепт (Майор), Свободный адепт, Магистр, Маг). Высшая степень ордена — «Маг» совпадала с высшей административной должностью. Администрация ордена делилась на три подгруппы. Сразу за «Магом» следовали «генералы», «вице-генералы» и «грант приоры». Настоящих имен представителей этого руководства ордена не сохранилось. Остались лишь подписи орденскими именами, которые невозможно соотнести с конкретными людьми (в России таких должностей не было).

К среднему звену управления относились обергауптдиректора, гауптдиректора и обердиректора. В ведение берлинского обергауптдиректора И. Х. Вельнера входила и Россия. По орденскому имени Вельнера подчиненная ему структура называлась «Офиронским»

округом. На нижнем уровне управления находились директора «кругов» (первичная структура розенкрейцеров, аналогичная ложе) и главные надзиратели лож «Теоретического градуса» (параллельная структура). Директор «круга» мог управлять братьями, имеющими высшее посвящение. Подобная схема распространялась на все регионы, где действовал орден. Отдельную структуру в ордене с 1780 по 1785 год (в России до конца XIX века) составляли ложи «Теоретического градуса». Они управлялись специально назначенными людьми — «директорами» и «главными надзирателями» (наименование главы ложи). Руководство ложами «Теоретического градуса» сосредотачивалось в руках высших руководителей ордена. Для самих «теоретистов» это должно было оставаться тайной. Берлинский обергауптдиректор И. Х. Вельнер руководил работами российского отделения ордена, при этом приказы руководству лож «Теоретического градуса» из Берлина отправлялись через подчиненного Вельнеру гауптдиректора И. Х. Тедена. После учреждения в России в 1788 году гауптдиректории управление ложами «Теоретического градуса» должно было перейти к ней. При руководителях разного уровня в ордене создавались директории, куда входили наиболее авторитетные братья. Административные должности в ордене назначались вышестоящим начальником по его усмотрению, вне зависимости от степени и заслуг «брата» («в ордене Христовом низшие да будут высшими»). Руководство ордена было секретом для нижестоящих братьев. Розенкрейцер мог знать лишь своего прямого начальника. Таким образом, о существовании высшего управления было известно лишь очень узкому кругу лиц. Например, о назначении гауптдиректора могли знать только члены его директории и обердиректора (всего не более десятка человек). Подобная секретность делает крайне затруднительным исследование административных структур розенкрейцеров.

Развитие ордена Золотого и Розового Креста в России происходило следующим образом. В 1782 году были основаны ложи «Теоретического градуса», с 1783 года начали работу «круги», с 1784 году для управления ложами «Теоретического градуса» была учреждена директория, в то же время был назначен обердиректор. С увеличением количества «кругов» была введена вторая должность обердиректора, а затем, в 1788 году, была создана и следующая административная ступень — гауптдиректория, главой которой был

назначен Н. Н. Трубецкой. В управлении ему помогала директория. Одновременно материнскими и дочерними ложами управляли наиболее авторитетные розенкрейцеры. Они служили основой для формирования лож «Теоретического градуса», а те, в свою очередь, формировали «круги» (не более девяти человек и не менее трех). Данная система управления должна была сохраниться в России до конца XIX века. В условиях силанума (запрета на работу «кругов» и посвящения) и потери связи с руководством в Пруссии изменения в розенкрейцерскую администрацию в России было просто некому вносить.

Вопрос о том, какие административные должности в ордене занимал Н. И. Новиков, до сих пор остается открытым. Нет точных сведений, до какой степени он поднялся. Все, что нам известно об администрации ордена Золотого и Розового Креста в XVIII веке, свидетельствует о том, что Н. И. Новиков не стоял в это время во главе управления. Например, А. П. Протасов вспоминал: «Новиков не был в свое время главным. Главным деятелем был тогда знаменитый мистик и духовидец И. Г. Шварц, профессор Московского университета, и еще некоторые другие иностранцы» [10, с. 117]. С другой стороны, в розенкрейцерских нормативных документах, составленных уже после запрета лож в 1822 году, указывалось следующее: «принадлежащий ныне к союзу нашему братьями признаются все те, кои прикосновенны были к Николаю Ивановичу (Новикову)» [4, с. 418]. Последний глава российских розенкрейцеров В. С. Арсеньев в своих воспоминаниях называл Орден «обществом последователей Новикова» [1, с. 125]. Подобные высказывания заставляют предположить, что Н. И. Новиков мог занять лидирующие позиции после своего выхода из заключения в 1796 году или позднее.

Первые сведения о розенкрейцерской иерархии в России относятся к 1781 году. С. В. Ешевским был опубликован документ, данный И. Г. Шварцу в Берлине в ложе «Теоретического градуса». Шварц назначался руководителем этой степени в России, его заместителем предписывалось сделать Н. И. Новикова. Шварцу предписывалось «...поставить его (Н. И. Новикова) главным предстоятелем сей степени, в присутствии по крайней мере трех братьев, имеющих ее» [6, с. 216].

Судя по показаниям розенкрейцеров на следствии, первые члены ложи «Теоретического градуса» были приняты в орден в пер-

вой половине 1783 года. «Когда начал жить профессор Шварц у меня в доме, то, кажется, в то время сказал он, что получил из Берлина обнадеживание, что мы, вероятно, будем приняты в Орден, и что позволено тем из старших членов прислать прошения каждому от себя, и мне велел написать от себя и взять: 1) От Тургенева. 2) От Кутузова. 3) От Гамалея. 4) От Чулкова. 5) От брата моего. 6) От Ивана Вл. Лопухина, кажется в то же время... месяцев, помнится, чрез шесть или больше получено из Берлина позволение нас принять, и мы были приняты, и все вышеписанные поручены были моему начальству», — показывал Н. И. Новиков [5, с. 617]. Таким образом, был образован первый в России розенкрейцерский «круг». Главой всех розенкрейцерских учреждений должен был стать И. Г. Шварц (посвященный еще до 1781 года).

Материалы «Секретного архива Пруссии» показывают, что уже через год в России действовали три «круга» под руководством Н. Н. Трубецкого, Н. И. Новикова и И. В. Лопухина. Новиков (Colovion): М. И. Багряницкий, С. И. Гамалея, А. М. Кутузов, А. И. Новиков, В. В. Чулков, И. П. Тургенев. Трубецкой (Porrectus): К. М. Енгальчев, Ю. Н. Трубецкой, А. А. Черкасский, И. И. Френкель. Лопухин (Philus): А. М. Лунин, Х. А. Чеботарев. Подобная организация структур ордена требовала назначения обердиректора и создания при нем директории. Неизвестно, успел ли И. Г. Шварц занять должность обердиректора, но очевидно, что им стал его преемник барон Г. Я. Шредер. Таким образом, в 1784 году Новиков был главным надзирателем ложи «Теоретического градуса» и директором «круга».

9 апреля 1784 года из Берлина пришел приказ учредить директорию для управления ложами «Теоретического градуса». В нее на равных правах вошли Н. Н. Трубецкой, П. А. Татищев и Н. И. Новиков.

В 1787 году Г. Я. Шредер и А. М. Кутузов отбыли в Берлин, а главой российского отделения ордена временно стал Н. Н. Трубецкой. В 1788 году в России была учреждена гауптдиректория «Пиннатус», получившая имя ее руководителя Н. Н. Трубецкого. В его подчинении должны были быть несколько обердиректоров, возглавлявших несколько «кругов» (некоторые могли управлять только одним). По поводу учреждения гауптдиректории Н. Н. Трубецкой сооб-

щал И. П. Тургеневу, что в нее вошли: Ю. Н. Трубецкой (Repetus), Н. И. Новиков (Colovion), С. И. Гамалея (Eliomas), И. В. Лопухин (Philus), И. П. Тургенев (Vegetus), А. М. Кутузов (Velox) или Г. Я. Шредер (Sacerdos) [2, с. 274]. Только о Тургеневе указывается, что он назначен в директорию регистратором. Должности остальных братьев не известны. На следствии Новиков рассказывал о лицах, входящих в управление ордена в России: «По масонству: профессор Шварц, барон Шредер, двое Трубецких, я, Кутузов и И. Вл. Лопухин, Тургенев и Гамалея. Сии полное имели управление делами масонскими и все равны» (тот же список Новиков дает и при перечислении руководителей «Берлинского масонства») [5, с. 625]. Легко можно убедиться, что список гауптдиректории и руководителей розенкрейцеров совпадает. В том же виде Российское отделение ордена встретило 1792 год, когда на несколько лет работы розенкрейцеров прервались. Кроме правительственных преследований развитие российского филиала ордена должно было быть «заморожено» силанумом, изданным в связи с очередной «Главной реформационной конвенцией» 1787 года. Силанум продлился почти три десятилетия, если вообще был снят.

Итак, перед своим заключением Новиков был одним из руководителей российского отделения ордена. Он входил в директорию, управлявшую ложами «Теоретического градуса», был директором «круга», членом гауптдиректории и обердиректором.

Во время следствия арестованный Н. И. Новиков и вызванные на допросы Н. Н. Трубецкой, И. В. Лопухин, И. П. Тургенев были недопустимо откровенны (в отличие от арестованных первыми М. И. Невзорова и В. Я. Колокольникова). Несмотря на то что Новиков пытался запутать следствие и уйти от наиболее опасных вопросов, отрицать предъявленные документы (ранее у него изъятые) он не мог. В итоге он дал подробные списки всех масонов, имевших отношение к розенкрейцеровской системе с указанием лож и подчиненностей. Здесь среди руководителей Новиков указал И. А. Поздеева, будущего митрополита Михаила (М. М. Десницкого), Е. Е. Гине, Н. В. Репнина, С. И. Плещеева [7, с. 145–153]. Это в то время как все остальные привлеченные к следствию давали один и тот же список лиц, входивших в ложу «Гармония». Раскрыл Новиков и орденские имена своих товарищей. За подобную откровенность предусматривалось исключение из ордена. Неиз-

вестно, получили ли розенкрейцеры сведения о поведении своих товарищей на следствии. Это было вполне возможно, так как при Павле Петровиче с документами по «Делу Новикова» познакомились посторонние лица, например Ф. В. Ростопчин. При этом в нарушении орденовой тайны Новикова никто никогда не обвинял. Заключение в крепость Н. И. Новиков и высланные под надзор в свои деревни Н. Н. Трубецкой и И. П. Тургенев не могли принимать участие в управлении орденом. К власти должны были прийти новые люди. Именно во время заключения Новикова на первый план выдвинулся И. А. Поздеев, ставший виновником конфликта в ордене в начале XIX века.

Противостояние Н. И. Новикова и И. А. Поздеева некоторые исследователи сводят к конфликту мировоззрений. В этой схеме Поздеев представляется консерватором, а Новиков — либералом. С подобным подходом невозможно согласиться. Все российские члены ордена Золотого и Розового Креста были ультраконсерваторами, ортодоксальными христианами и сторонниками монархического способа управления. Противостояние Новикова и Поздеева лежало совершенно в другой плоскости. Вопрос был в том, соблюдать ли силанум и ограничиться развитием масонских структур или возродить систему «кругов». Поздеев был решительным сторонником соблюдения силанума и смог предотвратить возобновление розенкрейцерских работ (за небольшим исключением). Помешать Новикову возродить и распространить орденовые структуры Поздеев мог, лишь опираясь на авторитет главы российской секции ордена — гауптдиректора.

Пока удалось обнаружить лишь один рассказ розенкрейцеров о борьбе Н. И. Новикова и И. А. Поздеева. Это были речи П. И. Шварца и С. С. Ланского при открытии ложи «Теоретического градуса» в Москве в 1827 году. Оба этих розенкрейцера настаивали на том, что Новиков в XIX веке продолжал оставаться главой российской секции ордена. Они заявляли, что только он и С. И. Гамалея имели связь с руководством в Берлине. И. А. Поздеев этой связи не имел и инструкций высших степеней получить не мог (поэтому присваивал только «Теоретический градус»). По их словам, Поздеев без разрешения Новикова открыл ложу («Нептун») и начал независимо от него действовать. Новиков не только игнорировал Поздеева и его сторонников, но и перед смертью пе-

редал руководящие посты в ордене «своим людям» — В. А. Левшину и М. В. Перваго. Лишь по снисхождению Левшина акты высших степеней попали к его родственнику В. Д. Комынину, а от него — к последователям Поздеева.

Информации, полученной от Шварца и Ланского, полностью доверять нельзя. Они выступали перед членами «Теоретического градуса» и не могли раскрывать перед ними розенкрейцерского управления. Их желанием было открыть собственную ложу в Москве и победить в конкурентной борьбе сторонников И. А. Поздеева. В действительности знать имя гауптдиректора могли лишь обердиректора и члены гауптдиректории. Таких постов в ордене Шварц и Ланской при жизни Новикова и Поздеева не занимали.

И. А. Поздеев имел собственную связь с Берлином, вел переписку с Г. Я. Шредером и мог получить оттуда распоряжение возглавить орден. Руководящий пост мог передать Поздееву и Н. Н. Трубецкой. Так или иначе, Новиков в 1810 году именовал себя обердиректором и постоянно прибегал к консультациям с Поздеевым. В 1801 году Новиков вместе с Поздеевым отправили в Германию А. А. Ленивцева и С. И. Плещеева с заданием установить контакт с руководством ордена [12, с. 60]. Миссия окончилась неудачей. Тогда в 1800 году Поздеев назначил в Санкт-Петербург нового надзирателя «Теоретического градуса» П. Г. Беляева. По этому поводу 20 января 1802 года Н. И. Новиков поздравлял своего подчиненного А. Ф. Лабзина с новым начальником и замечал: «...теперь, кажется, остановки исчезают: проситься есть у кого, а Осипа, Алекс, не дожидайтесь, он в Петербург не едет, а едет в Вологодскую деревню и хотел ко мне скоро приехать проститься» [9, с. 63]. Судя по письмам Новикова, он пытался договариваться с Поздеевым и не хотел конфликтовать с ним.

Лишь в конце первого десятилетия XIX века Н. И. Новиков решил на восстановление розенкрейцерских структур. 9 марта 1809 года в Санкт-Петербурге прошло первое заседание ложи «Теоретического градуса» под управлением А. Ф. Лабзина [3, с. 365]. Сегодня обнаружена копия инструкции «Теоретического градуса», датированная 6 октября 1809 года, Москва (переписывал Д. П. Рунич) [13]. Другой документ 1809 года представляет собой инструкцию первой степени ордена Золотого и Розового Креста — Юниора. Судя по тексту, инструкция составлена для проведения

конвенций «круга» [11]. Создавая такие подробные сборники розенкрейцерских инструкций в 1809–1810 годах, кто-то готовился к активному продолжению розенкрейцерских работ. Все данные говорят о том, что это был Н. И. Новиков.

В специальной «Записке» Новиков извещал своих соратников о «необходимой потребности иметь формальные конвенции, а не частные разговоры, или так называемые беседы, ежели хотим восстановить в Отечестве нашем О-ие упражнения, учения и порядок». Для этой цели он предлагал: «...для восстановления и составления вновь Коловионского О-на, назначаю я: себя, и д.брр. Елиомаса, Хоруса, Титононуса и не имеющего еще О-ского имени бр. Походяшина: сие пятеричное число по законам О-ским составит полный О, могущий уже производить все операции О-на» (речь шла о С. И. Гамалее, Х. А. Чеботареве, под именем «Хорус» А. И. Серков указывал Ф. П. Ключарева, розенкрейцера и соседа Новикова) [9, с. 130–131, 329]. Новиков писал, что в этом случае он отказывался от привилегий своей должности обердиректора, дающей ему право учреждать «круги». Он предлагал братьям, назначенным для работ в «круге», высказаться по поводу необходимости начала работ, достойных братьев из других, бывших ранее «кругов» и лучшего места для производства собраний и работ. Думается, что дальнейшему развитию этих процессов помешала война 1812 года.

Положение в российской секции ордена Золотого и Розового Креста изменилось в 1815 году. А. И. Серков на основании письма И. А. Поздеева к С. С. Ланскому 28 мая 1815 года сообщает о том, что П. С. Лихонин ездил в Герлиц, где встретился с братьями «внутреннего ордена». Они подтвердили права Н. И. Новикова на управление российской секцией ордена и потребовали безусловного повиновения ему [12, с. 137]. Надо полагать, что с этого времени все права на управление орденом в России перешли к Новикову (занял должность гауптдиректора). Последний руководитель российской секции ордена Золотого и Розового Креста В. С. Арсеньев дважды в своих воспоминаниях упоминал, что в 1817 году «Новиковское общество» было дозволено или разрешено [1, с. 104, 130]. Это может свидетельствовать о времени снятия силанума кем-то из оставшихся в Германии руководителей розенкрейцеров. С этого времени начинают вновь проходить конвенции «кругов». Нови-

ков присваивает своим последователям высокие степени и руководит алхимическими работами. В. В. Артемьев в 1817 году писал П. А. Болотову о том, что Новиков дал приказ Н. А. Дьякову выработать «минеральный камень», что уже истрачено полфунта золота и столько же серебра для изготовления из них тинктуры [8, с. 127]. В другом письме Артемьев сообщал, что «Первов (М. В. Перваго) за заслуженность свою заплатил деньгами». Артемьев просил Болотова при встрече «упоминуть Первову, что полученное им незаслуженное звание и производите злато-родных работ позорны» [8, с. 127].

Важнейшим итогом того, что к Новикову перешли права руководителя российской секции ордена, стало его право назначать преемников (что никем не оспаривалось). В. А. Левшин унаследовал пост гауптдиректора (руководителя Ордена), а М. В. Перваго был назначен главным надзирателем для «Теоретического градуса». По воспоминаниям Арсеньева, когда Новиков назначал Левшина, последний спросил: «Кому передать правление и тайны, ибо я уже стар? Лихонину или Шварцу?» Ответ Новикова очень важен для понимания административной преемственности в ордене: «Ни Лихонину, ни Шварцу, а Бог укажет кому» [1, с. 305]. Левшин назначил своим преемником своего зятя В. Д. Комынина. В итоге уже после смерти И. А. Поздеева руководство в ордене перешло к его последователям.

#### *Список литературы*

1. Арсеньев В. С. Воспоминания и дневник. СПб., 2005.
2. Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. Пг., 1915.
3. Кондаков Ю. Е. Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII — первой четверти XIX веков. СПб., 2011.
4. Материалы для истории масонства // РГБ. ОР. Ф. 147. Д. 98.
5. Материалы о преследовании Новикова, его аресте и следствии // Новиков Н. И. Избр. соч. М., Л., 1951.
6. Московские масоны восьмидесятых годов прошлого столетия // Сочинения С. В. Ешевского. М., 1870. Т. 3.

7. Новые документы по делу Н. И. Новикова. Сообщ. А. Н. Поповым // Сборник Русского исторического общества. Т. 2. СПб., 1868.
8. Письма В. В. Артемьева к П. А. Болотову // РНБ. ОР. Ф. 89. Д. 130. Л. 127.
9. Письма Н. И. Новикова. СПб., 1994.
10. Протасов А. П. (из записок и воспоминаний протоирея Г. П. Смирнова-Платонова) // Русский архив. 1897. Кн. 3.
11. Разные статьи до Св. О-на относящиеся // ИРЛИ. Ф. РП. Оп. 2. Д. 81.
12. Серков А. И. История русского масонства XIX века. М., 2000.
13. Теоретический градус соломоновых познаний // ИРЛИ. Ф. Р П. Оп. 2. Д. 112.

## РОЗЕНКРЕЙЦЕРСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ИТАЛЬЯНСКОМ МАСОНСТВЕ<sup>1</sup>

Среди тех, кто восстанавливал итальянское масонство после двух десятилетий фашистских гонений и трагических событий Второй мировой войны (сопровождаявшихся ужасами гражданской войны), был и некто Дунстано Кансельери (Dunstano Cancellieri), местный лидер нео-розенкрейцерского «Древнего Мистического ордена Розы и Креста (ДМОРК)<sup>2</sup>» (со штаб-квартирой в Калифорнии), который также был Державным Великим Командором Верховного Совета Древнего и Принятого Шотландского Устава (ДПШУ<sup>3</sup>), одного из множества подобных Советов, возникших в середине сороковых. Но это биографическое совпадение нельзя считать свидетельством розенкрейцерского присутствия в современном итальянском масонстве. Тому есть по меньшей мере две причины: 1) ДМОРК никогда не обнаруживал никаких значимых связей — ни доктриналь-

<sup>1</sup> Перевод с англ. Ю. Халтурина.

<sup>2</sup> ДМОРК — неорозенкрейцерский орден, основанный в США в 1915 г. оккультистом Харви Спенсером Льюисом (1883–1939) и зарегистрированный в качестве некоммерческой благотворительной организации. Данная организация до сих пор существует и ведет активную деятельность как в США, где находится ее штаб-квартира, так и в Европе, в Южной Америке и в России, где также существует русскоязычная юрисдикция ДМОРК. Орден провозглашает в качестве своих основных целей развитие науки, образования и просвещения в духе мистицизма, гуманизма и пацифизма. ДМОРК претендует на статус единственной организации, наследующей традицию розенкрейцерства, а также всех мистериальных школ и культов древности. Организация на постоянной основе проводит лекции, конференции, публичные ритуалы, публикует журналы и книги, ею также основан Розенкрейцерский Парк и Розенкрейцерский Египетский Музей в Сан-Хосе, Калифорния.

<sup>3</sup> ДПШУ — один из самых распространенных масонских уставов, основанный в США в 1801 г. и состоящий из 33 степеней посвящения (градусов). Верховный Совет ДПШУ включает в себя масонов 33-й степени. Этот последний, 33-й градус ДПШУ называется «Державный Великий Командор (Державный Верховный Генеральный Инспектор)». В России ДПШУ был учрежден в 2004 г. под эгидой Великой ложи России.

ных, ни духовно-нравственных — с подлинной розенкрейцерской традицией, будучи своего рода современной оккультной «сборной солянкой»; 2) нео-розенкрейцерская деятельность Кансельери была довольно осторожной, и видимое влияние его работ на основную массу франкмасонства было весьма скудным.

Розенкрейцерское наследие в Италии в то время воплощала другая группа людей, с которой Кансельери некоторое время сотрудничал. 14 декабря 1945 года горсткой масонов была основана Гностическая церковь Италии. Довольно любопытно, что среди них было два химика: историк химии Джино Тести (Gino Testi) и будущий Великий мастер (1961–1970) Великого Востока Италии Джордано Гамберини (Giordano Gamberini, 1915–2003), благодаря которому итальянское масонство получило признание Великой ложи Англии и избавилось от антиклерикальных тенденций и чрезмерной политизированности. В их маленьком, но культурно насыщенном журнале «Acta Gnostica», издававшемся в Равенне под редакцией Гамберини, можно легко обнаружить истинно розенкрейцерский дух. Этим журнал был обязан в основном Карло Джентиле (Carlo Gentile, 1920–1984), школьному учителю философии, который писал в «Acta Gnostica» на такие темы, как *универсальная молитва, алхимия как трансмутация души, духовное христианство*. Джентиле был преданным последователем великого, но недооцененного старокатолического<sup>1</sup> мыслителя и масона Уго Джанни (Ugo Janni, 1865–1938), который присоединился к рядам Вальденсианской церкви<sup>2</sup> в качестве пастора, сохранив при этом верность догматам своей первоначальной веры. Через его идеи Джентиле установил духовную связь и с антиклерикальным мыслителем

---

<sup>1</sup> Старокатолического — т. е. принадлежащего к одной из т. н. национальных старокатолических церквей, возникших в последней четверти XIX века и отрицающих догматы о непогрешимости Папы Римского, непорочном зачатии Девы Марии, а также принцип филиокве.

<sup>2</sup> Вальденсианская церковь (вальденсы) — религиозное движение в западном христианстве, возникшее во второй половине XII века в Италии, осужденное как «ересь» и подвергавшееся постоянным преследованиям за проповедь восстановления апостольского христианства, отказа от частной собственности и церковного обогащения, свободы толкования Библии и за критику церковной иерархии. Начиная с XVI века вальденсы принимали активное участие в Реформации, а в 1975 году объединились с Итальянской методистской церковью.

Паоло Сарпи<sup>1</sup> (Paolo Sarpi), к кругу которого принадлежал Траяно Боккалини<sup>2</sup> (Traiano Boccalini), автор «Известий с Парнаса» («*Ragguagli di Parnaso*») — текста, который, как показала Фрэнсис Йейтс<sup>3</sup>, был использован автором розенкрейцерского манифеста «Слава братства»<sup>4</sup> («*Fama Fraternitatis*»), чтобы описать «всеобщую реформацию мира».

Гностическая церковь Италии прекратила свое существование в 1953 году (ее поздние дубликаты, придуманные уже другими людьми, имели соответственно и совсем другой дух). Однако ее розенкрейцерская «тинктура» не растворилась и не исчезла. Джен-тале, который работал как розенкрейцерский эmissар также в рамках итальянской ветви Мартинизма («*Ordine Martinista degli Eletti Cohen*»<sup>5</sup>), продолжил свою миссию в своих сочинениях, наполнив их весьма утонченными и эффективными розенкрейцерскими учениями. Особенно это касается его книги «От Тайного мастера

---

<sup>1</sup> Паоло Сарпи (1552–1623) — монах, член католического ордена сервитов, философ, богослов, математик, физик, историк, советник по богословским вопросам правительства Венецианской республики. Был знаком с Галилеем и Джордано Бруно, являлся сторонником Реформации и диалога с протестантами. Автор «Истории Тридентского собора», включенной в Индекс запрещенных книг. Был отлучен от церкви за критику злоупотреблений и необоснованных претензий папства.

<sup>2</sup> Траяно Боккалини (1566–1613) — итальянский писатель, в «Известиях с Парнаса» в аллегорической и сатирической форме изобразивший жалобы древних и современных мыслителей на плачевное состояние человечества, адресованные богу Аполлону, собравшему их на своего рода совет. Одна из глав этого трактата, содержащая призыв к «всеобщей реформации мира», была переведена на немецкий и опубликована в первом издании розенкрейцерского манифеста «Слава Братства».

<sup>3</sup> Фрэнсис Йейтс (1899–1981) — английский историк, специалист по истории герметизма и розенкрейцерства; автор книг «Розенкрейцерское просвещение», «Джордано Бруно и герметическая традиция», «Искусство памяти», во многом определивших дальнейшее изучение истории западного эзотеризма.

<sup>4</sup> «Слава братства» — первый анонимный розенкрейцерский манифест, изданный в Германии в 1614 г.

<sup>5</sup> Орден Мартинистов Избранных Коэнов — посвятельная организация, созданная в 1943 г. известным французским исследователем оккультной традиции Робером Амбеленом (1907–1977). В рамках этой организации слились Традиционный Мартинистский орден и орден Розы + Креста Востока. В 1962 г. стал частью ордена мартинистов, соединившись с мартинистскими организациями, восходящими к традиции Папюса (Жерара Анкосса). Итальянская ветвь ордена вела преемственность от Амбелена.

до Державного Орла» (*Dal Maestro Segreto all'Aquila Sovrana*, 1979), в которой он сделал попытку обнаружить «Интеллект любви», кристаллизованный в каждой из степеней Шотландского Устава. Из-за своего мистицизма книга была плохо воспринята некоторыми лидерами ДПШУ в Италии, и Джентиле был вынужден столкнуться с презрением и бойкотом с их стороны.

В том же 1979 году, во время Конвента ордена Мартинистов<sup>1</sup>, который проходил в Умбрии, Джентиле передал свою «каванну» (каббалистический термин для феноменологической «интенции», направленности сознания) юному последователю. Вот хроника этого мистического события:

«Карло Джентиле, один из высочайших духов, которых я когда либо встречал, наставник истинных масонов, мартинист со времен Второй мировой войны, написал возвышенные страницы о молитве и смерти как истинный *homme de désir*<sup>2</sup>. Я обедал с ним и его женой Бианкой, и какой-то момент Карло сказал, пристально глядя мне в глаза: Я могу видеть тебя как самого себя в моей молодости, в то время как я видел себя в нем, но не как старика, а скорее как ребенка. Глаза Карло сияли солнцем младенцев. Мерцающий свет струился из незримого зеркала. Этот свет был любовью Бога, того, который известен под индийским именем Рам<sup>3</sup> — рябь божественного дыхания на поверхности космоса. Лицо Карло расцвело улыбкой, он снял свое таинственное кольцо и надел его на безымянный палец моей правой руки. Мерцающий свет разрастался, в то время как кольцо закрепило в круге “зеркало” между Карло и мной. В этот момент Дух из тонкого состояния дыхания

---

<sup>1</sup> Конвет ордена мартинистов — имеется в виду орден мартинистов, возрожденный в 1962 г. и объединивший три итальянские мартинистские организации: Ordine Martinista «di Venezia» (Венецианский Мартинистский орден, преемственность от Папюса); Ordine Martinista degli Eletti Cohen (Мартинистский орден Избранных Коэнов, преемственность от Амбелена); Ordine Martinista (преемственность от Филиппа Энкосса, сына Папюса).

<sup>2</sup> L'homme de désir — фр. «Человек Желания» — термин и название одноименной книги (1790) Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803). Данное словосочетание обозначает человека, всем сердцем и умом устремленного к познанию Бога, абсолютной истины и обретению бессмертия.

<sup>3</sup> Рам (Рама) — имя легендарного индийского царя, 7-го воплощения (аватара) бога Вишну, о котором, видимо, и говорит автор. Буквальное значение имени — «податель наслаждений».

превратился в “плотную” субстанцию, и меня окутало ощущение полноты, за которое я благодарю Господа и по сей день» [5, 10].

Сделав шаг назад, вспомним, что 1975 год засвидетельствовал другую эпифанию, подлинный «кайрос»<sup>1</sup> розенкрейцерства, когда в свет вышла книга масона и мартиниста Альберто Чезаре Амбези (Alberto Cesare Ambesi, р. 1931) под названием «*I Rosacroce*», которая открыла новые перспективы понимания смысла и духовного фона розенкрейцерства. В то время как значимость гуманистических идей Траяно Боккалини уже была признана, Амбези пронизательно заметил и показал, что анонимный текст «Гипнэротомачия Полифила»<sup>2</sup> (*Hypnerotomachia Poliphili*, Venice, 1499) тоже необходимо рассматривать как один из проводников розенкрейцерской внутренней алхимии. Он доказал, что одним из источников розенкрейцерства является итальянский христианский неоплатонизм, соединивший Евангелие с «древним богословием» («*prisca theologia*»<sup>3</sup>), в котором мифы и символы классических ре-

---

<sup>1</sup> Кайрос — греч. «благоприятный момент», также имя бога-покровителя подобных «переломных» моментов.

<sup>2</sup> «Гипнэротомачия Полифила» (греч. «Любовное бореие во сне Полифила») — мистический инициатический роман, изданный в Италии в 1499 г., автор которого неизвестен (возможными авторами являются Леон Батиста Альберти и Франческо Колонна). На фоне истории о поисках Полифилом своей возлюбленной Поли в романе разворачиваются различные философские учения, мистические аллегории, эзотерические символы, выстроенные вокруг образов леса, острова, таинственных архитектурных сооружений. Вероятно, история о путешествии Полифила повлияла на сюжет «Химической свадьбы».

<sup>3</sup> *Prisca Theologia* — термин, введенный итальянским неоплатоником Марсилио Фичино (1433–1399) и развитый его последователем Пико дела Мирандолы (1463–1494). «Древнее богословие» обозначает некую утерянную универсальную древнюю традицию «истинной религии», данную Богом человеку и лежащую в основе всех религий. Фичино и Мирандола считали, что эта традиция сохранилась в неоплатонизме, герметизме, каббале и текстах «Халдейских оракулов». По их мнению, эти учения должны были стать источником обновления христианства, утратившего свою первоначальную связь с традицией древнего богословия, а через нее — и с истиной. С этой целью итальянские платоники переводили на латынь платонические, герметические и каббалистические тексты. Идея реформы христианства через его обогащение различными древними и современными философскими и мистическими учениями может быть обнаружена и в первых розенкрейцерских манифестах.

лигий вызывали вдохновение в буквальном, «пневматическом» значении этого слова.

Книга Амбези содержала много вдохновляющих пассажей и до сих пор является источником знаний для тех, кто хочет следовать розенкрейцерскому пути. Воздействие работы Амбези можно увидеть в следующем свидетельстве его ученика, прошедшего посвящение в масоны:

«Заканчивался 1975 год, и я проходил посвящение. «Таинство» преобразило вечерние огни. Это была Вселенская Пасха. Космический Христос распространял свой Свет из вертепа, в котором Иисус пришел в мир, так как в гостинице не нашлось места. Я увидел Христа в Иисусе, но также и в его родителях, в добрых животных (воле и осле из предания), которые стояли перед ним в молчании, а позднее были, как и он, распяты смертью. Я увидел пастухов и украшенные новогодние деревья, ибо, как сказал манихейский епископ Фавст Милевский<sup>1</sup>, «На кресте Света Иисус висит на каждом дереве». Роза расцвела на кресте после моего пребывания в крипте<sup>2</sup>» [15, 12].

На одной волне с работами Амбези, но в атмосфере, более склонной к поиску новых необычных переживаний, в 1980 году произошли события, которые определенно усилили влияние розенкрейцерства на итальянское масонство.

В небольших кружках масонов начала циркулировать рукопись под названием «Книга Лилии и Розы» («*Il Libro del Giglio e della Rosa*»). Эта книга явно была связана с христианской каббалой,

---

<sup>1</sup> Фавст Милевский (Фауст Нумидийский) — манихейский епископ IV–V вв. н. э., с которым был знаком Августин Блаженный, почерпнувший свои знания о манихействе из общения с Фавстом. Благодаря полемическому трактату Августина «Против Фавста» до нас дошли фрагменты его сочинения «Ответ католику».

<sup>2</sup> Пребывания в крипте — имеется в виду начальный этап масонского посвящения в первую степень Ученика, пребывание в так называемой «камере размышления» или «черной храмине», где неопит остается один в темноте, освещаемой лишь одной свечой. В этой «крипте» находятся обычно череп, хлеб и вода, а также сосуды с солью, серой и ртутью. «Камера размышлений» символизирует смерть профана, ведущую к его возрождению уже в качестве посвященного. Из темноты этой «крипты» неопит попадает в ярко освещенный зал лож, где с его глаз снимают повязку, дабы он мог увидеть свет. Видимо, автор описывает мистическое восприятие именно этого перехода от тьмы к свету как ключевого момента инициации.

которая являлась одним из столпов исторического розенкрейцерства (особенно в изводе Роберта Фладда<sup>1</sup> и его последователей). Рукопись начиналась с «внутреннего объяснения» Творения, представляя историю из книги Бытия как создание сфер «Ацилут», «Брийя», «Йецира», «Асийя»<sup>2</sup>. В ней использовалось каббалистическое искусство *гематрии*<sup>3</sup> (заимствованное из книги Пико дела Мирандолы «Гептаплус»<sup>4</sup>). В рукописи также исследовались соответствия между космосом и музыкой в пифагорейском духе, а кульминацией книги были яркие эсхатологические видения, охватывающие все творение, от ангелов до песчинок (с явной отсылкой к видениям из книги «Зогар»<sup>5</sup>).

Ядром этой рукописи было особое *искусство молитвы*, посвященное поминовению всех умерших и направленное на погружение общечеловеческой памяти в память Бога. Кроме того, «Королевский Орден» получил благочестивый импульс от Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803), прежде всего от его книг «Человек желания» («*L'Homme de Desire*», 1790) и «Трактат о благословениях» («*Traité des benedictions*»), а для развития аналогического воображения использовались и извлечения из его сочинения «*Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*» (1782).

---

<sup>1</sup> Роберт Фладд (1574–1637) — английский врач-алхимик и философ-мистик, христианский каббалист, последователь Парацельса, в своих сочинениях давший своего рода синтез оккультных учений своего времени. Фладд поддерживал и защищал розенкрейцерское движение.

<sup>2</sup> Ацилут... Асийя — четыре мира, четыре уровня Вселенной согласно каббалистическому учению Исаака Лурии (1534–1572). Эти миры располагаются по степени близости к божеству: Ацилут — букв. «близость», мир эманации; Брийя — мир сотворения; Йецира — мир созидания; Асийя — мир действия.

<sup>3</sup> Гематрия — один из каббалистических методов истолкования Священного Писания, который заключается в подсчете численного значения букв ивритского алфавита в составе слов и выведении на этой основе особого «тайного» смысла Торы.

<sup>4</sup> «Гептаплус» — произведение итальянского неоплатоника Пико дела Мирандолы, написанное в 1489 году и представляющее собой эзотерическое толкование истории о семи днях творения мира согласно библейской Книге Бытия, основанное на идеях неоплатонизма, герметизма и каббалы.

<sup>5</sup> Зогар — ивр. «сияние» — основной текст еврейской каббалы, мистический комментарий к Торе, написанный, вероятно, в XIII в. Моше де Леоном, но приписываемый рабби Шимону бар Йохан (II век н. э.).

Теперь взглянем на историю «получения» этого текста, которая была, вероятно, одним из случаев «психографии», или *транскендентального письма*:

«...там, где два моря сливаются вместе, я вошел в воду, молясь. Божья коровка села на мое левое плечо, когда я был уже далеко от берега, но вспомнив, что «последние станут первыми» (Мф. 20: 16), я не стал погружаться в воду, а вернулся назад, на сухую землю, следя за тем, чтобы волны не слизнули маленькое насекомое с моего плеча. Я сел на песок, а божья коровка осушила свои крылья, побыв немного со мной, и улетела прочь. Я стоял там, где я был, ощущая надвигающееся знамение. Это было так, как будто бы ангелы Солнца, Земли, Воды и Ветра веяли вокруг *брахи* (ивр. — благословение) Господа, изливающейся на нашу планету и все миры, и на один момент Лицо и Голос Вечности стали одним целым, и песок, море, воздух растаяли в предвечном завете жизни; как будто вся плотная реальность превратилась в чистую кристальную небесность, ничего не потеряв, наоборот, ее целостность и тождественность укрепились, и душа окрасилась в райские цвета — голубой, зеленый, охровый. Так снизошла Книга. Это была Роза, которая расцвела на Кресте вместе с Лилией, Роза Шарона, Лилия Долин (Песнь песней, 2: 1). Со всех сторон света через Крест к Центру сходилась Жизнь» [17].

Выдержки из «Книги Лилии и Розы» были включены в первый том моей «Новой масонской энциклопедии» (1989), в которой нашли место множество других розенкрейцерских статей, написанных учеными из разных стран, включая (в томе III) хорошо обоснованное и побуждающее к размышлениям эссе о германском масонском ордена Злато-Розового Креста, действовавшем также и в России [12, 193–195].

Христианский универсалистский мистицизм, во многом отражающий розенкрейцерский этос XVII столетия, но обогащенный маздейско-христианской традицией, обнаруживающей влияние зороастрийства на рождение христианства, — вот каков основной стержень, вокруг которого была выстроена «Новая масонская энциклопедия».

Таким образом, цель была поставлена. Три года спустя группа масонов, участвовавших в этом энциклопедическом проекте, покинула Великий Восток Италии и учредила «**Королевский орден**

**древних вольных и принятых каменщиков»** (“Real Ordine degli Antichi Liberi e Accettati Muratori”). Конституция ордена была составлена в 1992 году в неделю Страстной седмицы. Новая группа, в действительности крошечная, в открытую провозгласила свою духовную связь с розенкрейцерством, работая под эгидой «Незримой коллегии» ордена Белой Розы и Золотого Креста (*Ordo Albae Rosae et Aureae Crucis*), которая считалась вдохновителем, если не истинным «отправителем», «*Книги Лилии и Розы*».

Согласно уставу, в каждой ложе «Королевского ордена» всегда должны были находиться на виду *Белая Роза на Золотом Кресте*, икона или статуя распятого Христа и икона или статуя Девы с Младенцем. В ордене было три степени: первые две такие же, как в оперативном масонстве, а именно, степени Ученика и Товарища, а третья степень даровалась после прохождения тройственного ритуального опыта, включающего: 1) историю о Ное и его сыновьях из Манускрипта Грэма<sup>1</sup> (1726); 2) обретение гробницы Христиана Розенкрейца и ее изумительных символов; 3) обретение тела Хирама.

Каждый Мастер был предназначен к избранию в *Collegium Lucis*, в которой происходило празднование Пятидесятницы. Этот ритуал был предназначен для того, чтобы поделиться опытом «терапевтических» работ, совершенных в течение прошедшего года, и соединиться в молитве, дабы свыше снизошли «языки пламени», которые должны были духовно возродить «секрет» (от лат. *secretum*, т. е. буквально — оживляющая тонкая энергия, которая может передаваться через наложение рук, вдувание, через взгляд и т. д.). Во время празднования Пятидесятницы особое внимание уделялось чтению гимна любви Апостола Павла (1 Кор. 13: 1–13) и Песни Нимф из «*Химической свадьбы*»<sup>2</sup> [11, 98–100]. Для русских читателей может быть особенно интересен тот факт, что среди Духов-Покровителей («Хранителей»), которые, как считалось, сохраняют духовное наследие ордена, был и великий Иван Лопухин [17].

<sup>1</sup> Манускрипт Грэма — масонская рукопись, обнаруженная в 1936 г. и содержащая легенду о поисках сыновьями Ноя могилы своего отца и сохранившегося в ней тела Ноя. Ритуальное использование этой легенды не известно.

<sup>2</sup> «Химическая свадьба» — «Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459», основополагающий розенкрейцерский текст, написанный Иоганном Валентином Андреэ в 1616 году, мистико-инициатический роман, в форме травелога повествующий об алхимическом процессе духовной трансмутации.

В 1993 году обновленное розенкрейцерское течение в масонстве получило дальнейшее развитие благодаря блестящей работе Амбези «Мастера Храма» («*I Maestri del Tempio*»), в которой он определил «Королевский орден» как наиболее надежный канал восстановления изначального предназначения масонства, которое состоит в том, чтобы быть «строящей рукой» розенкрейцерства. За несколько лет до этого Брат Амбези (в 2012 г. ставший *Mastro Generale dell'Arte* / Генеральным Мастером искусства, т. е. главой ордена) написал другую книгу с сильной розенкрейцерской ориентацией — «*Scienze, Arti e Alchimia*». В ней он оспаривал некоторые эзотерические «аксиомы» с точки зрения достижений науки, музыки и изобразительного искусства за последние два столетия, тем самым показав, насколько пластичной и вневременной является творческая розенкрейцерская мысль, проецирующая себя в будущее и даже за его пределы.

Ритуалы «Королевского ордена» были извлечены из древнейших масонских текстов, от «*Поэмы Региуса*»<sup>1</sup> (поздний XIV в.) до «*Эдинбургского манускрипта*»<sup>2</sup> (поздний XVII век). Таким образом, они являются своего рода квинтэссенцией двух веков существования масонства, еще связанного с оперативным искусством каменщичества, но уже становящегося символическим и спекулятивным. Подлинно всехристианский характер ордена позволяет ему также впитывать в себя идеи самых различных ответвлений единого Христианского Царства. Показательно, что среди братьев Ложи-Матери «Интеллект и Любовь» («*Intelletto e Amore*») были представители сразу нескольких церквей: Католической, Православной, Протестантской и Универсалистской.

«Королевский орден», хотя и остался довольно небольшой группой, обособленным масонским меньшинством, все еще является инструментом возрождения масонского традиционализма, «михаэлитской» группой, которая совершает «добрый подвиг» (2 Тим. 4, 6–8) спасения чистоты древнего масонства. Есть основания полагать,

---

<sup>1</sup> «Поэма Региуса», или Холливеллский манускрипт — первый дошедший до нас масонский документ XIV–XV вв., в котором в стихотворной форме излагается легендарная история масонства и инструкции для мастера.

<sup>2</sup> «Эдинбургский манускрипт» — обнаруженная в 1930 г. масонская рукопись, написанная в 1696 г. и излагающая некоторые моменты посвящения в различные масонские градусы.

что на собраниях этого ордена время от времени даже достигалась цель, которую ставил перед человеком Гихтель<sup>1</sup> в своей «Практической теософии», а именно стать «создателем ангела в самом себе», сформировать в себе «тело света». Воплощение Духа в световых феноменах и кристально чистых звуках хорошо известно в масонстве еще со времен Мартинеса де Паскуалиса. Отблески Духовного Солнца, мастерски описанные Эммануилом Сведенборгом в его книге «О Божественной Любви и Мудрости» (1763), сияют в глубине той меланхолии (или «объективной тоски», как называл это состояние Кьеркегор в «Страхе и трепете»), которая стала вселенским уделом после грехопадения. Именно к этим «лучам», нисходящим свыше, искрам Божественного Милосердия, относится формулировка Третьей Степени «тьма зримая», если ее правильно истолковать.

Вновь посвященные в «Королевский орден» знакомятся с «Искусством Четырех Коронованных» из «Поэмы Региус» и изучают священную историю масонства от Адама до легендарной Йоркской ассамблеи 926 года, когда Искусство было снабжено правилами и получило определенный порядок. Ритуальные работы часто сопровождаются музыкой композитора XVII века Марка-Антуана Шарпантье (1634–1704), а также «музыкальными соборами» Баха. Имя Девы Марии призывается в восстановленных обрядах Королевской Арки<sup>2</sup> и «Семи масонских восхвалениях Благословенной Девы».

Мы полагаем, что масонская мысль проистекает из учения о непорочности Девы Марии: масонство, по сути своей, также способно к непрестанному возрождению и сохранению чистоты;

---

<sup>1</sup> Гихтель Иоганн (1638–1710) — немецкий мистик-пиелист, последователь Я. Беме, первый издатель его полного собрания сочинений. Гихтель и сам был мистиком-визионером, развивавшим учение о Софии – Премудрости Божией как женской ипостаси Христа-Логоса, с которой человек должен вступить в духовный брак еще при жизни. Также развивал идеи духовной алхимии о создании «духовного тела» как результате мистического пути возрождения. В 1768 г. были изданы семь томов его «Практической теософии» — своего рода мистического дневника, в котором он изложил основы своего учения и конкретные примеры различных форм духовного опыта. Теософские тексты и идеи Гихтеля пользовались огромной популярностью у российских розенкрейцеров.

<sup>2</sup> Королевская Арка — одна из масонских степеней так называемого Йоркского Устава.

несмотря ни на какие «дополнения» и периоды упадка, оно не изменяет и не теряет свою подлинную сущность. И подобно Деве Марии, масонство поддерживает простоту и смирение: высочайшим званием среди масонов «Королевского ордена» является традиционный титул «Достопочтенного Мастера», а использование слова «Великий» не допускается. Само именование его «Королевским» связано лишь с понятием «Царства Божьего», а также отсылает к англо-саксонскому королю Ательстану, под чьим правлением, согласно преданию, Искусство обрело свою мифо-символическую форму.

Первое «принятие» в орден имело место 11 ноября 1992 года. По завершении принятия «Ученик» сказал, что в ходе церемонии он совершил путешествие в прошлое, как будто оказался «подвешенным» между временем и вечностью.

Однажды на встречу ордена был приглашен старокатолический священник Луиджи Кароппо (Luigi Caroppo, 1933–2004) для обряда *fractio panis* (преломление хлеба). Это, вероятно, был первый раз в итальянской истории, когда Братья совершали богослужение в капелле, примыкающей к Ложе.

Содержание собраний «Королевского ордена» довольно сильно отличается от тех, которые проходят в основной массе масонских лож, все более напоминающих разного рода клубы. Принципиально не используются обычные «речи». Вслед за ритуальными и символическими наставлениями обязательно происходит так называемое «воспламенение». Достопочтенный Мастер, или избранный им Брат, произносит особое *пробуждающее сообщение* (зачастую в форме афоризмов), в котором слова перемежаются молчанием, и после этого все члены ложи, воспламененные «таинством», предлагают свои мысли — «камни», из которых строится Храм. Часто с удивлением можно было наблюдать, как Братья, которые из-за скромности или отсутствия ораторских способностей обычно ничего не произносили, вдруг чувствовали побуждение говорить и находили верные слова, производящие сильное впечатление, что было им, в общем, не свойственно. Можно рассматривать это как одно из проявлений созидającego *Логоса*. Таким образом, гармония Слова пронизывает «тело» ложи. Ложей правит согласие, а разделение, разорвавшее ложное масонство на кусочки, немислимо. Возникает чувство, что следующие друг за другом моменты

вдохновения наполнены Божественным Присутствием (*Шехиной*<sup>1</sup>). Будто бы Вечность присутствует во вневременных моментах и Бесконечность в точках, находящихся вне пространства.

Каждое собрание Ордена закрывается словами:

Ex Deo nascimur  
in Iesu morimur  
per Spiritum Sanctum reviviscimus<sup>2</sup>.

Эти слова были найдены, согласно «*Fama Fraternitatis*», в гробнице Христиана Розенкрейца. Внутри этих ярких и таинственных слов сокрыта сама суть розенкрейцерского масонства. И хотя влияние розенкрейцерства на официальное масонство очень слабо и носит в основном формальный характер, *горчичное зерно* (Мф. 13, 31–32) духовной «периферии» масонского окружения будет постепенно расти и станет могучим деревом, под сенью которого ищущие и созидающие души смогут обрести прибежище, поддержку, покой и все, что необходимо для совершения благородной работы.

#### Список литературы

1. Acta Gnostica. Ravenna, 1950–1951.
2. Ambesi A. C. I Maestri del Tempio. Milano: Terziaria, 1995.
3. Ambesi A. C. I Rosacroce. Milano: Armenia Ed., 1975.
4. Ambesi A. C. Scienze, Arti e Alchimia. Milano: Xenia, 1991.
5. Galaad. Diario Martinista. MS., 1979.
6. Gamberini G. Le sorti del Tempio di Artemide // Moramarco M. (ed.) Nuova Enciclopedia Massonica. Vol. III. Foggia: Bastogi, 1997. P. 351–360.
7. Gentile C. Dal Maestro Segreto all'Aquila Sovrana. Foggia: Bastogi, 1979.

---

<sup>1</sup> Шехина — ивр. «присутствие». В Библии и раввинистической литературе — «божественное присутствие», в каббале — десятая сфера «Малхут» («Царство»), женская ипостась божества.

<sup>2</sup> Ex Deo nascimur in Jesu morimur per Spiritum Sanctum reviviscimus — лат. «От Бога рождаемся. Во Христе умираем. Воскресаем в Духе Святом». Розенкрейцерский девиз из манифеста «Исповедание Братства» 1614 г.

8. Gentile C. La preghiera per il dolore del mondo. Foggia: Studium Fridericianum, 1951.
9. Godwin J. Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds. London: Thames & Hudson, 1979.
10. Il Libro del Giglio e della Rosa. MS, 1980.
11. Möller H. L'Ordine dei Rosacroce d'Oro nella seconda metà del '700 // Moramarco M.(ed.) Nuova Enciclopedia Massonica. Vol. III / Foggia: Bastogi, 1997. P. 193–195.
12. Moramarco M. La celeste dottrina noachita. Reggio Emilia: Ce.S.A.S, 1994.
13. Nozze Chimiche di Christian Rosenkreuz — anno 1459. Roma: Atanòr, 1975.
14. Sette Lodi Massoniche alla B. V. Maria. Reggio Emilia: Loggia “Intelletto e Amore”, 1992.
15. Storia della Loggia-Madre “Intelletto e Amore”. Reggio Emilia: Real Ordine A.L.A.M., 2011.
16. Testi G. Dizionario di Alchimia e di Chimica antiquaria. Roma: Mediterranea, 1950.
17. Website of Rosicrucian Masonry in Italy: <http://realordine.wordpress.com/>

## БЛОК И ДАНТЕ: МИФ О ПОСВЯТИТЕЛЬНОМ ПУТИ ПОЭТА

Значение Данте для русских символистов, их трактовка «Божественной комедии», отражение дантовских мотивов в их сознании и произведениях блестяще исследованы Леной Силард в статье «Дантов код русского символизма» (Эллис, Мережковский, Андрей Белый, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб и др.)<sup>1</sup>. Данте довольно поздно входит в русскую культуру. Именно символистам принадлежит заслуга прочтения жизни и творчества Данте в мистериальном ключе, как путь инициации. Не они были первыми, но это совпало с их собственным интересом к мистерии и эзотерическим учениям. Мистериальное осмысление «Божественной комедии» и жизненного пути самого Данте становится фактом русской культуры. Для Блока, может быть, в большей степени, чем для других символистов, органичным было видеть в Данте воплощение мифа о посвятителем пути Поэта<sup>2</sup>.

Поэта у Блока, как и у Данте, ведет и помогает ему не погибнуть «ослепительный свет» (VIII, 344)<sup>3</sup>, озаривший начало пути, давший знание о вечности, о нетленной красоте и божественной любви. Благодаря этому свету Поэт «в черном воздухе Ада» «прозревает иные миры» (V, 434). За множественностью женских обликов, в «лжевоплощениях» он видит Вечную и Прекрасную («Очи синие, бездонные...», «Шлейф, забрызганный звездами...» и др.). Она, Веч-

<sup>1</sup> Силард Лена. Дантов код русского символизма // Силард Л., Барта П. Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 162–205.

<sup>2</sup> В работах Р. И. Хлодовского, посвященных теме «Блок и Данте», не рассматривается этот аспект: Хлодовский Р. И. Блок и Данте и всемирная литература. М.: Наука, 1967; Хлодовский Р. И. «Песнь Ада». Заметки к теме «Блок и Данте» // Хлодовский Р. И. Италия и художественная классика России. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 230–239.

<sup>3</sup> Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. / под ред. В. Н. Орлова. М.; Л., 1960–1964. Здесь и далее ссылки на это издание указаны в тексте в круглых скобках: том римской цифрой, страница — арабской.

ная Женственность, Путеводительница, и Учитель — провожатые Поэта, о необходимости которых скажет сам Блок: «По бессчетным кругам Ада может пройти, не погибнув, только тот, у кого есть спутник, учитель и руководительная мечта о Той, которая поведет туда, куда не смеет войти и учитель» (V, 433). Учителем здесь же Блок назовет Вл. Соловьева: «На строгом языке моего учителя Вл. Соловьева...» (V, 433). Очевидно, что за этими блоковскими образами стоят образы «Божественной комедии» Данте — путь нисхождения во тьму Ада, последующего очищения и восхождения к сиянию райских сфер Поэта, ведомого Вергилием, а затем — Беатриче.

Влияние «Божественной комедии» на блоковскую мифологию пути трудно переоценить. Оно сказывается не только в образах провожатых и общем направлении пути, но и гораздо глубже — в самой мистерийности сознания Блока. В своем «тексте искусства» Блок создает, по сути дела, реально переживаемую им в «тексте жизни» *мистерию пути*, питающуюся, как и поэма Данте, исторической памятью о древних инициациях, посвячительных таинствах Древнего Египта, элевсинских мистериях и т. п. Этот мистерийный комплекс дошел к Данте через гностическое христианство, носителями которого были рыцари ордена Храма. Тамплиеры, орден которых оформился и существовал на протяжении XII–XIII веков, были носителями альбигойских и катарских ересей, давших начало таинствам розенкрейцеров и восходивших корнями к гностицизму — религиозно-философскому течению I–III веков, вобравшему в себя, помимо христианства, элементы иудаизма, зороастризма и др. восточных религий, а также философских систем античности, и прежде всего платонизма и неоплатонизма. Именно через Данте этот круг идей и представлений открылся Блоку. Немаловажную роль сыграло также его знакомство с гностицизмом и масонством, прежде всего розенкрейцерством, с которым поэт вплотную столкнулся в серьезной работе над университетским сочинением «Болотов и Новиков» (1904)<sup>1</sup>.

Лена Силард в своей статье осторожно замечает, что связь Данте с тамплиерством и родство тамплиерства с розенкрейцерством

---

<sup>1</sup> Блок А. А. Болотов и Новиков // Утренний свет Николая Новикова. М.: Центр книги Рудомино, 2012. С. 172–241; Рычков А. Л., Лотарева Д. Д., Халтурин Ю. Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А. А. Блока // Утренний свет Николая Новикова... С. 271–317.

не доказаны<sup>1</sup>. Мировая дантология, исследовавшая, казалось бы, все возможные источники мысли и образности «Комедии», лишь сравнительно недавно остановила свое внимание на связи Данте с рыцарским орденом Храма, разгромленным католической инквизицией под руководством папы Климента V в сговоре с французским королем Филиппом IV в 1308–1314 годах.

Историки литературы советского времени рассматривали «Божественную комедию» в традициях историко-позитивистской школы, заложенной в середине XIX века, и считали ее католической поэмой. Первый отечественный дантолог А. Н. Веселовский видел в поэме отражение средневековых представлений («ультракатолическое выражение средних веков»)<sup>2</sup>. И. Н. Голенищев-Кутузов в своем очерке истории изучения Данте в России, признавая огромную эрудицию и широту взглядов этого ученого, с сожалением говорит о его «предвзятом и обуженном восприятии Данте»<sup>3</sup>. Сам И. Н. Голенищев-Кутузов, отвергая утверждения некоторых итальянских ученых, что

---

<sup>1</sup> Силард Лена. Указ. соч. С. 173.

<sup>2</sup> А. Н. Веселовский, заложивший начала науки о литературе в России, разработавший основы сравнительного литературоведения и теории жанров, в своем понимании литературы исходил из ее социально-исторической обусловленности, ее связи с народной почвой, отказываясь признавать значение отдельной личности и был чужд религиозной мистике, считая ее предрасудком отжившего прошлого. Очевидно, что Данте не мог быть самым близким ему поэтом и мыслителем. В то же время именно ему удалось наиболее точно определить жанровую природу «Божественной комедии» как «космогонической мистерии в 100 песнях» (А. Н. Веселовский. Собрание сочинений. Т. III. СПб., 1908. С. 419). Им сделан также целый ряд других тонких и точных наблюдений в творчестве Данте. В целом его значение в дантологии трудно переоценить. В годы борьбы с космополитизмом имя А. Н. Веселовского, зачинателя компаративистики, подверглось запрету в научных трудах и университетских аудиториях. Отстаивавшие его значение для отечественной филологии авторы статей и комментариев к довоенному изданию трудов А. Н. Веселовского, М. П. Алексеев и В. М. Жирмунский сами оказались в это время под подозрением у блюстителей советской идеологии. См.: Алексеев М. П. А. Н. Веселовский и западное литературоведение // Известия Академии наук СССР, отделение общественных наук, 1938, № 4; Жирмунский В. М. Историческая поэтика А. Н. Веселовского // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940; см. также: Горский И. К. Данте и некоторые вопросы исторического развития Италии в трудах и высказываниях А. Н. Веселовского // Дантовские чтения 1973 / Под общ. ред. Игоря Бэлзы. М.: Наука, 1973. С. 65–141.

<sup>3</sup> Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. М.: Наука, 1971. С. 474–478.

Данте был тамплиером, не сомневается в том, что в поэме Данте нашли отражение распространившиеся ереси катар и альбигойцев, привитые религиозными воззрениями рыцарей Храма, оформившимися в Крестовых походах на Восток. В частности, в своей большой монографии о Данте исследователь останавливает внимание на учении Бернарда Клервоского о свете, отождествлявшемся с Божественным началом у носителей гностических ересей<sup>1</sup>. Несомненно, учение о свете аббата из Клерво, восходящее, в свою очередь, к теории света Псевдо-Дионисия, было воспринято Данте и нашло отражение в третьей кантике, где свет определяет сложную архитектуру Небесного Рая, достигая напряженной интенсивности в Эмпирее, средоточии Божества. Известно, что Бернард написал для первых рыцарей тамплиерского ордена духовное наставление и считался защитником и покровителем рыцарей храма Соломона. И. Н. Голенищев-Кутузов замечает также, что Бернарду Клервоскому принадлежит и комментарий к Песне песней, где говорится о трех степенях любви: чувственной, рациональной и духовной<sup>2</sup>. Неудивительно, что именно он становится третьим провожатым Поэта после Вергилия и Беатриче, ему дозволено войти в самые верхние небеса Рая — Эмпирей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.

<sup>3</sup> Несколько страниц своей монографии о Данте И. Н. Голенищев-Кутузов посвятил Блоку (С. 479–483). Его предположение, что Блок читал «Новую жизнь» «не в скверном переложении Федорова, а в каком-нибудь французском или немецком переводе», подтверждается сохранившимся в библиотеке Блока французским переводом (Dante A. La divine comédie / Trad. en français. Par A. de Montor. Nouv. éd. Paris: Garnier Fr., s. a. 448, XXVIII p., 1 l. ill. // Библиотека А. А. Блока Описание: В 3-х кн. Кн. 3. Ленинград, 1986. С. 51.), хотя ученый склонен был думать, что в руках Блока был немецкий перевод Каннегиссера, «весьма в России распространенный» (Голенищев-Кутузов И. Н. Указ соч. С. 479). Позднее Блок приобретает новый перевод М. И. Ливеровской (Данте А. Новая жизнь / пер. в стихах с введ. и комм. Ливеровской. Самара: Тип. Штаба 4-й армии, 1918. 95 с. // Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 1. Ленинград, 1984. С. 257). Не исключено, что Блок «задумал, как некогда Данте, заполнить пробелы между строками «Стихов о Прекрасной Даме» простым объяснением событий» (Блок А. А. Записные книжки. М., 1965. С. 423) в связи с появлением этого нового перевода. Из «Божественной комедии» в его библиотеке сохранилась только первая часть — «Ад» — с немногими пометами (Данте А. Божественная комедия: Ч. 1. Ад. В пер. рус. писателей. Полный текст 34 песен. СПб., 1897. (Рус. классик. б-ка / изд. под ред. А. Н. Чудинова; Сер. 2. Классич. произведения иностр. лит. в пер. рус. писателей; Вып. 7). И. Н. Голенищев-Кутузов отмечает преимущественный интерес Блока именно к этой части поэмы Данте.

О влиянии катарских ересей на религиозное мировоззрение и политический пафос автора «Божественной комедии» вскользь упоминает А. К. Дживелегов в своей книге о Данте<sup>1</sup>. М. Л. Лозинский в своем до сих пор непревзойденном переводе «Божественной комедии» точно передает те места поэмы, которые могут прочитываться только с помощью тайного кода еретических взглядов и истории ордена Храма. Переводчик по праву удостоился признания быть «лучшим советским дантологом 30–40-х годов»<sup>2</sup>.

Однако по-настоящему глубокое и доказательное исследование этого аспекта творчества Данте и его поэмы проводит в 1970–1980-е годы Игорь Федорович Бэлза<sup>3</sup>. Мысль о значении для поэмы Данте религиозных воззрений храмовников И. Ф. Бэлза ставит во главу угла своего последовательно и многосторонне развернутого в серии больших статей исследования. Он выявляет нескончаемую череду свидетельств в пользу того, что Данте был носителем учения тамплиеров и горячо им сочувствовал. Под этим углом зрения он рассматривает архитектуру поэмы, ее космогонию, идеи, образы и символы, которые имеют широкий круг зависимостей и связей, включая религиозную идеологию альбигойских и катарских ересей, преследуемых католической церковью во времена Данте. И. Ф. Бэлза, со ссылкой на западных авторов, указывает на целый ряд фактов, упомянутых в поэме, которые обнаруживают эту связь:

<sup>1</sup> Дживелегов А. К. Данте Алигьери / Жизнь замечательных людей. М., 1933; 1946. Интересно, что свои воспоминания о Дживелегове И. Ф. Бэлза опубликовал под заголовком «Беседы sub rosa», что в розенкрейцеровской системе кодов означает «в тайне»: Бэлза И. Ф. Беседы sub rosa. (Из воспоминаний о А. К. Дживелегове) // Дантовские чтения 1995. М.: Наука, 1996.

<sup>2</sup> Голенищев-Кутузов И. Н. Указ. соч. С. 504.

<sup>3</sup> И. Ф. Бэлза (1904–1994) — музыковед, историк литературы и культуры в целом, дантолог, председатель Дантовской комиссии, главный редактор Дантовских чтений в период с 1973 по 1989 год. См. серию его статей в томах «Дантовских чтений», выходящих в эти годы: Бэлза И. Ф. «Беатриче. Некоторые проблемы современной дантологии» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1973. С. 197–216; *Его же*. «Проблемы интерпретации Данте» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1979. С. 34–73; *Его же*. IL BEN DE L'INTELLETTO // Дантовские чтения. М.: Наука, 1985. С. 67–103; *Его же*. Дантовская концепция «Мастера и Маргариты» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1989. С. 58–90. См. также ст. о нем: Свирида И. И. Игорь Федорович Бэлза как историк культуры // Дантовские чтения 1995. М.: Наука, 1996.

1) Симпатии Данте находятся отчетливо на стороне разгромленного ордена, а Филипп IV и Климент V подвергаются у него суровому осуждению как палачи ордена. Эта тема настойчиво звучит в поэме.

2) В Эмпирее Беатриче сменяет третий провожатый Данте — Бернард Клервоский, патрон разгромленного ордена тамплиеров. Именно ему позволено ближе всего подойти к Божественному сиянию Эмпирея и подвести поэта к лицезрению Бога.

3) Данте прямо говорит об «учении» (*la dottrina*), скрытом под «странными стихами» (*de li versi strani*) (Ад, IX, 61–63).

Система гностических идей и построений, проникающая в Европу в результате Крестовых походов, воспринятая альбигойцами и катарами, отчетливо просматривается в поэме Данте:

1) Венчающая «Божественную комедию» мистическая Роза с сияющим кругом в центре, который и есть «Вечный Исток», «Нескончаемая Сила», «Свет Неизреченный», отражает гностические представления о Боге. А сама Роза — зримый образ гностической Плеромы, где в Божественном сиянии пребывают высшие из высших — Приснодева, апостолы, отцы Церкви и т. д. Среди них находится и Беатриче.

2) Божественный Свет не замыкается в Плероме, а истекает, изливается, струится на небеса Рая<sup>1</sup>. Именно эти слова использует Данте, уподобляя явление водному потоку и расходящимся по воде кругам. Носителями Высшего Света становятся бесчисленные посредники между Небом и землей — ангелы и архангелы. По мере удаления от Первоистока свет теряет свою интенсивность, но все же достигает земли в виде Божественной искры, которая являет себя в человеческих душах.

3) Человек, созданный из глины и праха, находится во власти косной, непроницаемой (многократно подчеркнуто Данте) материи. Однако искра Небесного Света в его душе ищет пути к своему Истоку и слияния с Полнотой Божества. Дарованная человеку свобода воли помогает ему выбрать между светом и тьмой, добром и злом. Данте не раз возвращается к этой проблеме, решая

---

<sup>1</sup> См. об этом также в кн.: Андрушко В. А. Феноменология зрения и света в поэзии Данте // Дантовские чтения 1987. М.: Наука, 1989. С. 91–118.

ее в гностическом ключе (Чистилище: X, 124–129; XVI, 70–84; Рай: XIII, 52–87).

4) Те же, кто ищет путей к свету, — Божьи избранники. Мотив избранничества, важный для гностицизма, связан в «Комедии» прежде всего с героем — самим поэтом, и проведен через все три кантики.

5) В центре поэмы — человек, его путь от тьмы к свету через познание (гносис) и самопознание. Мистерия пути героя (человеческого «я») находится в соответствии с древними таинствами нисхождения в долину смерти и последующего восхождения в горний свет. Особое значение приобретают на этом пути такие пограничные препятствия, как стена, уступы, ступени, порог, ворота, страж и т. п.

6) Совершающему этот путь необходим учитель, проводник, причем проводники на разных этапах меняются. Именно они осуществляют важный акт инициации — посвящение «незнающего» «знающим». Неслучайно герой постоянно ощущает себя ребенком: он пугается, плачет, ищет поддержки у «учителя». Над посвящаемым совершаются традиционные обряды инициации (меч, огонь, вода).

7) Образ Беатриче выражает уникальную для гностицизма роль женственного начала, соединяющего в себе Красоту, Любовь и Благо, посланного на землю явить чудо Вечного Света с последующим возвращением в Плерому.

8) Беатриче ведет Данте к познанию Любви, которая становится лейтмотивом в поэме, вбирая множество значений и достигая в третьей кантике космического напряжения. Неслучайно Данте отводит особое место «апостолу Любви» Иоанну, за которым сохранилась слава «гностического» апостола. Его учение о Слове (Логосе) и о Любви (у Данте Слово — Христос, а Любовь — Святой Дух), а также его Откровение приобретают исключительное значение в поэме.

9) Из прародителей Данте выделяет Соломона («пятый блеск» — Рай: XIII) — царя, построившего Храм.

10) Наконец, символы Креста и Розы, реализуя всю полноту своих значений, становятся грандиозной эмблемой Рая (XIV; XXX–XXXIII).

Эти и многие другие образы и мотивы поэмы, нарушающие ортодоксальные католические представления, указывают на со-

кровенное содержание «доктрины», которую посвященный может прочесть в «странных стихах» Данте. Именно этот высший, «анагогический» смысл, в соответствии с классификацией самого Данте<sup>1</sup>, раскрывает И. Ф. Бэлза в своем исследовании и выясняет его истоки и проявления в событийном ряду, в том, что может прочитываться буквально<sup>2</sup>.

Несмотря на то что гностицизм Данте вобрал многие поправки и влияния — Плотина, Дионисия Ареопагита, Августина, Боэция, других средневековых мыслителей и богословов, — первоначальная гностическая основа отчетливо просматривается в «Комедии». Этот гностический пласт «Божественной комедии» является очень важным звеном в мистической традиции мировой литературы, которая протянется через Я. Беме к Гете, немецким романтикам, Вл. Соловьеву, русским символистам и прежде всего — к Блоку.

Гностическая мистерия пути, как и всякая мистерия, определяется столкновением противоположностей. Ф. Фламан, исследуя гностические тенденции в лирике Блока, выстраивает характерные для гносиса антитетические пары оппозиций типа *жизнь — смерть, свет — тьма, день — ночь, жар — холод, белое — черное, сон — явь, память — забвение, нисхождение — восхождение, время — веч-*

---

<sup>1</sup> В трактате «Пир» (1303–1306) Данте говорит о возможности толкования текстов в четырех смыслах: буквальном, аллегорическом, нравственном и анагогическом. Последний и есть «сверхсмысл», «духовное объяснение писания».

<sup>2</sup> Заметим, что И. Ф. Бэлза своим рождением и образованием принадлежит серебряному веку, прочтение Данте он воспринял от поэтов той эпохи, но поставил себе цель научного исследования «тайной доктрины» великого топсканца. Сюжет о подвергшихся казням и репрессиям за инакомыслие тамплиеров заинтересовал ученого еще и потому, что он сам пережил и испытал на себе репрессии режима. В пору гонений за космополитизм Игорь Бэлза был уволен с работы, снят со всех должностей, лишен всех своих званий. Еще болезненнее для него была память о репрессиях, которым подверглись поэты на заре советской власти. Последние два года своей жизни он писал книгу о Николае Гумилеве, которого полюбил с ранней юности, в 1920-е г. создавал на его стихи песни и романсы, а в 1929 г. посвятил ему «Похоронный марш на смерть конкистадора». Думы о Гумилеве и его трагической судьбе не покидали Бэлзу всю жизнь. Неудивительно, что именно этот человек обратился к отражению в поэме Данте истории разгрома ордена тамплиеров и связал высший смысл его уникального творения с еретическими учениями катар и альбигойцев.

ность<sup>1</sup> и др., а также трактует в гностическом ключе символику Креста как антитезу *границы* (горизонталь) и *пути* (вертикаль) — как *пути к свету*, считая, что оба значения актуализированы у Блока<sup>2</sup>.

Слово *путь*, которым Блок сам определил целостный миф своей жизни и творчества, является ключевым для гностических представлений о восхождении к полноте Света через познание Бога и самопознание. Оно — это слово — содержит совершенно особые смыслы, которые не покрываются обычным словарным его значением. Эти смыслы проявляются только в гностическом контексте, среди других ключевых образов-понятий гностического мифа, таких как *поиск, избранничество, восхождение, преображение, изменчивость внешнего и незыблемость внутреннего, раздвоенность, двойничество, забвение, уклонение от пути, беспорядочное движение, кружение, неподвижность, тишина*, и другие. Эти ключевые слова определяют гностический комплекс лирического героя Блока, который воплощает идею восхождения к свету и совершенной любви через познание и самопознание, через испытание всех заложенных в человеке возможностей, через нисхождение во тьму греховного мира, отпадение от Божественности и демонизм. Многие из этих образов-идей восходят к постулатам нравственного императива Вл. Соловьева (такие, как *долг, верность, чистая совесть, различение добра и зла, человек, любовь* и др.) и включают в себя общехристианские коннотации и смыслы. Однако и Вл. Соловьев в истоках своих образов и идей связан с Данте. Подобно дантовским, поэтические тексты Вл. Соловьева и А. Блока несут сверхсмыслы и предполагают анаagogическое прочтение.

---

<sup>1</sup> См. глубокую статью о диалектическом единстве времени и вечности у Данте, в которой вскрывается по сути гностический эзотеризм: Андреев М. Л. *Время и вечность в «Божественной комедии»* // Дантовские чтения 1979. М.: Наука, 1979. С. 156–212; об эзотерическом смысле взаимодействия противоположностей и об отражении в поэме событий и лиц, связанных с разгромом тамплиеров, смотри также в ст.: Рабинович В. Л. «Божественная комедия» и миф о философском камне // Дантовские чтения 1985. М.: Наука, 1985. С. 235–271.

<sup>2</sup> Flamant F. *Les Tentation Gnostiques dans la Poésie Lyrique d'Alexandre Blok* // *Revue des Études Slaves*. Paris, 1982. Vol. 54. № 4. С. 585.

*Список литературы*

1. Алексеев М. П. А. Н. Веселовский и западное литературоведение // Известия Академии наук СССР, отделение общественных наук, 1938. № 4.
2. Андреев М. Л. Время и вечность в «Божественной комедии» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1979. С. 156–212.
3. Андрушко В. А. Феноменология зрения и света в поэзии Данте // Дантовские чтения. М.: Наука, 1989. С. 91–118.
4. Библиотека А. А. Блока. Описание.: в 3-х кн. Кн. 1. Ленинград, 1984–1986.
5. Блок А. А. Записные книжки. М., 1965.
6. Блок А.А. Собрание сочинений: в 8 т. / под ред. В. Н. Орлова. М.; Л., 1960–1964.
7. Блок А. А. Болотов и Новиков // Утренний свет Николая Новикова. М.: Центр книги Рудомино, 2012. С. 172–241.
8. Бэлза И. Ф. «Беатриче. Некоторые проблемы современной дантологии» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1973. С. 197–216.
9. Бэлза И. Ф. «Проблемы интерпретации Данте» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1979. С. 34–73.
10. Бэлза И. Ф. IL BEN DE L'INTELLETTO // Дантовские чтения. М.: Наука, 1985. С. 67–103.
11. Бэлза И. Ф.: Дантовская концепция «Мастера и Маргариты» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1989. С. 58–90.
12. Бэлза И. Ф. Беседы sub rosa. (Из воспоминаний о А. К. Дживелегове) // Дантовские чтения. М.: Наука, 1996.
13. Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Т. III. СПб., 1908.
14. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. М.: Наука, 1971. С. 474–478.
15. Горский И. К. Данте и некоторые вопросы исторического развития Италии в трудах и высказываниях А. Н. Веселовского // Дантовские чтения 1973 / под общ. ред. Игоря Бэлзы. М.: Наука, 1973. С. 65–141.
16. Данте А. Божественная комедия: Ч. 1. Ад. В пер. рус. писателей. Полный текст 34 песен. СПб., 1897.
17. Дживелегов А. К. Данте Алигьери / Жизнь замечательных людей. М., 1933; 1946.

18. Жирмунский В. М. Историческая поэтика А. Н. Веселовского // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
19. Рабинович В. Л. «Божественная комедия» и миф о философском камне // Дантовские чтения. М.: Наука, 1985. С. 235–271.
20. Рычков А. Л., Лотарева Д. Д., Халтурин Ю. Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А. А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. С. 271–317.
21. Свирида И. И. Игорь Федорович Бэлза как историк культуры // Дантовские чтения. М.: Наука, 1996.
22. Силард Лена. Дантов код русского символизма // Силард Л., Барта П. Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 162–205.
23. Хлодовский Р. И. Блок и Данте и всемирная литература. М.: Наука, 1967.
24. Хлодовский Р. И. «Песнь Ада». Заметки к теме «Блок и Данте» // Хлодовский Р. И. Италия и художественная классика России. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 230–239.
25. Flamant F. Les Tentations Gnostiques dans la Poésie Lyrique d'Alexandre Blok // Revue des Études Slaves. Vol. 54. № 4. Paris, 1982. P. 583–590.

## **ИДЕИ НИКОЛАЯ НОВИКОВА В ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА БЛОКА И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОГО ОКРУЖЕНИЯ**

Николай Иванович Новиков — русский просветитель и розенкрейцер, через свою издательскую деятельность принесший русскоязычному читателю вместе с современной ему европейской философией и литературой — книги классиков европейской эзотерической культуры, алхимии и герметической традиции. Эта деятельность не утратила своего значения с закрытием новиковских издательств. Она получила очевидную преемственность в мировоззрении символистов Серебряного века, повлияла на издательскую программу околосимволистского издательства «Мусажет» и, безусловно, способствовала постепенному смещению вектора философской мысли от исключительного познания «естественной природы» внешнего мира — в сферу природы (Природы) человеческой. И если А. Т. Болотов указывал на главные заслуги Н. И. Новикова перед русской культурой в связи с его ролью «восстановителя литературы», то А. Блок в сочинении «Болотов и Новиков» называет Новикова «передовым бойцом», роль которого осталась неясной даже для представителей лучшей части русского общества того времени. Вероятно, для понимания масштаба личности Н. Новикова здесь следовало бы провести параллели с такими европейскими просветителями, как ученый, алхимик, розенкрейцер и якобинец Георг Форстер в Германии конца XVIII столетия, или же с французскими мистиками и просветителями. В современных европейских монографиях, касающихся истории России XVIII века, Н. И. Новиков рассматривается как зачинатель русской интеллигенции и главный представитель европейского Просвещения в России, который поощрял становление нового поколения писателей<sup>1</sup>, чьи идеи оказали

---

<sup>1</sup> Jones Gareth W. Nikolay Novikov: Enlightener of Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 273 p.

влияние на культуру Серебряного века, в том числе поэтическую<sup>1</sup>. Ряд исследователей полагает, что вместе с европейскими утопиями и мистическими традициями Новиков привнес в русскую культуру новое этическое и религиозно-философское мировоззрение (что делает особенным русский вариант «программы» розенкрейцерского просветительства)<sup>2</sup> и религиозно-философскую мысль<sup>3</sup>. В этом же контексте символически раскрываются фигуры Болотова и Новикова в университетском выпускном сочинении А. Блока «Болотов и Новиков», где они символизируют собою два подхода к прогрессу: позитивистский («цивилизационный») и духовно-нравственный («культурный» и духовный)<sup>4</sup>. Данная дихотомия остро чувствовалась русскими младосимволистами: в творчестве А. Блока и А. Белого начала XX века немало места уделено критике понимания прогресса как мира машинерии и вульгарного материализма, не чувствующего еще своего неминуемого кризиса.

<sup>1</sup> Monnier André. Un publiciste frondeur sous Catherine II: Nicolas Novikov. Paris: Institut d'études slaves, 1981. (Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, 59). 388 p.

<sup>2</sup> Faggionato Raffaella. A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia The Masonic Circle of N.I. Novikov. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2005. 310 p.

<sup>3</sup> Donnert Erich. Die Freimaurerei in Russland: von den Anfängen bis zum Verbot von 1822. Innsbruck: Studien Verlag, 2003. 208 p. (Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei, Bd. 4.); Danilov Andrej V. Iwan Lopuchin: Erneuerer der russischen Freimaurerei: seine Lehre von der Inneren Kirche als eigenständiger Beitrag zum Lehrgebäude der freimaurerischen Mystik. Dettelbach: J. H. Röhl, 2000. 299 p. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Bd. 23.); Onnerfors, Andreas, and Robert Collis. Freemasonry and Fraternalism in Eighteenth-Century Russia. Sheffield: University of Sheffield, Centre for Research into Freemasonry and Fraternalism, 2009. ix, 139 p. (Sheffield lectures on the history of freemasonry and fraternalism, vol. 2); Baehr Stephen Lessing. The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia: Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991. 308 p. (Studies of the Harriman Institute); Ossorguine-Bakounine Tatiana. Répertoire biographique des francs-maçons russes (18e et 19e siècles). Paris: Institut d'études slaves de l'Université de Paris, 1967. 656 p. (Collection historique de l'Institut d'études slaves, 19).

<sup>4</sup> Подробнее об этом глубинном созвучии идей, – на примере сравнительного анализа концептов Софии, гнозиса — ведения, «восхождения» и «внутреннего человека» в кругах новиковских розенкрейцеров и русских младосимволистов, — см. в нашей специальной статье: Рычков А. Л., Лотарева Д. Д., Халтурин Ю. Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А. А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. М., 2012. С. 271–317.

Это объясняет интерес Блока к мировоззрению розенкрейцеров и новиковской критике европейского рационализма, к которой он обращается в своем кандидатском сочинении, приводя в качестве исходного тезиса слова В. О. Ключевского: «Направление русских умов, воспринимавших просветительное влияние, становилось уже не усвоением европейской цивилизации, а болезненным расстройством национального смысла...» И вероятно, для пояснения, отчего же тогда деятельность его героя, — Н. Новикова, — «живая», на фоне рассказа о его издательско-просветительской деятельности, А. Блок описывает начало московского розенкрейцерства в 1782 году и лекции соратника Н. Новикова И.-Г. Шварца, которые были «сплошь проникнуты мистическим духом масонства».

Этот же «мистический дух» оказался важен и для творческой деятельности самого А. Блока. Современный исследователь блоковского житнетворчества И. С. Приходько называет одним из важных элементов мистерии творческого пути поэта специальные занятия А. Блока «в связи с ... фундаментальной работой “Болотов и Новиков”», — изучение масонства в Университете, когда поэт узнал «братство Розенкрейцеров, во всяком случае, он знал об их существовании и знал их тайну»: «В своем “тексте творчества” Блок создает, по сути дела, реально переживаемую им в “тексте жизни” мистирию пути, питающуюся, как и поэма Данте, исторической памятью о древних инициациях, посвятителных таинствах Древнего Египта, элевсинских мистериях и т. п. Этот мистериный комплекс дошел к Данте через гностическое христианство, носителями которого были рыцари ордена Храма (тамплиеры). Именно через Данте, а также через знакомство с гностицизмом и с масонскими таинствами, прежде всего — розенкрейцеровскими, этот круг идей и представлений открылся Блоку»<sup>1</sup>. В этой связи нам представляется, что основной особенностью «кандидатского сочинения» Блока является тот факт, что поэт в ходе работы убедился в созвучии мировоззрения Новикова, его «розенкрейцерского круга» и своих мистических устремлений, а также целей «поэтического соловьевства». Это помогло А. Блоку яснее определить собственные

---

<sup>1</sup> Приходько И. С. А. Блок между христианством и гностицизмом // Шахматовский вестник. Солнечногорск, 1997. Вып. 7. С. 96–103.

мистические интуиции и сделало его сотворческим преемником новиковской идеи.

Увлечение мистицизмом и обращение к наследию масонов и розенкрейцеров, как показывают современные исследования, характерны были не только для Блока, но и его ближайшего окружения. Е. В. Глухова, например, показывает в целом ряде статей, основанных на анализе архивных материалов<sup>1</sup>, определяющую роль гностико-розенкрейцерской мифологемы в житнетворчестве А. Белого, названного «духовного брата» А. Блока. К влиянию Данте обращается и С. Д. Титаренко при анализе масонских и розенкрейцерских мотивов в творчестве Вяч. Иванова, например мелопеи «Младенчество»<sup>2</sup>. Н. А. Богомолов в специальной монографии «Русская литература начала XX в. и оккультизм»<sup>3</sup> исследует проникновение в культуру Серебряного века идей розенкрейцерства из Германии — от последователей идей Рудольфа Штайнера, в особенности от прослушавшей лекции Штайнера, но именовавшей себя ученицей неких неведомых розенкрейцеров А. Р. Минцловой. К сожалению, «новиковский контекст» розенкрейцерских идей в Серебряном веке представлен в монографии лишь несколькими упоминаниями, однако в работе «Appa-Rudolph. Маленькая монография» Богомолов публикует ценнейший для нашего исследования текст воспоминаний А. Белого. Он содержит представления о преемственности идей Н. Новикова в том виде, как их воспринимали в кругу русских символистов, обучавшихся розенкрейцерству у Минцловой (а это М. Волошин, А. Белый, Вяч. Иванов, Эллис и предрозенкрейцерский кружок

<sup>1</sup> См. напр.: Глухова Е. В. Письма А. Р. Минцловой к Андрею Белому: материалы к розенкрейцерскому сюжету в русском символизме // Труды Русской антропологической школы. М.: РГГУ, 2007. Вып. 4. Ч. 2. С. 215–240; Глухова Е. Конспекты Андрея Белого по истории гностицизма // Античность и русская культура Серебряного века. М., 2008. С. 88–91; Глухова Е. Неопубликованные рисунки Андрея Белого к «Глоссолалии»: чаша Св. Грааля // Труды РАШ. Вып. III. М., 2005. С. 386–408 и др.

<sup>2</sup> Титаренко С. Д. Поэма Вяч. Иванова «Младенчество»: символический язык автобиографического мифа и его христианские и розенкрейцерские истоки // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья: сборник статей и материалов (Памяти Л. А. Иезуитовой: к 80-летию со дня рожд.). СПб., 2010. С. 183–201.

<sup>3</sup> Богомолов Н. А. Русская литература начала XX в. и оккультизм. М., 1999. 549 с.

при издательстве «Мусaget»<sup>1</sup> и др.): «Минцлова — передала нам слова, проходившие душами очень немногих длиннейшею цепью столетий; и вот — разверзались образы, тихо сходявшие в три измерения — из скольких? — Рамзесу Второму, пророку Илье, Маккавеям, апостолу Павлу, Плотину, блаженному Августину, прекрасному Абеляру, Агриппе, Джордано, быть может, трезвейшему Новикову, доктору Штейнеру, Анне Рудольфовне Минцловой, нам: точно ключ, открывающий тайну подхода к духовным мирам...»<sup>2</sup>.

Г. В. Нефедьев упоминает в своих исследованиях розенкрейцерских идей в Серебряном веке «о русских розенкрейцерах XVIII века» как о тех, «чьими историческими преемниками являлись символисты», но ограничивается библиографией работ, посвященных русскому (новиковскому) розенкрейцерству и кратким сопоставлением<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> О влиянии идей Минцловой и создании этого кружка подробно рассказано в Предисловии А. И. Серкова к книге: Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства / Предисл. А. И. Серкова; сост., подгот. текста и коммент. М. В. Рейзина и А. И. Серкова. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 2005. С. 20–35.

<sup>2</sup> Богомолов Н. А. Anna-Rudolph. Маленькая монография // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX в. и оккультизм. М., 1999. С. 54 (цит. по: РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 27. Л. 100–101).

<sup>3</sup> «Стоит упомянуть о русских розенкрейцерах XVIII века, чьими историческими преемниками являлись символисты. Показателен тот факт, что... русские масоны, руководимые И. Е. Шварцем и Н. И. Новиковым, считали истинным масонством именно розенкрейцерство, поскольку последнее, по их мнению, не ограничивалось нравственным учением, но обещало своим неофитам на высших ступенях постижение мистических тайн мироздания... мистическая сторона, присущая именно розенкрейцерству, — алхимическая работа над трансформацией грубого “камня” своего “я”, лишь по завершению которой было возможно проникновение в тайны Божественного мироустройства (и в этом магические задачи смыкались с задачей личного совершенствования). Именно эта сторона братства, являясь, быть может, отличительной чертой не самого исторического розенкрейцерства, но его мифологии, определила конечный выбор как русских масонов в конце XVIII века, так и русских символистов в начале XX века» (Нефедьев Г. В. Русский символизм и розенкрейцерство. № 51. С. 167–195; № 56. С. 149–178). См. также: Нефедьев Г. В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов — творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194–202.

Наиболее полно, на наш взгляд, влияние новиковской литературы на воззрения символистского «предрозенкрейцерского кружка» в издательстве «Мусагет» представлены А. И. Серковым в Предисловии к книге «Н. П. Киселев. Из истории русского розенкрейцерства»<sup>1</sup>. Исследователь отмечает интерес к масонским и мистическим рукописям, а также к редким масонским изданиям в кругу сотрудников околосимволистского издательства «Мусагет»: у самого Н. П. Киселева, а также у В. В. Пашуканиса, особо интересовавшихся редкими изданиями Н. Новикова, и А. М. Кожебаткина, бывшего одно время секретарем «Мусагета», который «также собирал масонские издания, причем некоторые из них ранее принадлежали Владимиру Соловьеву»<sup>2</sup>. Н. П. Киселев не только планировал в курируемой Вяч. Ивановым мусагетовской серии «Орфей» перевод и издание важных для становления розенкрейцерского мировоззрения книг Парацельса, Агриппы, Пордеджа, Флудда, Сен-Мартена, Иоахима Флорского, Экартсгаузена и др., но и написал вчерне для «Мусагета»: «...план издания мистической литературы, составленный с ориентацией на книгоиздательское и рукописное наследие русских масонов». Одна из серий — «новиковская» — выглядела так: 1. Парацельс; 2. Агриппа; 3. Франкенберг; 4. Сендивогий; 5. Кирхвегер; 6. Л.-К. Сен-Мартен; 7. Г. Палама и, возможно, Пордедж<sup>3</sup>.

Необходимо отметить, что интерес к масонскому и розенкрейцерскому наследию формировался и антропософскими штудиями, которыми занимались так или иначе те, кто вращался в символистской среде<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства / Предисл. А. И. Серкова; сост., подгот. текста и коммент. М. В. Рейзина и А. И. Серкова. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2005. 424 с. (Русское масонство. Материалы и исследования. Выпуск 5).

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

<sup>3</sup> «Для «новиковской» серии Киселев составил даже «обоснование» и рекламу для будущих подписчиков и начал практическую работу по подготовке ее к изданию» (Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства... С. 46).

<sup>4</sup> Например, антропософ и знакомый А. Белого и Н. П. Киселева В. М. Викентьев составил и опубликовал каталог масонских предметов Исторического музея — см.: Лотарева Д. Д. Розенкрейцер в историческом музее // Родина. 2011. № 11. С. 88–90.

Долгое время одним из лидеров мусажетовского кружка был А. Белый. Лена Силард попыталась провести дифференциацию между ролью идей масонства и розенкрейцерства в творчестве А. Белого в статье «Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством»<sup>1</sup>. Поскольку обыкновенно эти понятия исследователями не разделяются, необходимо отметить методологическую важность этой работы.

К сожалению, в своих работах исследователи истории идей розенкрейцерства в Серебряном веке редко касаются новиковского контекста (и это при обилии доступных для богоискателей Серебряного века новиковских книг, несущих герметическое мировоззрение и искания «истинного христианства»). Однако сравнительное обращение к истории становления мировоззрения Н. Новикова и его круга могло бы позволить, на наш взгляд, яснее и многограннее изучить мистические искания символистов, в том числе выявить преемственность и провести демаркацию среди различных масонских и розенкрейцерских мифологем в культуре русского Серебряного века. Мы постараемся далее провести такое сравнительное исследование для идеи гнозисного *Восхождения-Нисхождения* и «большого “Я”» *Внутреннего человека*, характерных как для новиковского круга, так и для младосимволистов Серебряного века. В конечном итоге настоящей работой авторы рассчитывают привлечь более пристальное внимание исследователей «символистской культуры» Серебряного века к ее «новиковскому контексту».

На основе анализа текстов круга Н. Новикова, исследовавший их в начале XX века Г. В. Вернадский ввел особую подглаву под названием «Внутренний человек» в написанную им и отпечатанную «по определению историко-филологического факультета Петроградского университета» монографию «Русское масонство

---

<sup>1</sup> Силард Л. Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством // Россия — Russia. Marsilio / Editori. 1991. № 7. С. 70-85. То же под другим заглавием: Силард Л. Утопия розенкрейцерства в «Петербурге» Андрея Белого // Силард Лена. Герметизм и герменевтика. СПб., 2004. См. также вторую часть расширенной версии: Szilard Lena. Pietroburgodi Andrej Belyj tra massoneria e rosacrocianesimo russo (Seconda Parte) // Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari. Vol. 4 (2004 pubbl. 2007). P. 171–190.

в царствование Екатерины II» (Пг.: Тип. Дела в Петрограде, 1917). Здесь он заключает, что, «сосредотачиваясь внутрь себя, истинный мудрец розенкрейцер приближается к заветной цели — общению души своей с Божеством; общение это — “молитва”... При такой молитве исчезает все тленное, весь “внешний человек”; открывается — “внутренний человек”, — бьет источник мистического познания в сердце... Внутренний человек, выявляющийся в результате работы каменщиков над собою, — мог уже вторично оказать существеннейшее влияние на всю внешнюю натуру. Человек есть *малый мир* (“микрокосм”)... Если человек микрокосм, это значит не только то, что его физические качества суть зачатки элементов вселенной; все духовные его качества — отражения тех же элементов; все это — символы, которые надо раскрыть... “Что происходит в микрокосме, то же самое творится и в макрокосме”. Все сосредотачивая внутрь себя и познавая таким образом свою сущность, человек познает сущность всей природы... Отрешение от своей личности, сосредоточение внутрь — первая ступень; отсюда достигается вторая: человек исходит из себя и сливается с Божеством»<sup>1</sup>.

Основываясь на мироощущении герметической философии, познаваемой новиковцами при помощи алхимических штудий, русский розенкрейцер постигал, что, поскольку существует «неразрывная и прямая связь между его судьбой и судьбой мира», — то, следовательно: «Возвышая и познавая себя, человек познает и возвышает всю природу. Путь развития миров малого и большого только один... — “совлечение ветхаго Адама” и рождение Адама юного, истинного, — будет очищением мира... “Бог может верить и вернет кормило Природы только той твари, которая имеет одинаковую с Ним цель”»<sup>2</sup>.

Итоговое описание виднейшим ученым и классиком отечественного масоноведения Г. В. Вернадским мировоззрения русских розенкрейцеров практически полностью совпадает с теоретическими воззрениями младосимволистов, последователей Вл. Соловьева, одним из ведущих представителей которых и является Александр Блок. Обращение к «Внутреннему человеку», преображающее

<sup>1</sup> Там же. С. 201–203.

<sup>2</sup> Там же. С. 209

художника и мир теургическое искусство, а также мистическое восприятие перволюгов дольного путем поэтического Восхождения-Нисхождения — все эти основания жизнетворческого «реалистического символизма» художников-«соловьевцев» русского Серебряного века присутствуют в текстах розенкрейцерского круга Н. Новикова как основания их деятельности и мировоззрения. И можно уверенно утверждать, что обращение в 1904 году А. Блока к изучению трудов Н. Новикова и его круга, — как и к аналитической литературе о русских розенкрейцерах, — не только помогло поэту яснее определить собственные мистические интуиции, но и сделало А. Блока сотворческим преемником новиковских идей, что особенно отчетливо проявилось в программном докладе А. Блока «О современном состоянии русского символизма»<sup>1</sup>, который был прочитан поэтом 08 апреля 1910 года в поддержку манифеста «реалистического символизма» Вяч. Иванова, а также в драме «Роза и Крест», само название которой несет розенкрейцерские аллюзии. Доклад был направлен против превращения «писательского цеха» символистов в «эзотерическую школу» или орденскую ложу вне художественного творчества, что можно рассматривать как важное полемическое расхождение между Блоком и Вяч. Ивановым. Поскольку после написания своего «кандидатского сочинения» Блок прекрасно ориентировался в истории и идеологии розенкрейцерства, он, вероятно, увидел элементы мистификации в деятельности А. Р. Минцловой, которая долгое время дезориентировала многих своих приверженцев, утверждая, что представляет в России некую розенкрейцерскую общину и, на этом основании, предлагая Вяч. Иванову создать и возглавить в Петербурге розенкрейцерскую общину творческой интеллигенции с ядром из символистов<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Далее — Доклад.

<sup>2</sup> Подробный разбор вопроса см. в нашей статье: Рычков А. Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьева // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–224.

Наследуя традиции европейских розенкрейцеров, масоны-мистики круга Новикова, в особенности С. И. Гамалея<sup>1</sup>, активно изучали и обсуждали представления об олицетворявшей дух Софии. Так, в специально посвященной теме работе «Об «откровенном» и «прикровенном». София в комедиях В. И. Лукина» М. П. Одесский отмечает, что «София известна внецерковной мистике, являясь, в частности, одним из центральных масонских символов — «благоприятной вечной девой Божественной Премудрости», которая нисходит невестой к избранным и открывает великое знание...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> С. И. Гамалея посвятил фигуре Софии параграф четвертый («О Премудрости») в своей «Речи о сотворении мира», произнесенной в ложе Девкалиона, где он был Мастером стула (Отдел рукописей РГБ. Ф. 147., Е. х. № 91). В этой речи Премудрость предстает как отражение Бога в мире, как посредник между Богом, Природой и Человеком, как вечная бессмертная сущность тварного мира, как принцип упорядоченности этого мира. Эти софийные материалы С. Гамалеи из архивов РГБ публикуются в качестве Приложения к статье Ю. Л. Халтурина «Софиология московских розенкрейцеров конца XVIII — начала XIX веков» в сборнике конференции «Россия и гнозис — 2011» (М.: Центр книги Рудомино, 2014). Следует отметить, что софиология русских масонов-розенкрейцеров и В. С. Соловьева имеет общие источники. В письме от 27 апреля 1877 года Соловьев писал: «У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gotfried Arnold и John Pardage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое» (Письма Вл. С. Соловьева // Вестник Европы, 1908. Кн. 1. С. 212.). Упомянутые три автора — Георг Гихтель, Готфрид Арнольд и Джон Пордедж — пользовались огромной популярностью и у русских масонов, их труды сохранились во множестве списков в фондах 14 и 147 НИОР РГБ. Книга Пордеджа «Божественная и истинная метафизика» в трех томах была издана в 1787 году в Москве в масонской типографии И. В. Лопухина. На этого же автора ссылается неоднократно в своей книге «Столп и утверждение истины» о. Павел Флоренский, упоминая его работу «София Вечная Дева Вечной Премудрости, открывшаяся Иоанну Пордечу», которая находилась у Флоренского в рукописном переводе, очевидно, масонского происхождения. Флоренский ссылается и на софийные идеи М. М. Сперанского, мистика которого также во многом определялась кругом масонского чтения, т. к. и сам Сперанский был членом масонской ложи и учеником И. В. Лопухина.

<sup>2</sup> Одесский М. П. Об «откровенном» и «прикровенном». София в комедиях В. И. Лукина // Одесский М. П. Четвертое измерение литературы: Статьи о поэтике. М.: РГГУ, 2011. С. 265.

Он утверждает, что «Софию... воспевали писатели-масоны» — например В. И. Лукин, а также поэты С. Бобров и Ф. П. Ключарев, «Оду с образами Премудрости-Софии» которого приводит Лонгинов в своей монографии, которую внимательно изучил Блок<sup>1</sup>.

М. П. Одесский различает в текстах русских масонов «откровенный» софиологический текст, как у Елагина или Новикова, и «прикровенный» софиологический текст, представленный комедиями Лукина. Согласно Одесскому, «елагинский» масон Владимир Игнатьевич Лукин (1737–1794), Великий провинциальный секретарь и Мастер стула в знаменитой ложе «Уrania» (именно на ее материалах основывался Н. В. Лонгинов при написании своего классического исследования о масонах) стал первооткрывателем в своих комедиях потаенного изображения мистической Софии в русской литературе. В статье «Истоки каббалистического символизма в поэзии Семена Боброва» М. Аптекман также рассматривает софийный символизм в творчестве масонов-розенкрейцеров круга Новикова<sup>2</sup>. Аптекман полагает: «Масонское прочтение мудрости вторит каббалистической аллегории *Hokhmah*. На самом деле, авторы круга Новикова, особенно Бобров и его учителя Херасков и Лопухин, были первыми, кто высказывает такую интерпретацию аллегории мудрости в русской философской литературе»<sup>3</sup>. Однако большинство исследователей софийных идей в России времен новиковского просветительства полагают, что «русские масоны рассматривали Софию в гностической *транскрипции* (*гностический миф лежит в основании* мифологемы Софии)»<sup>4</sup>. В только что изданной монографии «Влюбленный Демиург: Метафизика и эротика русского романтизма» Михаил Вайскопф справедливо уточняет обе эти позиции: «Это был тот самый “платонизирующий” (а в сущности, компромиссный либо, если угодно, уме-

---

<sup>1</sup> Лонгинов М. Новиков и московские мартинисты. СПб., 2000. С. 416–420.

<sup>2</sup> Aptekman M. The Origins of Kabbalistic Symbolism in the Poetry of Semen Bobrov // Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter (2003). № 31. P. 57–58, 76–77.

<sup>3</sup> Aptekman M. The Origins of Kabbalistic Symbolism... P. 57.

<sup>4</sup> Ковтун Н. В. Гностико-утопическая традиция в ортодоксальной прозе соцреализма // Русская литературная утопия второй половины XX века. Томск, 2005. С. 217.

ренный) гностицизм, о котором говорит Флоровский<sup>1</sup> и который претендовал на исцеление падшего мира, — в отличие от более радикальных гностических или христианско-дуалистических учений, призывавших к бегству отсюда. По своему основному тону он очень близок каббале — точнее, вобрал в себя ее христианизированную версию. Назначение мудреца-розенкрейцера состояло в том, чтобы, распяв в себе обветшалого Адама, припомнить и отыскать «потерянное Слово», сочетаться «девственным браком с Софией (Премудростью Божией) и собрать рассеянные искры света»<sup>2</sup>.

Значимость идеи Софии для воззрений новиковцев отмечает в цитированной ранее статье проф. М. П. Одесский: «Пламенные строки во имя Софии слагал Новиков, к тому времени прошедший тюрьму, но сохранивший верность убеждениям»<sup>3</sup>. Действительно, в опубликованных Б. Л. Модзалевским в начале XX века письмах Н. Новикова встречаются софийные высказывания, которые могли бы служить своеобразным комментарием к стихам блоковского цикла «О Прекрасной Даме» и «Второй книги» стихов, ряд которых слагался мистически настроенным поэтом-продолжателем софийных интуиций Вл. Соловьева практически параллельно написанию им сочинения «Болотов и Новиков». Можно с уверенностью полагать, что софийная тематика, встретившаяся Блоку в сочинениях о русских розенкрейцерах и мартинистах (например, у того же Лонгинова), явилась своеобразным мерилom сопричаст-

<sup>1</sup> «В своей метафизике масонство было предвосхищением и предчувствием романтизма, романтической натурфилософии. И опыт московских розенкрейцеров (а потом Александровского масонства) подготовил почву для развития русского шеллингианства... Это было пробуждение религиозно-космического чувства ... Догматически масонство означало, в сущности, возрождение платонизирующего гностицизма, обновившегося уже со времен Ренессанса. Основным было здесь понятие падения, — “искорка света”, плененная во тьме... Отсюда жажда исцеления (и исцеления космического)» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 119).

<sup>2</sup> Вайскопф М. Влюбленный Демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М., 2012. С. 69 .

<sup>3</sup> Одесский М.П. Об «откровенном» и «прикровенном». София в комедиях В. И. Лукина // Одесский М. П. Четвертое измерение литературы: Статьи о поэтике. М.: РГГУ, 2011. С. 266.

ности их мировоззрения мистическим исканиям Блока, позволив поэту провести между собой и Новиковым личные параллели в особо значимом для него софийном ракурсе. В связи с высказанным нами предположением здесь необходимо привести некоторые фрагменты из софийных размышлений Н. Новикова в упомянутых письмах<sup>1</sup>:

«Что мы алчем к сокровенной Деве Софии и желаем достичь в Духовное с Нею Бракное состояние, то происходит из Огненной Любви Ея к нашему Огню — Души...

Она, хотя мы далече есьмы, бежит на сретение нам с огненными очами, сердцем и распростертыми руками и целует наш ум в огненное основание и влечет нас из наружной суетной жизни в своя внутреннее основание души...

Ибо ежели вы не приметися за себя с решимостью, не отвергнете себя и не будете искать горячей Любви Ея, то никогда не будете введены на невестное ложе и не будете облечены, вооружены и украшены благородным невестным сокровищем...»

Спустя полстолетия после смерти Н. И. Новикова к религиозно-философскому осмыслению каббалистической и гностико-христианской мифологемы Софии обратился Вл. С. Соловьев, опиравшийся в том числе на предшествующий его идеям гностико-розенкрейцерский опыт<sup>2</sup>, по всей вероятности, не только западный, но и российских мартинистов. Софиологические идеи Вл. С. Соловьева оказали неоспоримое влияние на то, что мы называем *фено-*

---

<sup>1</sup> Модзалевский Б. Л. К биографии Новикова: Письма его к Лабзину, Чеботареву и др.: 1797–1815. СПб., 1913. С. 74.

<sup>2</sup> Rychkov A., Skorodum N. Die Voraussetzungen der russischen religiösen Philosophie. Zu einigen Sophia-bezogenen Quellen der Philosophie F. Schellings (unter besonderer Berücksichtigung des zu umdeutenden Georg Forster-Mythos) // Cusanus and Schelling in the History of Russian Thought: Альманах (Verbum. Вып. 14) / под ред. О. Э. Душина. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2012. Р. 133–155. О знакомстве Вл. Соловьева с идеями русского масонства XVIII века см., например: Артемьева Т. В. Тайные пути философского духа // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В. С. Соловьев и его философское наследие» (22–30 августа 2000 г.). М., 2001. С. 52–65.

меном мифопоэтического софийного гнозиса у младосимволистов<sup>1</sup>, нашедшим отражение в культуре всего Серебряного века<sup>2</sup>. Для младосимволистов, следовавших за представлениями Вл. Соловьева об искусстве, откровенное знание мистика-теурга, полученное в творческом восхождении духа поэта, — то есть *поэтический гнозис*, — было не теорией, но неотъемлемой частью их творчества. Здесь младосимволисты, очевидно, опирались на третью часть программной для русского символизма работы Владимира Соловьева «Общий смысл искусства», которая начинается с определения первейшего из трех родов предварений совершенной красоты в человеческом искусстве — прямого или магического: «...Глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика)»<sup>3</sup>. В трудах продолжателя этих соловьевских идей, теоретика символизма Вяч. Иванова, постижимая в гнозисе поэтом-теургом софийная манифестация получила символистское обоснование в виде «философско-богословской» формулы «восхождения—нисхождения», связывающей высший и низший миры. В нисхождении Вяч. Иванову видится вся «красота христианства»<sup>4</sup>, и он в связи

<sup>1</sup> Влияние размышлений Вл. С. Соловьева о Софии, гностической мифопоэтики, розенкрейцерского текста и восточно-христианской мистической традиции, обнаруживаемые в трудах мыслителей Серебряного века, позволяют заключить, что гнозис, присутствующий в символизме Серебряного века, по содержанию можно назвать софийным гнозисом, понимание которого соприкасается с софийными традициями, в т. ч. в истории масонства и розенкрейцерства. Его задачей становится описание софийной коммуникации в художественной форме и через него теургическое преобразование как самого художника, так и всей художественной действительности в целом. Причем явленная в зримых символах мифопоэтическая софийная коммуникация человека-художника с миром первоидей происходит не только напрямую, но и через анамнесис (платоновское предвоспоминание), его обращение к первоАдаму (Адаму—Кадмону) в себе как «внутреннему человеку» ап. Павла (или «внутреннему Христу») и становится опытом «пробуждения Души».

<sup>2</sup> Рычков А. Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: Источники и влияния // *Va, pensiero sull'ali dorate*: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. Москва: Центр книги Рудомино, 2010. С. 344–363.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве: Статьи. СПб., 1994. С. 256.

<sup>4</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. II. С. 827.

с этим вспоминает слова ницшевского Заратустры о Божественной манифестации: «Когда могущество становится милостивым и нисходит в зримое, — Красотой зову я такое нисхождение»<sup>1</sup>.

В поэтическом гнозисе восхождения символистов были естественны такие фразы, как «видел духовно, в стихах», встречающиеся в рассказе А. Белого<sup>2</sup> о Блоке-поэте как «брате в мистическом пути». Символисты подхватывают типичные для новиковского круга и гнозисного познания в целом рассуждения о «восхождении—нисхождении», начавшиеся с посвященной А. Белому статьи Вяч. Иванова, озаглавленной им сначала «О Нисхождении» (1905), а впоследствии — «Символика эстетических Начал»<sup>3</sup>. Этот символистский гнозис Вяч. Иванов видит в контексте софийности дольного мира: поэтическое искусство, нисходя из горнего, несет в мир Красоту, которая, «снова нисходя на землю с дарами Неба, знаменует вечное обручение Духа с Душою Мира»<sup>4</sup>. В неустанном труде символистского поэтического гнозиса «эти восхождение и нисхождение — лестница, приснившаяся Иакову»<sup>5</sup>. Вяч. Иванов и пишет о восхождении как *внутреннем опыте* постижения Божественного поэтом *в себе самом*, что соответствует духовной практике розенкрейцерского круга Н. Новикова и маркирует гностическое мировоззрение<sup>6</sup>.

Ранее мы уже обращались к важнейшему докладу-манифесту русского реалистического символизма (младосимволизма) А. Блока «О современном состоянии русского символизма» 1910 года, на примере которого мы намереваемся далее проследить соответствие понятий *восхождения* и *Внутреннего человека* у новиковских розенкрейцеров и младосимволистов. В Докладе 1910 года А. Блок в виде красочной «иллюстрации» представляет символистский концепт Вяч. Иванова о «восхождении» художника-визионера от

---

<sup>1</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I. С. 826; Т. II. С. 635.

<sup>2</sup> Белый А. Собр. соч. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 53.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I. С. 823–830.

<sup>4</sup> Там же. С. 827.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> «Гностическое ощущение “внутреннего присутствия” отмечает языческую опосредованность. Напрямую увязывая “небеса” в человеке с трансцендентным Божеством, оно делает критерием истинности любой мысли, чувства, события именно этот внутренний, духовный центр в человеке» (Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 9).

природной реальности мира вещей в высшую (*realiora*) и «нисхождении» — оформлении логосов, который можно определить как «поэтический гнозис младосимволизма». *Realiora*, по Вяч. Иванову, есть «наиреальнейшая реальность», так как в концепции «реалистического символизма» Вяч. Иванова символические имена укоренены в трансцендентном. В статье «Две стихии в символизме» (1909) для описания символистского гнозиса Восхождения он предлагает термин «реалиоризм»: «Пусть будет мне позволено употребить это словообразование для обозначения предложенного мною художникам лозунга: “*a realibus ad realiora*”, т. е.: от видимой реальности и через нее — к более реальной реальности тех же вещей, внутренней и сокровеннейшей»<sup>1</sup>. Фактически в Докладе Блок критикует символизм эстетический, «идеалистический», и описывает историю художников, принадлежащих стану реалистического символизма. В своем Докладе Блок приводит иллюстрации к статье «Две стихии в символизме» (1909), где Вяч. Иванов показывает двойственность понятия в стихотворении Ш. Бодлера «Соответствия», которое «было признано пионерами новейшего символизма основоположительным учением и как бы исповеданием веры новой поэтической школы»<sup>2</sup>: он анализирует его в главках, посвященных противоположным видам символизма: «реалистическому» и «идеалистическому». В первом случае соответствия символа укоренены в трансцендентном: «Самое имя “Соответствия” (*Correspondances*) встречается как термин, знаменующий общение высших и низших миров по Якобу Беме и Сведенборгу <...> откровение о вещах более вещных, чем самые вещи (*res reales*)»<sup>3</sup>.

Поскольку, согласно Вяч. Иванову, «миф символически связывает два мира», то обоснованное им в статье «Поэт и чернь» (1904) мифотворчество обретает «софийный смысл» онтологической укорененности: именно поэтому «большое искусство — искусство мифотворческое»<sup>4</sup>. И вероятно, потому далее в статье Вяч. Иванова художник уподоблен творческому чаду гностической Софии из часто вспоминавшегося Вл. Соловьевым валентинианского мифа

<sup>1</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. II. С. 571.

<sup>2</sup> Там же. С. 547.

<sup>3</sup> Там же. С. 548.

<sup>4</sup> Там же. Т. I. С. 714.

о Софии-Ахамот, породившей Демиурга: «Мифу принадлежит господство над миром. Художник — разрешитель уз, новый демиург, наследник творящей матери». Для Вяч. Иванова, открывающийся в символах миф есть самооткровение высшего бытия в гнозисе Художника-мистика, но в силу всеединства этого бытия он может быть «вспомнен» слушателем. В статье «Мысли о символизме» (1912) Вяч. Иванов поясняет, что искусство Художника должно быть направлено на передачу обретенного в поэтическом гнозисе *восхождения* внутреннего опыта, и когда: «Священный глагол, ἱερός λόγος, обращается в слово как μῦθος <...> перед нами мифотворческое увенчание символизма. Ибо миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу»<sup>1</sup>. И далее: «Истинному символизму свойственнее изображать земное, нежели небесное: ему важна не сила звука, а мощь отзвука. <...> Истинный символизм иную ставит себе цель: освобождение души (κάθαρσις как событие внутреннего опыта)»<sup>2</sup>. Задача освобождения души — как своей собственной, так и Мировой, — как событие внутреннего опыта, и есть, на наш взгляд, задача, поставленная в софийном гнозисе Серебряного века, срастающаяся у младосимволистов с их теургическим эсхатологическим идеалом. Именно к этому призывал А. Блок в известной речи памяти Вл. Соловьева («Рыцарь-монах», 1910 г.), формулируя эту духовную ответственность перед веком в аналогичной гностико-софийной метафоре: «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны — Мировой и своей души. Наши души — причастны Мировой»<sup>3</sup>.

Для параллелизма понимания творческого «я» младосимволистами и — заимствованного, вероятно, из переведенного и изданного соратниками Новикова сочинения Иоанна Арндта «Об истинном христианстве» — понятия о Внутреннем человеке в розенкрейцерском кругу Н. Новикова — можно обратиться к тексту Андрея Белого «Вместо предисловия к сборнику “Урна”» (1909): «Лазурь — символ высоких посвящений, золотой треугольник — атрибут Хирама, строителя Соломонова храма. Что такое лазурь

---

<sup>1</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. II. С. 608.

<sup>2</sup> Там же. С. 612.

<sup>3</sup> Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. С. 454.

и что такое золото? На это ответят розенкрейцеры. <...> Мир, до срока постигнутый в золоте и лазури, бросает в пропасть того, кто его так постигает, минуя оккультный путь: мир сгорает, рассыпаясь Пеплом; вместе с ним сгорает и постигающий, чтобы восстать из мертвых для деятельного пути. <...> Мертвое “я” заключаю в “Урну”, и другое, живое “я” пробуждается во мне к истинному»<sup>1</sup>. Перед нами «розенкрейцерская» «посвятительная мифологема» умаления дольней «эгоичности» художника перед «Внутренним Христом» для пробуждения живого нетленного «Я» нового человека, часто употребляемая А. Белым в парафразе слов ап. Павла «Не я, но Христос во мне» (Гал. 2: 20).

Об этом Вяч. Иванов писал тогда же в статье «Спорады», доступной А. Блоку в сб. «По звездам»<sup>2</sup>: «Есть в человеке Я высшее, его святое святых, цель его постижения и предел приближения, Божественное средоточие микрокосма. И есть я, определяемое границами эмпирической личности. Для первого Я, второе — смерть...»<sup>3</sup> Традиционным для восточнохристианской мистики символом такого причастного Божественному духовного «Я» и выступает вводимый А. Блоком в его программном Докладе 1910 года образ неистребимого в душе: «там, где она младенец». Поскольку Божественное откровение является не премудрым и разумным века сего, но младенцам (Мф. 11: 25; Лк. 10: 21), им принадлежит Царствие Божие (Мф. 9: 14; Мк. 10: 14; Лк. 18: 16): «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие небесное» (Мф. 18: 3. См. также: Мк. 10: 15; Лк. 18: 17). Метафора Блока отсылает к софийному откровению о взыскании Бога в простоте сердца из Ветхого Завета (Прем. 1: 1–3; также Пс. 50: 19). В статье А. Белого «Священные цвета» (1903) «пробуждение» также ассоциируется с евангельской историей о лицезнении пробудившимися апостолами нетварного Фаворского Света (Лк. 9: 32: «...пробудившись, увидели славу Его»): «краеугольного камня» как для восточно-христианской мистики исихизма, так и соловьевского извода русского символизма.

<sup>1</sup> Блок А. А. Собр. соч. М., 1994. Т. 1. С. 24.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. И. По звездам. СПб., 1909. С. 366.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I. С. 827, 830.

«Есть неистребимое в душе — там, где она младенец», — утверждает А. Блок в своем Докладе 1910 года и подытоживает далее: «Мой вывод таков, — путь к подвигу, которого требует наше служение, есть — прежде всего — ученичество, самоуглубление, пристальность взгляда и духовная диета. Должно учиться вновь у мира и у того младенца, который живет еще в сожженной душе»<sup>1</sup>.

У Блока речь здесь идет о евангельской метафоре (см., напр.: Ин. 3: 3–8) нового человека как младенца, «рожденного от Духа», без обращения к которому реалистический символизм невозможен, поскольку: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь <...>: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3: 8). Для Вяч. Иванова лишь этот младенец, Внутренний человек в восточнохристианской мистике, способен увидеть при поэтическом гнозисе «Восхождения» Царствие Божие, а не ветхая я-личность поэта. Когда в поэтическом гнозисе Восхождения: «Дух подымается из граней личного <...> вне тесного я», — художник «делается страдательным орудием живущего в нем бога, — его носитель, тирсоносец, богоносец. Тогда впервые говорит он свое правое Да своему сокровенному богу...»<sup>2</sup>. Эти размышления из статьи 1905 г. приводят Вяч. Иванова к краткой формуле в «Заветах символизма»: «“ты еси” — “в тебе<sup>3</sup> божество”»<sup>4</sup>, сходной с основным постулатом увлекавшего его розенкрейцерского учения<sup>5</sup>. Обращение в «Заветах символизма» к магии «истинных» праимен, данных живому миру андрогинным Первочеловеком (Быт. 2: 20), оказывается возможным вследствие того, что в момент мифопоэтического Восхожде-

<sup>1</sup> Блок А. А. Собр. соч.: В 20 т. Т. 8. С. 131. Известный исследователь творчества А. Блока проф. И.С. Приходько отмечает, что здесь, говоря о пути как служении: «Блок толкует слово путь в терминах розенкрейцеров», — как ключевую образ-идею и слово-понятие (концепт), включенный в «миф пути» блоковской мифопоэтики (Приходько И. С. Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект. Владимир, 1999. С. 55).

<sup>2</sup> Иванов. Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I. С. 827, 830.

<sup>3</sup> Ср. «Corona astralis» М. Волошина, где вечный дух, заключенный в тело через гностическую метафору (см.: Мф. 5: 25–26) о теле-темнице, уподобляется внутреннему Христу-Младенцу: «Скрыт в яслях Бог. Пещера заточенья / Превращена в Рождественский Вертеп».

<sup>4</sup> Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. II. С. 593.

<sup>5</sup> См.: Дудек А. На пути к «Внутреннему человеку»: Концепция самопознания в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. СПб., 2010. Вып. 1. С. 53–64.

ния Художник-символист отождествляет себя со своим исконным «нетленным Я» как тем возрастающим в нем «Внутренним человеком», который, по словам ап. Павла: «Со дня на день обновляется» (2 Кор. 4: 16) и который появляется у Блока в евангельской метафоре «младенца», живущего «в сожженной душе» («внутренний человек» = «младенец» наследует Царствие Небесное).

Анализируя первоисточники софийного гнозиса, следует указать не только на новиковские тексты, апокрифы и дошедшие через критические цитаты ересиологов тексты ранних александрийских гностиков<sup>1</sup>, использованные в софийном житнетворчестве А. Блоком и А. Белым, но также и на Оригена (влияние которого на А. Блока было показано автором на основании анализа помет поэта в другой нашей работе<sup>2</sup>, и на многих позднейших восточнохристианских мистиков-исихастов. Их опыт относит к «новиковским текстам» Н. П. Киселев, и он же оказывается важнейшим источником софийного гнозиса младосимволистов, последователей идей Вл. Соловьева.

К восточнохристианской практике «умного деланья» как примеру для своего поэтического гнозиса А. Блок и Вяч. Иванов обращаются уже в ранних статьях 1904–1905 годов. А. Блок обратил внимание на мистическую практику *умного делания*<sup>3</sup> еще в студенческие годы (1905), когда особо отметил ее в своей рецензии на творчество Вяч. Иванова. Сам Вяч. Иванов употребляет это понятие христианской мистики исихазма в статье «Поэт и чернь» (1904) для обоснования теории символизма и пишет, что у «уединившегося с Богом» Поэта «верность духу скажется в укрепительном подвиге тайного, “умного” делания». Здесь тайное «умное деланье» (как метафора магии поэтического слова) у Вяч. Иванова

<sup>1</sup> Рычков А. Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов [Alexandrian Mythologem in the Works of Russian Young Symbolists] // Пути Гермеса / Febr., 14, 2008. М., 2009 // Пути Гермеса [Ways of Hermes International Symposium]. М., 2010. P. 124–127. Weblink НИОРЛ LFL (Rudomino). (Электронный ресурс.) URL: [www.libfl.ru/about/dept/religion\\_centre/Hermes\\_book.pdf](http://www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/Hermes_book.pdf) (11.11.2011).

<sup>2</sup> Рычков А. Л. Пометы Александра Блока в «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда: Вступление, комментарии и примечания // Пути Гермеса. М., 2009. С. 172.

<sup>3</sup> Блок А. А. Творчество Вячеслава Иванова // Блок А. А. Полное собр. соч.: В 20 т. Т. VII. С. 8.

перекликается с традиционным православным определением «умной молитвы» как «художества художеств». Такой гнозис, изменяющий природу верующего через его личное сознание до состояния нетварного света, — это уникальная мистическая практика Восточной церкви, обращение к которой позволяет нам понять, каким образом у А. Блока жизнь поэта монашеским «укрепительным подвигом умного деланья» (термин восточнохристианской мистики исихазма) и его «путь познания как воспоминания (Платон)» (т. е. анамнезиса) становятся аллегорией поэтического вдохновения и истинного искусства в блоковском эссе «Творчество Вячеслава Иванова», написанном в апреле 1905 года, спустя полгода после подготовки вчерне кандидатского сочинения.

В дальнейшем А. Блок обращается к одному из основателей практики «умного деланья» Евагрию Понтийскому, о котором Георгий Флоровский писал в своей известной книге «Византийские отцы V–VIII веков (1933): «Прямая зависимость Евагрия от александрийцев вполне очевидна. Его религиозный идеал — тот же, что у Оригена и даже у Климента: идеал гностика, созерцательный и отшельнический идеал»<sup>1</sup>. Блок читает Евагрия в «Добротолубии», и, следуя за пометами Александра Блока<sup>2</sup>, мы нашли и приводим здесь два важных для нашего размышления фрагмента, отмеченных поэтом и раскрывающих понятия гнозиса и Внутреннего человека.

А. Блок подчеркивает в тексте гл. 10 «Евагрия монаха — Изречения» цитату из его сочинения «Гностик», где от имени Василия Каппадокийского Евагрий Понтийский сверяет два вида знания, обычное и гнозисное: «*[Евагрий в своем Гностике говорит:]* столп истины, Василий Каппадокийский, говорит: знание, происходящее от людей, усовершенствуется постоянным занятием и упражнением, а происходящее от благодати — правдой, кротостью и милосердием: первое могут приобретать и люди страстные, а последнее в состоянии принимать только бесстрастные, которые во время молитвы зрят свет, озаряющий их ум».

Также в тексте Евагрия «О различных порочных помыслах, главы» А. Блок подчеркивает главки 17 и 18 о конечных этапах

---

<sup>1</sup> Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. М., 2003. С. 517.

<sup>2</sup> Библиотека Александра Блока. Описание. Кн. 1. Л., 1984. С. 267 сл.

гнозисной практики в христианской мистике: «17. Разумное естество, умерщвленное грехом, Христос пробуждает (к покаянию) созерцанием всех веков (т. е. бывшего, бывающего и паче имеющего быть), а Отец Его сию душу, умирающую потом смертью Христовою (в крещении или покаянии отвращающуюся от греха), воскрешает познанием Его Самого.

18. Когда ум, совлекшись ветхого человека, облечется в того, который от благодати, тогда и свое устроение узрит он во время молитвы, подобным сапфиру или небесному цвету, что Писание именует и местом Божьим, какое видели старцы на горе Синайской (Исх. 24, 10)».

Здесь мы должны отметить еще один параллелизм интересов А. Блока и круга Н. Новикова: в обращении к монашескому восточнохристианскому мистицизму как опыту самопознания и практике творческого *Восхождения*, для А. Блока — знакомым подлинному художнику и необходимым всякому «живущему в миру» поэту.

Уже цитировавшаяся нами Раффаелла Фаджионато в специальной монографии о новиковцах-розенкрейцерах «*A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia The Masonic Circle of N. I. Novikov*» (2005) большую часть главы «Русское розенкрейцерство между Востоком и Западом»<sup>1</sup> посвящает изучению слияния в русском розенкрейцерстве двух традиций — восточной и западной мистики, а также осмыслению понятий христианского мистицизма в розенкрейцерстве, поскольку сама доктрина розенкрейцеров отождествлялась ими с подлинным православным христианством (что отличало их от классических более «экуменических» масонов). В своих работах Гамалея объединял доктрины западных мистиков и теософов таких, как Иоганн Арндт, Таулер и Беме с учениями восточных христианских отцов и святителей, таких как любимый русскими розенкрейцерами Иоанн Златоуст, а также мистиков и исихастов. С. Гамалея обратился также к православной концепции внутренней молитвы. Если в православной традиции она возможна только у монахов, то, напротив, в розенкрейцерском понимании С. Гамалея такая молитва есть путь прикосновения к Божественному для внутреннего возрождения через молитву, и возможна для тех, кто поставил себя на служение Богу, даже

---

<sup>1</sup> Faggionato Raffaella. *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia The Masonic Circle of N. I. Novikov*. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2005. P. 115–182.

если они по-прежнему живут и работают в обществе. Так, через призму литературы немецкого мистицизма, круг розенкрейцеров Новикова заново переосмысливает духовное наследие Восточной патристики и раскрывает в святоотеческом учении то, что, по их мнению, осталось неясным богословам традиционной церкви.

В этой связи, нельзя не отметить, что визионерский путь художника в Докладе А. Блока сопоставим с изложением в новиковских текстах «розенкрейцерского пути», который заключен в самопознании через герметическое ощущение связи «Микрокосма с Макрокосмом». Об этом же в тексте Доклада говорит и А. Блок, для которого творчество художника-символиста неотделимо от служения софийному Св. Духу, чья «Эпоха Третьего Завета вскорости грядет», как в начале XX века казалось эсхатологически настроенным символистам, последователям идей Вл. Соловьева<sup>1</sup>. Даже в период «кризиса символизма» 1910-х годов никто из младосимволистов не сомневался в религиозно-мистериальных основаниях своего теургического искусства: «Избегая мертвого аллегоризма современной внешней церковности, от лирики Вл. Соловьева <...> русский символизм <...> становится вопросом о религиозном пути будущего <...> Так наша культура через символизм возвращается к Богу, к “неподвижному Солнцу Любви”», — писал о символистах Эллис в 1914 году<sup>2</sup>. Фактически же речь шла о необходимости внутреннего мистико-религиозного канона у художника на пути истинной теургии нового «синкретического периода символизма» как зарождающейся эзотерической школы нового религиозного сознания «Третьего Завета», или наступающей эпохи Святого Духа, олицетворяемой Софией, по убеждениям символистов-соловьевцев.

---

<sup>1</sup> Об эсхатологическом преемствовании идей Вл. Соловьева символистами см. нашу работу: Рычков А. Л., Мирошниченко Н. М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина // Соловьевские исследования. Выпуск 2 (34) 2012. С. 124–161.

<sup>2</sup> Эллис. *Vigilemus!* М., 1914. С. 48. Далее Эллис посвящает теме розенкрейцерства отдельный экскурс («Экскурс VIII. О иезуитстве и розенкрейцерстве») на С. 92–99 цитир. издания, где приводит обширный список литературы и анализирует «Апологетический трактат» Роберта Флудда: «Соглашаясь с Флуддом в признании чисто-космологических целей за розенкрейцерством» (с. 98), Эллис также отделяет первоначальное розенкрейцерство от «некоторых линий франк-масонства» (с. 93), теософов и их «неорозенкрейцерства» (с. 94).

Н. Новикова и его окружение московских розенкрейцеров часто именовали мартинистами или масонами-мистиками. Об этом сообщается во внимательно изученной мистиком-соловьевцем А. Блоком книге М. Лонгинова «Новиков и московские мартинисты» (1867). О мартинистах же М. Лонгинов пишет: «Сен-Мартен признавал, что богопознание доступно человеку не только посредством чувства любви к Богу и ближним, как по большей части думали прежние мистики, но и при помощи особенной способности ума, особого рода духовного упражнения, при котором человек может созерцать в себе самом свое Божественное происхождение и самого своего творца»<sup>1</sup>.

Это описание очень похоже на разобранные нами представления о целях творчества у русских младосимволистов. Косвенным указанием, что сходство это было отмечено их современниками, служит отображающее мифотворчество Серебряного века сообщение Н. Берберовой<sup>2</sup> о возникшей около 1910 года и близкой к мартинистам ложе «Люцифер», куда входили некоторые поэты-символисты — Вяч. Иванов, В. Брюсов, А. Белый и А. Петровский, — и, возможно, той самой, «в которую Терещенко — тогда владелец “Сирина”, позже — министр Временного правительства, — ввел, или только собирался ввести, Блока».

На наш взгляд, однако, идейное единство исканий «истинного христианства» мартинистов с младосимволистами следует искать не в их настоящем: его можно достоверно проследить только с держащимся особняком от других масонских систем «мартинистским» кругом Н. Новикова, обращенным от систем масонства к классическому уставу розенкрейцерства времен Роберта Флудда и Валентина Андреа. Сюда же были обращены интересы младосимволистов, о чем достаточно подробно повествует Эллис в изданном «Мусагетом» трактате «Vigilemus!» (М., 1914).

В этом ракурсе мы с уверенностью можем представить младосимволистов как наследников гнозисных исканий Н. И. Новикова и его розенкрейцерского окружения.

<sup>1</sup> Лонгинов М. Новиков и московские мартинисты. М.: Тип. Грачева, 1867. С. 75.

<sup>2</sup> Берберова Нина. Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. N-Y, 1986. С. 228.

*Список литературы*

1. Артемьева Т. В. Тайные пути философского духа // Соловьевский сборник. Материалы межд. конф. «В. С. Соловьев и его философское наследие» (22–30 августа 2000 г.). М., 2001. С. 52–65.
2. Белый А. Собр. соч. М., 1994. Т. 1.
3. Берберова Н. Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. N-Y., 1986.
4. Библиотека Александра Блока. Описание. Кн. 1. Л., 1984.
5. Блок А. А. Творчество Вячеслава Иванова // Блок А. А. Полное собр. соч.: В 20 т. Т. VII.
6. Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5.
7. Блок А. А. Собр. соч.: В 20 т. Т. 8.
8. Богомолов Н. А. Русская литература начала XX в. и оккультизм. М., 1999.
9. Богомолов Н. А. Anna-Rudolph. Маленькая монография // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX в. и оккультизм. М., 1999. С. 23–112.
10. Вайскопф М. Влюбленный Демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М., 2012.
11. Гамалея С. И. Речь о сотворении мира (с коммент. Ю. Л. Халтурина) // Россия и гнозис 2011–2012. М.: Центр книги Рудомино, 2014. В публикации.
12. Глухова Е. В. Письма А. Р. Минцловой к Андрею Белому: материалы к розенкрейцерскому сюжету в русском символизме // Труды Русской антропологической школы. М.: РГГУ, 2007. Вып. 4. Ч. 2. С. 215–240.
13. Глухова Е. Конспекты Андрея Белого по истории гностицизма // Античность и русская культура Серебряного века. М., 2008. С. 88–91; Глухова Е. Неопубликованные рисунки Андрея Белого к «Глоссолалии»: чаша Св. Грааля // Труды РАШ. Вып. III. М., 2005. С. 386–408 и др.
14. Дудек А. На пути к «Внутреннему человеку»: Концепция самопознания в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. СПб., 2010. Вып. 1. С. 53–64.
15. Иванов Вяч. И. По звездам. СПб., 1909. С. 366.
16. Иванов Вяч. И. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I–III.

17. Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства / Предисл. А. И. Серкова; сост., подгот. текста и коммент. М. В. Рейзина и А. И. Серкова. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2005.
18. Ковтун Н. В. Гностико-утопическая традиция в ортодоксальной прозе соцреализма // Русская литературная утопия второй половины XX века. Томск, 2005. С. 217.
19. Лонгинов М. Новиков и московские мартинисты. М.: Тип. Грачева, 1867 (переизд. СПб., 2000).
20. Лотарева Д. Д. Розенкрейцер в историческом музее // Родина. 2011. № 11. С. 88–90.
21. Модзалевский Б. Л. К биографии Новикова: Письма его к Лабзину, Чеботареву и др.: 1797–1815. СПб., 1913.
22. Нефедьев Г. В. Русский символизм и розенкрейцерство. № 51. С. 167–195; № 56. С. 149–178.
23. Нефедьев Г. В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов — творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194–202.
24. Одесский М. П. Об «откровенном» и «прикровенном». София в комедиях В. И. Лукина // Одесский М. П. Четвертое измерение литературы: Статьи о поэтике. М.: РГГУ, 2011.
25. Приходько И. С. Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект. Владимир, 1999.
26. Приходько И. С. А. Блок между христианством и гностицизмом // Шахматовский вестник. Солнечногорск, 1997. Вып. 7. С. 96–103.
27. Рычков А. Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса / 14.02. 2008. М., 2009 // Пути Гермеса. М., 2010. Р. 124–127. Weblink НИОРЛ LFL (Rudomino). (Электронный ресурс.) URL: [http://www.libfl.ru/about/dept/religion\\_centre/Hermes\\_book.pdf/](http://www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/Hermes_book.pdf/) (11.11.2011).
28. Рычков А. Л. Пометы Александра Блока в «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда: Вступление, комментарии и примечания // Пути Гермеса. М., 2009.
29. Рычков А. Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: Источники и влияния // *Va, pensiero sull'ali dorate*: Из истории мысли

- и культуры Востока и Запада. Москва: Центр книги Рудомино, 2010. С. 344–363.
30. Рычков А. Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьева // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–224.
  31. Рычков А. Л., Мирошниченко Н. М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М. А. Волошина // Соловьевские исследования. Выпуск 2 (34) 2012. С. 124–161.
  32. Рычков А. Л., Лотарева Д. Д., Халтурин Ю. Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А. А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. М., 2012. С. 271–317.
  33. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
  34. Силард Л. Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством // Россия — Russia. Marsilio / Editori, 1991. № 7. С. 70–85.
  35. Силард Л. Утопия розенкрейцерства в «Петербурге» Андрея Белого // Силард Лена. Герметизм и герменевтика. СПб., 2004.
  36. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве: Статьи. СПб., 1994.
  37. Титаренко С. Д. Поэма Вяч. Иванова «Младенчество»: символический язык автобиографического мифа и его христианские и розенкрейцерские истоки // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья: Сборник статей и материалов (Памяти Л. А. Иезуитовой: к 80-летию со дня рожд.). СПб., 2010. С. 183–201.
  38. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
  39. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. М., 2003.
  40. Эллис. Vigilemus! М., 1914.
  41. Aptekman M. The Origins of Kabbalistic Symbolism in the Poetry of Semen Bobrov // Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter (2003). № 31. P. 57–58, 76–77.
  42. Baehr Stephen Lessing. The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia: Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991.
  43. Danilov Andrej V. Iwan Lopuchin: Erneuerer der russischen Freimaurerei: seine Lehre von der Inneren Kirche als eigenständiger

- Beitrag zum Lehrgebäude der freimaurerischen Mystik. Dettelbach: J. H. Röhl, 2000.
44. Donnert Erich. Die Freimaurerei in Russland: von den Anfängen bis zum Verbot von 1822. Innsbruck: Studien Verlag, 2003. 208 p.
  45. Faggionato Raffaella. A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia The Masonic Circle of N.I. Novikov. Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2005.
  46. Jones Gareth W. Nikolay Novikov: Enlightener of Russia. Cambridge: Cambr. Univ. Press, 1984.
  47. Monnier André. Un publiciste frondeur sous Catherine II: Nicolas Novikov. Paris: Institut d'études slaves, 1981. (Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, 59).
  48. Onnerfors Andreas, and Robert Collis. Freemasonry and Fraternalism in Eighteenth-Century Russia. Sheffield: University of Sheffield, Centre for Research into Freemasonry and Fraternalism, 2009.
  49. Ossorguine-Bakounine Tatiana. Répertoire biographique des francs-maçons russes (18e et 19e siècles). Paris: Institut d'études slaves de l'Université de Paris, 1967.
  50. Rychkov A., Skorodum N. Die Voraussetzungen der russischen religiösen Philosophie. Zu einigen Sophia-bezogenen Quellen der Philosophie F. Schellings (unter besonderer Berücksichtigung des zu umdeutenden Georg Forster-Mythos) // Cusanus and Schelling in the History of Russian Thought: Альманах (Verbun. Вып. 14) / под ред. О. Э. Душина. СПб.: Издательство С.-Петербур. ун-та, 2012. S. 133–155.
  51. Szilard Lena. Pietroburgodi Andrej Belyj tra massoneria e rosacrocianesimo russo (Seconda Parte) // Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari, Vol. 4 (2004 pubbl. 2007). P. 171–190.

## АНДРЕЙ БЕЛЫЙ — РОЗЕНКРЕЙЦЕР (К ПРОБЛЕМЕ СИМВОЛИЗМА И РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВА В РОССИИ)

Столь решительная формулировка названия статьи объясняется тем, что в последние годы стало модой безапелляционно называть Андрея Белого антропософом, несмотря на то что, говоря о годах своего ученичества у Р. Штайнера, он многократно подчеркивал, что Р. Штайнер не был членом основанного им антропософского общества и работа его в этом обществе была своего рода старчеством в миру [4, с. 89]. При этом Андрей Белый неустанно напоминал о том, что он был членом «эзотерических штудий» (на которые, как известно, Р. Штайнер допускал далеко не каждого), а работа его в антропософии была, соответственно ученичеству у Штайнера, чем-то вроде культпросвета [4, с. 101]<sup>1</sup>. И многочисленные выпады Андрея Белого против «антропософских теток» следует, видимо, понимать как знак неприятия некоторых явлений в Антропософском обществе, о чем, в частности, в «Воспоминаниях о Р. Штейнере» (написанных в Кучино в 1929 г.), говорится: «...смешение ложной эсотерики с ложной общественностью все еще не вырваны с корнем из “Общества”, действующего именем Рудольфа Штейнера» [7, с. 347].

Трактат Андрея Белого «Почему я стал символистом...» выразительно свидетельствует о стремлении подчеркнуть независимость от антропософии: много раз напоминает в нем о тех идеях, ко-

---

<sup>1</sup> «МОДУ» на себя я старался использовать во “СЛАВУ” антропософии; я даже немного входил в свою роль — терпимого и широко глядящего антропософа», «они не учитывали, что мои усилия разбить вокруг антропософского центра цветник культуры есть своего рода тенденция к *антропософскому культпросвету*» (курсив мой. — Л. С.) [4, с. 101].

торые близки Штайнеровым, но которые были высказаны автором до его встречи с антропософией<sup>1</sup>.

Как сочетается с указанием на дистанцию признание ученичества у Р. Штайнера? Это вполне вписывается в кодекс поведения розенкрейцера:

1) как известно, на начальных ступенях розенкрейцер должен иметь Мастера, и Андрей Белый искал наставника с ранних лет (что некоторыми современниками понималось как проявление инфантильности), а в Р. Штайнере он нашел (не без оснований!) выразителя принципов РС<sup>2</sup>;

2) поиски Мастера связаны с бездомностью, странничеством и теми признаками поведения, которые близки к юродству, в чем Андрея Белого упрекали не раз. Однако юродство сказалось не только в жизни, но и в творениях Андрея Белого — как осознанно избранная ментальная основа повествования; в русской литературе это создало специфическую традицию [27, с. 80–107];

3) в таком типе поведения заявила о себе установка на воспитание качеств «внутреннего человека», противопоставляемых маскарадности «человека внешнего», что проявилось в описании пути Николая Аhleухова от Канта-костюмера к Сковороде [51, с. 221–262].

Можно, конечно, спросить: почему в печатных трудах Андрея Белого в связи с собственной деятельностью больше ссылок на антропософию, чем на РС?

Полагаю, это тоже определяется кодексом поведения РС, который не рекомендует суетных упоминаний об ордене. Не случайно, например, что — когда Андрей Белый дал знать о своей ориентированности на РС в «Золоте в лазури» (1904), позволив себе в предисловии к «Урне» (14 января 1909) контаминацию символики ро-

---

<sup>1</sup> «Мне и теперь стыдно подчеркивать, что курс 1914 г. Рудольфа Штейнера “О МАКРО- и МИКРОКОСМИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ” есть антропософская, но ПОЛНАЯ транскрипция моей “ЭМБЛЕМАТИКИ СМЫСЛА”; тут и там попытка вопрос о мировоззрении заменить теорией мировоззрительного контрапункта... у Штейнера микрокосмическое мышление есть дедукция макрокосма, у меня выход к макрокосму есть конечная индукция из вершины пирамиды познаний» [4, с. 74]. См.: там же. С. 76, 77, 81.

<sup>2</sup> Здесь и в дальнейшем РС означает розенкрейцерство.

зенкрейцерства с масонской<sup>1</sup>, — он вызвал нареkanie Минцловой в несоблюдении принципа молчания (*sub rosa dicta tacenda*).

Вместе с тем именно Минцлова после встречи с Андреем Белым — в письме к Вяч. Иванову 4 ноября 1909 г. — воскликнула: «Век Новикова воскресает»<sup>2</sup>. Как известно, она хотела видеть Андрея Белого во главе московского розенкрейцерства и сразу же назвала его крестоносцем, хотя сам Андрей Белый — несравненно точнее! — говорил о своем «темплиерстве» [4, с. 93].

Роль Минцловой в упрочении интереса Андрея Белого к традициям розенкрейцерства не может быть преувеличена<sup>3</sup>. Судя по ее письмам, в частности, к Вяч. Иванову, которому она предназначала руководящую роль в РС Петербурга (в пандан к деятельности Андрея Белого в Москве), Минцлова знала о различиях между розенкрейцерством и масонством в их разных вариантах, тем более между линиями теософии и антропософии. Более того, она осознавала историю розенкрейцерства сквозь призму его манифестаций в истории европейской культуры и науки, поэтому в ее «уроках» фигурируют отсылки не только к научным открытиям Гельмгольца, Гаусса, Лобачевского, но и к таким авторам, как Раймонд Луллий, Джордано Бруно и др.<sup>4</sup>, а также к событиям, значение которых, по ее мнению, эпохально<sup>5</sup>. Достаточно просмотреть в комментариях книги «Символизм» перечень имен представителей «глубоко интересного и доселе не отчетливо понятого, но во всяком случае

<sup>1</sup> «Лазурь — символ высоких посвящений, золотой треугольник — атрибут Хирама, строителя Соломонова храма. Что такое лазурь и что такое золото? На это ответят розенкрейцеры» [3, с. 545]. В этом издании, однако, допущена ошибка: «просвящений» вместо «посвящений».

<sup>2</sup> Здесь и в дальнейшем цитирую по копии оригиналов, хранящихся в Римском архиве Вяч. Иванова и предоставленных мне в 1983 году (в сопровождении устных комментариев) Д. В. Ивановым, которому я неизменно признательна.

<sup>3</sup> Подробный обзор о рецепции розенкрейцерских исканий круга Н. Новикова младосимволистами см. 22. О наставничестве А. Р. Минцловой в области РС и истории создания «предрозенкрейцерского кружка» в Мусагете и «верхне-го» мистического треугольника Минцлова-Иванов-Белый см. [19, С. 20–41].

<sup>4</sup> Ср. письма, датированные 29 декабря 1909 г., 6 января 1910 г., 29 января 1910 г. (где в ориентализированной форме излагаются идеи Дж. Бруно).

<sup>5</sup> Ср.: «Центральным, решающим моментом будет Конгресс в Будапеште, в мае, туда съедутся самые различные представители науки» (2 марта 1909 г.), «С 19 октября 1909 г. — новая эра в истории РС, а не только переход из Германии в Италию» (21 апреля 1909 г.).

глубокого движения, отпрыски которого развиваются и в наши дни» [1, с. 460]<sup>1</sup>, чтобы видеть, что и Андрей Белый следует по пути наставничества: в его самых различных по типу текстах называются как подлежащие изучению работы тех, кого теперь уже принято воспринимать в непосредственной связи с несуетной историей РС [1, с. 419–420, 428]. В этом отношении показательно и упоминание о Новикове, имя которого — в другом случае — фигурирует в ряду имен, ведущих к духовному восхождению: «...отдавались словам — разверзались образы, тихо сходявшие в три измерения — из скольких? — Рамзесу Второму, пророку Илье, Маккавеем, Апостолу Павлу, Плотину, блаженному Августину, прекрасному Абеляру, Агриппе, Джордано, быть может, трезвейшему Новикову, доктору Штейнеру, Анне Рудольфовне Минцловой, нам: точно ключ, отворяющий тайну подхода к духовным мирам...» [13, с. 53. Ср.: там же, с. 37, 40, 108, 446–454, 455, 458].

\* \* \*

Утверждая не раз, что «будущее гнозиса — впереди», Андрей Белый стремился интерпретировать его исторически сложившиеся тенденции дифференцированно, в отличие, в частности, от М. Волошина, который стремился к слиянию разных форм и разных уровней традиций эзотерики (чтобы убедиться в этом, достаточно увидеть его библиотеку в Коктебеле).

Что же касается Андрея Белого, то среди многих традиций гностицизма роль РС в его творчестве мне представляется ведущей.

Три аспекта этого наследия, введенные Андреем Белым в сферу русского символизма и закрепившиеся — несмотря ни на что! — в памяти русской культуры, кажутся особенно значимыми:

1. Концепция жизнотворчества, в которой я вижу перевод на язык XX века новиковской идеи жизнестроительства. Ключевой видится здесь формула: «Где кончается Данте, там начинается Франциск Ассизский» [2, с. 37].

2. Создание жанра романа «инициации», или «посвящения» [29; 50; 51, с. 221–262; 52; 53; 54], унаследованного, в частности, М. Булгаковым в «Мастере и Маргарите» [31, с. 105–125], но и сверх-

---

<sup>1</sup> К сожалению, раздел комментариев Андрея Белого в книге «Символизм» (с. 457–633) в нынешнем переиздании не воспроизведен, видимо, из-за недооценки их просветительской цели.

повестью Хлебникова «Зангези» [28; 29], да и «Доктором Живаго» Пастернака к сожалению, полузадушенным лояльностью автора по отношению к навязываемому контекстом жанру советского «романа-эпопеи». На своеобразие творимого Андреем Белым жанра в свое время обратил внимание М. Бахтин, отметив в связи с «Котиком Летаевым», что в нем дает о себе знать «отказ от биографии: каждый момент жизни имеет значение не в родовом, национальном плане, а в космическом» [10, с. 334].

Полагаю, что слова об «отказе от биографии» ведут к признанию того, что жанр романа «посвящения» складывался как альтернатива по отношению к жанру романа воспитания, сформированному главным образом немецкой литературой (*Bildungsroman*).

Полагаю также, что теоретическое обоснование этой направленности на универсалии связей микрокосма с макрокосмом Андрей Белый дал в статье «Эмблематика смысла» — наиболее сложном и наименее освещенном проявлении традиций РС в его творчестве.

Сам Андрей Белый, судя по его многочисленным высказываниям, ценил «Эмблематику смысла» больше всех других своих работ, однако до сих пор этому трактату уделено сравнительно мало внимания<sup>1</sup>. Почему? Вероятней всего, из-за его усложненности, восходящей к «эмблематическим» построениям тех мыслителей, которых и сам Андрей Белый, рекомендуя к изучению, считал труднопонимаемыми<sup>2</sup>. Однако именно на них ориентирует своего читателя Андрей Белый-наставник, подчеркивая, что «фаланга этих оккультистов непроизвольно переходит к отцам естествознания», и сближая с РС также «непошло понимаемых» Дж. Бруно и Ньютона [21, с. 419–420, 428]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Начало положено работами 41, 44. См. также главу «Ценностная структура эстетического объекта: Бахтин, Андрей Белый и Кант» в: [38, с. 128–136]. Особенно ценными представляются наблюдения автора по поводу градации: «ценность есть символ», а символ есть — в свою очередь — «соединение целей познания с чем-то находящимся за пределом познания» (с. 133), «с метафизической сферой сближает человека сознание, этически напряженное, ищущее, а не эстетически завершающее» (с. 134), и, наконец: «Наиболее близкая Бахтину особенность эстетики Андрея Белого состоит, по-видимому, в том, что понятие “формы” последний прямо связывает с понятием “вне-находимости”, указывая на “искание ценности в другом”» (с. 134). Ср. также идею «сотворчества субъектов», принадлежащих разным мирам» (с. 136).

<sup>2</sup> В особенности касается это Раймонда Луллия [1, с. 484, 490].

<sup>3</sup> О Ньюtone: [45, с. 83].

Имея в виду многонаправленность идей Андрея Белого, вводящих наследие РС в культурологию (отчетливо явленное в «Истории становления самосознающей души»), в эстетику (что дало о себе знать как в теоретических трудах, так и в художественных творениях, определивших жанр русского романа инициации), я предполагаю сосредоточиться в этой статье на одном аспекте — на значимости «эмблематического описания» единства путей творческого познания как связи микрокосма с макрокосмом. Теоретически это оформлено в статье «Эмблематика смысла», а «эмблематически» — в изображении Пирамиды познавательной и творческой деятельности человека, помещенной в виде чертежей 1–3 в конце 1-го раздела книги «Символизм» (1910).

Основываясь на древней идее единства микрокосма с макрокосмом, а также на принципах энергетике и естественнонаучном различении между динамикой и статикой, как и в споре с тривиализованным противопоставлением: субъект vs объект<sup>1</sup>, Андрей Белый ввел новые акценты в понимание ценности как процесса, в котором реализуются жизнотворческие устремления человека<sup>2</sup>.

Почвою для построения такой концепции служили, разумеется, также идеи, не связанные непосредственно с розенкрейцерским видением мира, но близкие к ним, в частности, идеи Ф. Шлегеля, одной из центральных тем философии которого было учение о символе как соединении индивидуальности с универсумом [39, с. 67], а также тема взаимного общения людей как «сотворчества», «совместной поэтической деятельности» [39, с. 432]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «А в чем ценность? Она не в субъекте, и она не в объекте; она — в жизненном творчестве... только в творчестве остается реальность, ценность и смысл жизни» [1, с. 71].

<sup>2</sup> Ср.: «Последняя цель культуры — пересоздание человечества; в этой последней цели встречается культура с последними целями искусства и морали; культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические <...> самую жизнь превращает она в материал, из которого творчество куёт ценность» [1, с. 10]. Хотя культурология до сих пор не оценила этой мысли Андрея Белого, она нашла отражение в главных романах М. Булгакова и Б. Пастернака.

<sup>3</sup> Это предположение представляется тем более обоснованным, что оно поддерживается родством других теоретических установок, будь то идея «синтетической личности», которая развернется в позднейших работах Андрея Белого (см. особенно «Историю становления самосознающей души»), будь то стремление методологически приближать свои трактаты о культуре к естественнонаучным трудам, будь то, наконец, тотальная универсализация «эмблематики смысла», которая у Ф. Шлегеля реализовалась как вывод о том, что все чувственные явления — это только буквы, которыми пишет дух [23, с. 24].

Другая группа выдвинутых Андреем Белым проблем подчеркивает, что основа всего этого — «внутренне переживаемый опыт», как личностный так и коллективно-человеческий<sup>1</sup>. Цитируя слова Риккерта о том, что всякое знание есть вместе с тем и преобразование действительности, Андрей Белый развивает эту мысль в опорный для его философии вывод: «преобразование действительности вокруг нас, скажем мы, зависит от преобразования ее внутри нас; творчество оказывается первее познания» [1, с. 3].

Такой вывод позволяет Андрею Белому-мыслителю рассматривать акты познания и творчества в их непрерывной связанности и вместе с тем дифференцированности, что делает его предшественником современной синергетики, недаром именно синергетики наиболее проникновенно оценили его деятельность (подробнее см. работы Б. Пойзнера).

Итак, согласно теории Андрея Белого, творчество выше познания, но познание — тоже творчество. Их принципиальное сходство обусловлено тем, что оба они представляют собой деятельность человеческого духа, реализующегося в самосознании (в отличие от самопознания). Кажется, уже этим моментом намечаются пути к построению «очерка по истории и философии культуры», как определил жанр своей фактически последней, до сих пор опубликованной лишь фрагментарно и с ошибками работы «История становления самосознающей души». Сквозь призму «протосинергетической» концепции Андрей Белый очерчивает границы и «научного догматизма», и «критицизма», и современной ему психологии, и др. И, следуя традиции «Божественной геометрии», строит Пирамиду форм творчества-познания.

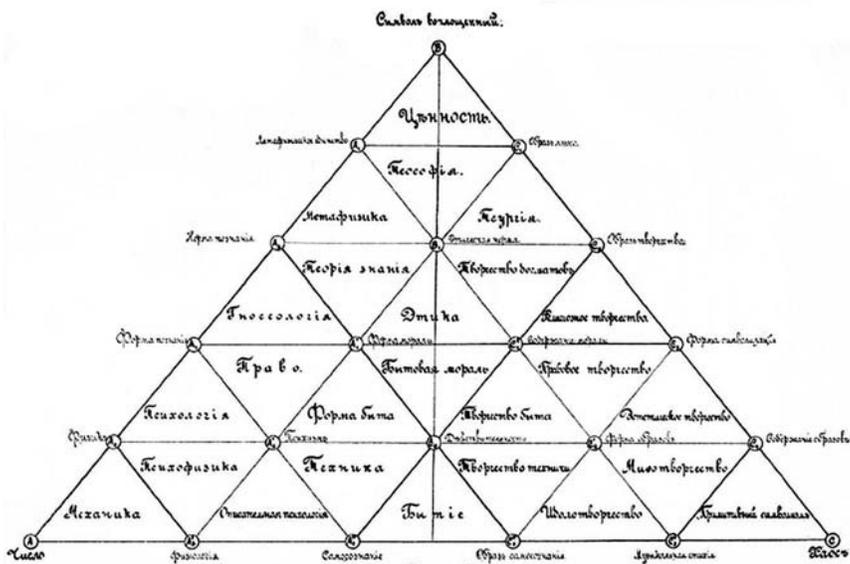
В «Эмблематике смысла» эта Пирамида описана так:

«...пирамида познаний, как и пирамида творчеств, разделяется этикой; норма этических принципов есть трансцендентная норма; содержание этих принципов — наша жизнь; если мы не превратим норму в идеал, т. е. в трансцендентное существо, адекватное норме, этическая жизнь окажется целесообразностью без цели...» (1, с. 70).

Описание этой Пирамиды включает категории не только восхождения, но и нисхождения (что было важно и для концепции

---

<sup>1</sup> «Внутренне переживаемый опыт и есть ценность; внутренне-переживаемый опыт человечества отливается в религиозной и художественной символике» [1, с. 3].



Чертеж, помещенный в конце 1-го отдела книги «Символизм» (1910)

Вяч. Иванова, чьей отправной точкой служили идеи Платона, а также и Марсилио Фичино)<sup>1</sup>.

Каковы ступени Пирамиды восхождения—нисхождения у Андрея Белого?

«Поднявшись по лестнице познаний, мы видим, что лестница эта полна глубочайшей ценности хотя бы уже потому, что она определяет **искание этой ценности в другом** (курсив мой. — Л. С.), мы ничего не видим, кроме творчества, основополагаясь же на вершинах этого творчества, мы быстро соскальзываем по лестнице творчества вниз... обе лестницы сохраняют свою силу и ценность лишь в том случае, если они — продукт ценности...» [1, с. 82].

<sup>1</sup> О месте «Стяжания жизни с небес» М. Фичино в концепциях Дж. Бруно и близких ему мыслителей: [16, 55, 56, 57], ср. [30, с. 307–346], [33, с. 17–41], [18, с. 323–324].

«Так освещаем мы в свете ценности пирамиду воздвигнутых познаний и творчеств; в углах оснований пирамиды ложится хаос и управляющее им число; в числе и в хаосе разорвано бедное наше бытие; и только символическое единство бытию возвращает и ценность, и смысл; преображается бытие — возносится бытие» [1, с. 116].

«Теория символизма утверждает все виды ценностей: она только требует строгой ориентировки. <...> Степень ценностей определяется положением триады относительно основной триады, т. е. верхнего треугольника» [1, с. 118]<sup>1</sup>.

Число ступеней восхождения и нисхождения по триадам этой Пирамиды — 7. Оно обусловлено прохождением солнца через 7 знаков зодиака, а о многих других его обоснованиях можно читать в работах РС, как и — позднее — у Р. Штайнера, Минцловой, и др. [49, с. 53]<sup>2</sup>. У Андрея Белого оно указывает на ступени-градации восхождения в мир метаразума, возможного благодаря становлению Самосознания в «Я», которое есть мир миров, с внутри лежащей градацией: самосознания, сознаний, познаний и знаний (где миры мира — бывшие, сущие, грядущие). Пирамида предстает визуализированным образом процесса восхождения самосознания: индивидуального, общечеловеческого и космического.

Показательно, что о своих теоретических работах Андрей Белый пытался напоминать и в поздних мемуарах, приспособляемых к уровню читателя советского времени. Предупреждая, что «все, что он полагал символизмом, уже напечатано им в 1910–1911 годах в трех книгах <...> не менее 1200 печатных страниц (в них собран материал статей, написанных гораздо ранее: в 1902–1903–1904»)

---

<sup>1</sup> За пределами данной статьи остается вопрос о том, как соотносится этот треугольник с «эволютивным треугольником», о котором шла речь в масонских лекциях Мебеса.

<sup>2</sup> См. также размышление Андрея Белого о 7 этапах души самосознающей [5, с. 485].

[5, с. 129], Андрей Белый подчеркивал, что с тех пор взгляды его, «по существу, не менялись; менялось методологическое обоснование»<sup>1</sup>.

В самом деле, при всех трансформациях методологии дуо-плюро-монизма в трудах Андрея Белого сохранялась ориентация на космотворческую деятельность универсума, как ее мог бы видеть «алхимик» XX века<sup>2</sup>, сохранялось понимание символизма как деятельности, «посредством которой по-новому соединяются творчество и познание, а символ — результат этого соединения» [5, с. 132]<sup>3</sup>.

Определяя горизонты понятия «символ», Андрей Белый цитирует авторитетнейшего математика своего времени: «Вот что пишет Пуанкаре в “Науке и гипотезе”: “Можно сказать, что ум имеет способность создавать символы; благодаря этой способности он построил математическую непрерывность, **которая представляет собою только особую систему символов...**” И далее: **“Мы бываем вынуждены воображать все более и более усложненную систему символов...** Так построение понятий, связанных с материей, либо предопределено познавательной деятельностью — и потому оно имеет логическую закономерность (точка зрения идеализма), либо построение этих теорий для опытного истолкования сводится к чисто творческой деятельности — к воображению (точка зрения эмблематики и символизма); ученые склонны более ко второй точке зрения; философы — к первой” [5, с. 511–512, курсив Андрея Белого].

<sup>1</sup> «... все наши определения [действительности.— Л. С.) посредством понятий — эмблемы, а все отражения этой действительности образами — символы; символ есть типизация одного из моментов вечно изменной действительности, вырванного из комплекса их <...> “символ” и “понятие” условны (но по-разному), они не отражают всей полноты действительности, которая, будучи реальна в деятельности, эмблематична и в рассудочном познании, и в художественном отражении... искусство есть искусство жить (социально и индивидуально); познание есть тоже искусство в перековке нам данного материала, каким являются предметы, природа, мысль и т. д.» [5, с. 129, 130].

<sup>2</sup> «...Под символом я силился разуместь органическое соединение материалов познания в новом качестве, подобное соединению ядов, натрия и хлора: в неядовитости; доказательство от аналогии... для выявления свойств хлористого натрия нужна некоторая энергия, как, например, для соединения кислорода с водородом нужен электрический разряд, символизм, по-моему, была деятельность, коренящаяся в воле» [5, с. 132].

<sup>3</sup> «Вера в химию становилась верой в некую алхимию способностей» [5, с. 552, а также с. 532–533, 540–542, 544].

Апеллируя к выводам крупнейшего ученого своего времени, Андрей Белый вместе с тем опирается на традицию предшественников, стремясь, подобно им, к предельно эмблематичной выразительности. Так рождается его Пирамида, призванная изобразить единство аспектов жизни сознания в единстве с деятельностью универсума.

Восходя к традициям «Божественной геометрии», Пирамида Андрея Белого прихотливо контаминирует также наследие пифагорейского тетрактиса с преобразованиями пирамид и «циркулетворимыми треугольниками» нисхождения Бога-геометра и восхождения Ньютона у Уильяма Блейка и др. (см. илл. 2 и 3 из У. Блейка).

Настала пора обобщить: «Божественная геометрия», с помощью которой Андрей Белый визуализирует свою теорию универсальной эмблематики смысла, опирается на память о той традиции, которая, транспонируя в сферы духовно-интеллектуальной жизни человека идеи алхимиков касательно тотальной взаимосвязанности и трансмутабельности элементов универсума [1, с. 491], стремилась построить всеобъемлющую картину «периодической системы» трансмутаций в сфере духовно-интеллектуальной жизни человека и их эмблематических выражений — своего рода «универсальных ключей», представив в высшей степени лапидарно соответствующую им картину способов постижения мира как контакта микрокосма с макрокосмом.

Исходя из каталога имен «духовных водителей» в «Символизме», следует иметь в виду, прежде всего, «изумительного Раймонда Луллия»<sup>1</sup>, творения которого, особенно “*Ars Magna*” (опубликовано в 1480 г.) и “*De nova logica*” (опубликовано в 1512 г.), в наше время уже называются как труды, представившие впервые в Европе технику моделирования логических операций с опорой на двузначный характер логических формализмов, обеспечив их автору место предшественника комбинаторных методов в логике. Более того, поскольку в методе Луллия доминирует оперирование общими знаками и вывод достигается благодаря механизму, принцип действия которого представлен эксплицитно, уже Андрей Белый счел возможным говорить о «машине мысли Раймонда Луллия»

---

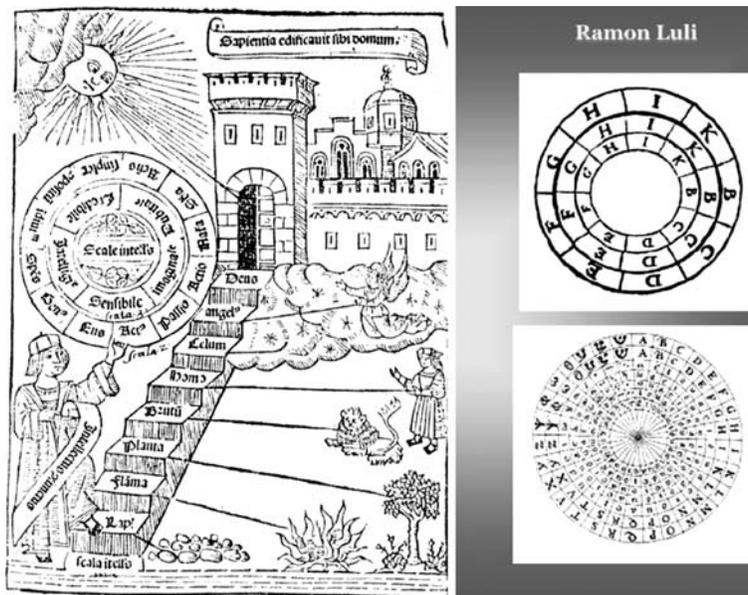
<sup>1</sup> «Изумительный Раймонд Луллий, стремящийся перейти все прежние достижения рассудочной мысли в методике своих “*Ars Magna*” и “*Ars Brevis*”, подхваченных в XVI в. его поклонником и продолжателем Джордано Бруно» [6, с. 67].

[6, с. 455], а современная наука называет каталанского философа «изобретателем первой логической машины» [37, с. 260]<sup>1</sup>.

С точки зрения нашей темы важно подчеркнуть, что в своих работах Луллий связывает три типа «кодировки»: текст — изображение — схема, чему следуют и Джордано Бруно, и Андрей Белый. Правда, мысль Луллия ориентирована, прежде всего, на логику, концентрируясь, однако, на самых общих проблемах контакта индивидуального и космического сознаний. Кажется, именно потому Луллий столетиями воспринимался и как религиозный философ, и как один из зачинателей и хранителей розенкрейцерских учений о мире [24, с. 91, 93, 207].

Иллюстрация работы неизвестного художника (см. илл. 2) к изданию Ramon Lull's Liber de ascensu et descensu intellectus. Valensia, 1512 — убедительно связывает две характернейшие для для каталанского мыслителя эмблемы: Колесо — образ «логической машины Луллия» и знак безграничных возможностей **комбинаторики**, Лестница — принцип **восхождения**.

Иллюстрация 2



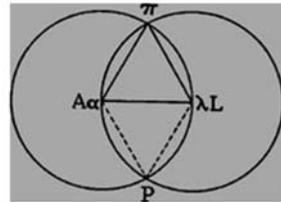
<sup>1</sup> Ср.: [46], [20], [9], [34].

Вслед за Луллием способами «Божественной геометрии» универсальную взаимосвязанность элементов мира описывает, опираясь также и на Николая Кузанского, Джордано Бруно:

Иллюстрация 3



1220 г., Германия



Как акцентировано гравюрой работы Дж. Бруно (расцвеченной его современными последователями ради разграничения слоев эмблемы) в середине ее центра-мандалы, соединяющей миры (как это видно из иллюстрации 3а слева) и в католической традиции занимаемой Христом или Мадонной (см. иллюстрации 3б и 3в справа), находятся два треугольника: устремленный ввысь (знак героического энтузиазма) и опрокинутый вниз (знак нисхождения соответственно закону взаимодействия противоположностей) — так центром центра *Figura Mentis* становится человек, устремленный ввысь.

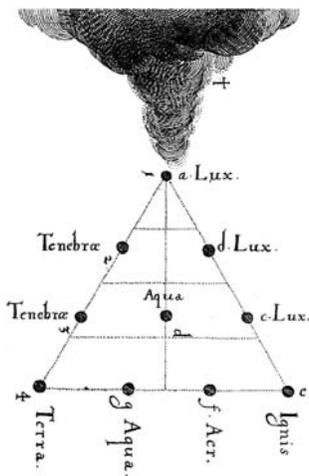
«Мнемо-математические диаграммы» Дж. Бруно открыли для методологии великого каталанца новые просторы, особенно благодаря ее унаследованию широко известными «Рассуждениями о метафизике» и монадологии Лейбница [46<sup>1</sup>].

<sup>1</sup> Об этой и др. работах Д. Бруно, посвященных луллизму, см. [47], [48], [42], а также [55], [56], [57].

В связи с упрочением этих методов в кругах РС особого внимания заслуживает гипотеза Френсис Йейтс касательно «секты джорданистов» как «прото-розенкрейцеров» (розенкрейцеров “ante litteram”), тем более добавим, что для них могли быть особенно важны те работы Ноланца, где, опираясь на Раймонда Луллия, но перемещая акцент с логики на память, предлагалось понимать память как фундаментальное проявление связи микрокосма с макрокосмом. Эта идея вошла в круг философских и практических установок розенкрейцеров<sup>1</sup>.

Наконец, в ряду наследников методологии Луллия следует иметь в виду (среди многих других) Р. Фладда: хотя Андрей Белый упоминает о нем редко, близость английского мыслителя к этой линии розенкрейцерской традиции (и содержательная, и методологическая) особенно очевидна.

Иллюстрация 4



R. Fludd, *Philosophia sacra et vere Christiana seu Meteorologia cosmica*. Francofurt, 1626.

<sup>1</sup> Наряду с принципом «Акаша» (эквивалентным теории Вернадского касательно ноосферы), симптоматичен факт, что медитировать над Джордано Бруно предлагалось и Р. Штайнером, и Минцловой, которая, как известно, собиралась переводить Ноланца. Ср. из письма Минцловой к Брюсову от 25 января 1900 г.: «...хочу приняться за сочинения Джордано Бруно, полное собрание которых вышло на латинском языке» [13, с. 30], ср.: [11] и [16] (о важной роли Дж. Бруно в герметической традиции, объясняющей интерес к его фигуре), ср. [32].

Будучи доктором медицины, Фладд занимался терапевтикой, фармакологией и (ал)химией. Универсум он представлял как одушевленную химическую лабораторию, регулируемую светом и тенью, что отражено в его схеме, основа которой — пифагорейский тетрактис.

Пирамиде Андрея Белого родствен также «духовный треугольник», о «неизменном, непрерывном движении» которого вперед и ввысь писал В. Кандинский, не вспоминая, однако, о многозначности этой фигуры у его предшественников, не говоря уже о Пирамиде Андрея Белого, хотя знакомство Кандинского с нею, пусть даже беглое, более чем вероятно<sup>1</sup>. На фоне четко лимитированных размышлений Кандинского с особой очевидностью вырисовывается устремленное к универсальности смысловое наполнение фигуры пирамиды в «Символизме». Вместе с тем Андрей Белый как бы откликается и на Введение «Трансцендентальной философии» Ф. Шлегеля (опубликовано лишь в 1935 году), утверждающее методы физики и математики как истинные, поскольку «вполне независимые» [39, с. 431], и на заключительную часть трактата, где формулируется Шлегелева идея всеединства — обобщение установок, наиболее отчетливо явленных в традициях философии РС:

«Должно осуществиться целое. Разделение должно прекратиться. Существует только одна единая реальность. Все искусства и науки составляют ее существо... Органическое целое искусств и наук таково, что все отдельное должно стать целым» [39, с. 440].

В рамках этой статьи нет возможности дать детальное описание Пирамиды «Символизма» Андрея Белого, однако основные ее характеристики следует выделить.

1) В первую очередь обращает на себя внимание симметрически оформленная связь между ее частями: правой, исходящей из Хаоса, (СВ), и левой, отправляющейся от Числа (АВ), — разделенными проходящей в центре *вертикалью*, но связанными по горизонтали зеркальноотражаемой соответственностью форм научно-познава-

---

<sup>1</sup> Об этом свидетельствуют завершающие текст Кандинского слова о том, что «деление на ритмическое и аритмическое совершенно относительно и условно» [17, с. 145]. Эта проблема живо обсуждалась в связи с введением понятия «аритмология», которое с конца XIX в. стало «прерогативой» Н. Бугаева, подерживаемой узким кругом его учеников и его сыном.

тельного и «гуманитарно-художественного» творчества (к примеру: понятию «право» в левой части пирамиды соответствует «правовое творчество» — в правой части)<sup>1</sup>.

Основание пирамиды творчески-познавательного восхождения здесь очерчивается линией, которая связывает Хаос и Порядок (Число): «Творчество осуществляет бытие, как и познание; то и другое без акта творчества только материал всякого рода мертвых данностей — первобытный Хаос, из которого возникают миры. Искусство, претворяя образы жизни в образы ценностей, хотя и не реализует эти ценности (как религия), но указывает пути реализации... Последние цели искусства совпадают поэтому с последними целями человечества» [1, с. 211–212].

Логика Андрея Белого, полагая в основу «Пирамиды восхождения» Хаос и Число, эксплицирует ее органическую обусловленность законами, устрояющими Космос как движение от Хаоса к Порядку. В этом отношении мысль Андрея Белого прямо противоположна рассуждениям Ж. Бодрийара, который пишет, что «так же и в сфере материалов синтетическое производство знаменует собой их освобождение от природной символики и переход к полиморфности, то есть к более высокой степени абстракции, где становится возможной всеобъемлющая ассоциативная игра вещей... Жизненный проект технического общества состоит в том, чтобы поставить под вопрос самую идею Генезиса, отменить любое происхождение вещей, любые изначально данные смыслы и “сущности” ... чтобы мыслить мир не как дар, а как изделие, как нечто доминируемое, манипулируемое, описываемое и контролируемое, одним словом, приобретенное» [14, с. 33, 44].

Напротив, у Андрея Белого и «эмблематика смысла», и комбинаторика представляют собой не манипулятивные игры «технократии», рассматривающей мир как нечто приобретенное исключи-

---

<sup>1</sup> О связи наук и искусства см. 1, с. 464. Связь между правой и левой частями пирамиды отражает связь между левым и правым полушариями мозга, однако Андрей Белый на этом вопросе не останавливается, хотя некоторые из его предшественников (в частности, Р. Флауд) посвятили проблемам строения мозга немало размышлений и «иллюстраций-схем».

тельно для потребления<sup>1</sup>, а как закономерные проявления космического порядка [35], отражаемого символически и эмблематически в процессе творчески-познавательного единения «самосознающей души» (термин придет позднее) с мирозданием: 7 ступеней Пирамиды Андрея Белого свидетельствуют о восхождении человека и Космоса, одушевленного Душой Мира (Anima Mundi), в процессе творческого осознания себя и мира как способностью «судить себя с высшей точки зрения в себе»<sup>2</sup>. И именно в этом Андрей Белый (исходя, в отличие от Ж. Бодрийара, не из анализа роли вещей в эпоху, уже пережившую «исчезновение материи», а из принципа универсально-космического одухотворяющего энергетизма<sup>3</sup>) продолжает ход мысли «не пошло понимаемых» розенкрейцеров, протянувших руку XXI веку.

Сопоставляя эмблемы восхождений, представленные выше, нельзя не видеть, что Пирамида Андрея Белого соответствует ротации круга у Раймонда Луллия и Дж. Бруно, поскольку движение от Хаоса к Порядку (Числу), а затем восхождение и нисхождение по пирамиде тоже образует «круг». Вместе с тем «динамическая геометрия» Андрея Белого [ср.: 8, с. 203–212] позволяет связать «понятийные круги» Раймонда Луллия не только с лестницей восхождения, но и с «мебиусообразной спиралью» жизни космоса

---

<sup>1</sup> Нельзя не заметить, что структура известной «пирамиды потребностей», созданной американским психологом Маслоу (1943) и давшей о себе знать в целом ряде направлений не только психологии, но и менеджмента, отражает логику установок Бодриара, а не Андрея Белого.

<sup>2</sup> «Живая душа человека раздвоена по вертикали и, действуя в реальной жизни по назначениям нефеш, человек способен обозреть себя “глазами” нешама, судить себя с высшей точки зрения в себе.» Берман Б. Библейские смыслы. М., 1997, с. 68. В другом аспекте этот же процесс акцентируется выводом Вл. Соловьева: «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» (Соловьев Вл. С. Собр. соч. Т. 3. СПб., 1905. С. 138). О включении этого тезиса в основания символистских манифестов см.: Рычков А. Л. Мистическое имя София... / Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие “мысли о Софии” Вл. Соловьева // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–231. [25]. Мысль о человеке как принадлежащем обоим мирам многократно повторяется в шутивно оформленном, но всерьез продуманном афоризме Андрея Белого: «Я до плеч только свой, с плеч понимается купол небесный».

<sup>3</sup> Выразительная деталь: Андрей Белый с гордостью напоминал, что в «Символизме» понятие «плотность энергии», введенное Умовым, он применил и к художественному произведению (31, с. 333).

и хода человеческой истории как процесса познания и трансмутации, преобразуя их в Пирамиду восхождения — макросистемы, устремленной к Символу, воплощенному в ее вершине, охраняемой Ценностью с ее этическими основаниями, и нисхождения к космотворящему Хаосу и Числу.

Что же касается внутреннего состава чертежа плоскости Пирамиды, ориентированного на традицию тетрактиса и вместе с тем гибридизирующего признаки фракталов-«триад» с ризомой<sup>4</sup>, — их описание вывело бы за пределы наследия РС к перипетиям Божественной «динамической геометрии» в XXI веке.

Абсолютизация творчества как деятельности «внутреннего человека», служащего воплощению индивидуального и всечеловеческого духа в его восхождении, — основа культурологии Андрея Белого, направленной на все более четкое различение уровней души и духа в деятельности человечества. Правда, к концу 20-х годов чувство апокалипсиса продиктовало Андрею Белому слова о том, что «скотоподобие и богоподобие — два типа завтрашнего человечества» [7, параграф 39], однако Символ, освещающий вершину Пирамиды подобно всевидящему оку<sup>5</sup>, свидетельствует о надежде на равновесие между теонимией и автономией.

#### Список литературы

1. Белый А. Символизм. М., 1910.
2. Белый А. Трагедия творчества: Достоевский и Толстой. М., 1911.
3. Белый А. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966.
4. Белый А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития. Ardis, Ann Arbor, 1982.
5. Белый А. Начало века. М.: Художественная литература, 1990.
6. Белый А. Душа самосознающая. М., 1999.
7. Белый А. Воспоминания о Штейнере. Париж: La Presse Libre, 1982.

---

<sup>4</sup> Напомню: «Степень ценностей определяется положением триады относительно основной триады, т. е. верхнего треугольника» [1, с. 118]. Касательно ризомы: Deleuze G.; Guattari F. Rhizome. Paris: Minuit, 1976.

<sup>5</sup> Вспомним о весомости концепции «многоочитой вселенной» в системе Андрея Белого.

8. Белый А. Линия, круг, спираль — символизма // Критика русского символизма: В 2 т. Т. 2 / сост., вступ. ст. и примеч. Н. А. Богомолова. М.: Олимп-АСТ, 2002. С. 203–212.
9. Багно В. Е. Русское люллианство как феномен культуры // Багно В. Е. Россия и Испания: общая граница. СПб., 2006. С. 21–31.
10. Бахтин М. М. Записи лекций по истории русской литературы // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 2. М.: Русские словари, 2000.
11. Безант А. Дж. Бруно — Апостол Теософии 16-го века // Вестник теософии (СПб.). 1914, № 4. С. 2–16.
12. Берман Б. Библейские смыслы. М., 1997
13. Богомолов Н. А. Anna-Rudolph: маленькая монография // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: НЛО, 1999. С. 23–112.
14. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1999.
15. Имянитов Н. С. По лестнице наук — к искусству // Философия науки, 2003, № 4 (19). С. 3–7.
16. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., НЛО, 2000.
17. Кандинский В. О духовном в искусстве / Предисл. Нины Кандинской. Нью-Йорк: Междунар. Литературное Содружество, 1967.
18. Келесиду А. Эротическое мышление — познание у Платона (раздел «Восхождение от чувственного к умопостигаемому») // Русская антропологическая школа. Труды, выпуск 1. М., 2004. С. 323–324.
19. Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2005.
20. Колмогоров А. Н. А. Г. Драгалин. Математическая логика. М.: КомКнига, 2006.
21. Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992.
22. Обатнин Г. Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М.: НЛО, 2000.
23. Попов Ю. Н. Философско-эстетические воззрения Ф. Шлегеля // Ф. Шлегель, Эстетика, философия, критика. М.: Искусство, 1983.
24. Рычков А. Л., Лотарева Д. Д., Халтурин Ю. Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А. А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. М.: Центр книги Рудомино, 2012. С. 271–317.

25. Рычков А. Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие “мысли о Софии” Вл. Соловьева // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–231.
26. Сиклари А. Д. Герменевтика в мемуарах А. Белого // Вестник МГТУ. Т. 13. № 2. 2010. С. 310–215.
27. Силард Л. От «Бесов» к «Петербургу». Между полюсами юродства и шутовства (набросок темы) // *Studies in 20th Century Russian Prose*. Stockholm 1982. С. 80–107.
28. Силард Л. Карты между игрой и гаданьем: «Зангези» Хлебникова и Большие Арканы Таро // Мир Велимира Хлебникова. Статьи, исследования: 1911–1998 (Составители Вяч. Вс. Иванов, З. С. Паперный, А. Е. Парнис). М., 2000. С. 294–302.
29. Силард Л. Массонская утопия в романе Б. Пильняка «Гольый год» // *Russica Romana VII*. Roma 2000. С. 105–124.
30. Силард Л. К проблеме теургического постулата // Вяч. Иванов и его время. Материалы 7-го Международного симпозиума. Vienna 1998. Институт славистики Венского университета. Associazione Internazionale Convivium, Roma. Frankfurt am Main et al: Peter Lang 2002. С. 307–346.
31. Силард Л. Тайнопись М. Булгакова и наследие символизма. Проблемы романа инициации // *Russica romana X, ROMA*, 2003. P. 105–125.
32. Силард Л. Ф.Сологуб и наследие герметизма в России начала XX века (к символике «Творимой легенды») // На рубеже двух столетий: Сборник в честь 60-летия А. В. Лаврова. М.: НЛЮ, 2009. С. 607–624.
33. Силард Л. О символах восхождения у Андрея Белого. К постановке вопроса // Андрей Белый в изменяющемся мире. М.: Наука, 2008. С. 17–41.
34. Силард Л. «Новая математика» и «философия математики» в «Истории становления самосознающей души»: аспекты аритмологии и комбинаторики // *Russian Literature* 2011, LXX-I/II, P. 137–157.
35. Силард Л. «Символизм» Андрея Белого — песня системы // *Europa Orientalis. L'anno 1912 in Russia*. A cura di Duccio Colombo e Caterina Graziadei. Salerno 2012, P. 331–350.

36. Соловьев Вл. С. Собр. соч. Т. 3. СПб., 1905.
37. Стяжкин Н. Луллий // *Философская энциклопедия*. Москва 1964.
38. Тамарченко Н. Д. «Эстетика словесного творчества» М. М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция. М.: Издательство Кулагиной, 2011.
39. Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. Москва: Искусство, 1983.
40. Bruno G. De Lampada combinatoria Lulliana. [Впервые: Wittenberg, 1581].
41. Cassedy S. Selected Essays of Andrew Bely. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
42. Ciliberto M. Giordano Bruno. Il teatro della vita. Milano, Mondadori, 2007.
43. Deleuze G. Guattari F. Rhizome. Paris, Minuit, 1976.
44. Elsworth J. Bely's Theory of Symbolism // *Forum for Modern Language Studies*. Vol. XI (1975).
45. Hornung E. Egitto esoterico. Torino, 2006.
46. Platzeck E. W. La combinatoria lulliana // *Revista di filosofia*, 1953. V. 12; 1954. V. 13.
47. Rossi P. Clavis universalis. Milano, 1960.
48. Rossi P. Il passato, la memoria, l'oblio. Bologna, 1991.
49. Saint-Martin L.-C. de. I numeri. Firenze Libri S.R.L., 2004.
50. Szilard L. Andrej Belyj and Symbolist Prose // *The Slavic Literatures and Modernism. A Nobel Symposium, August 5–8 1985*. Stockholm, Sweden, 1987. P. 95–112.
51. Szilard L. Pietroburgo di AA. Belyj ed il rosacrocianesimo russo // *Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*. Guida editori 1993. P. 221–262.
52. Szilard L. Esoterische Konzeptionen in der Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus // *Russisches Denken im europäischen Dialog* (ed. M. Deppermann). Innsbruck–Wien, 1998. 204–211.
53. Szilard L. “Pietroburgo” di Andrej Belyj tra massoneria e rosacrocianesimo. Parte prima // *Annali della Facolta' di Lingue e Letterature Straniere dell'Universita' di Sassari*. SASSARI 2002.
54. Szilard L. “Pietroburgo” di Andrej Belyj tra massonerma e rosacrocianesimo. Parte seconda // *Annali della Facolta di Lingue e Lettera-*

ture Straniere dell'Universita di Sassari. Sassari 2004. (Электронный ресурс.) URL: <http://www.lingue.uniss.it/pubblicazioni>.

55. Yates Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago and London, 1964.
56. Yates Frances A. *The Art of Memory*. Chicago and London, 1966.
57. Yates Frances A. *The Rosicrucian Enlightenment*. London and Boston, 1972.

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ ВОЗРОЖДЕНИЯ  
«ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА»  
В ПЕРВЫХ РЕДАКЦИЯХ РОМАНА  
Л. Н. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»**

11 ноября 1866 года Л. Н. Толстой писал жене из Москвы: «Завтра поеду <...> в Румянцевский музей читать масонские бумаги». И через несколько дней: «После кофе пошел в Румянцевский музей и сидел там долго, читая масонские рукописи, очень интересные <...> завтра постараюсь кончить выписки и чтения, которые мне нужны в Музее». И на следующий день: «С утра пошел в Румянц[евский] музей. Чрезвычайно интересно то, что я нашел там. И 2-й день не вижу, как проходят там 3, 4 часа. Это одно чего мне, кроме Берсов, будет жалко в Москве» [19, т. 83, с. 84–131].

Эти письма очень хорошо известны среди толстоведов, как и интерес Льва Толстого к истории и идеям русских масонов. До конца жизни писатель питал глубокое уважение к ордену свободных каменщиков. В письме к К. Верксхагену (C. Werckshagen) от 7–20 марта 1905 года он писал: «Я всегда, с самого детства, питал глубокое уважение к этой организации и думаю, что масонство сделало много добра человечеству» [19, т. 75, с. 231].

Начиная с 1960-х годов в работах толстоведов подробно изучалось влияние религиозных и духовных исканий масонских мыслителей на мировоззрение писателя. В частности, Сергей Некрасов убедительно доказал, что Толстой именно из масонских текстов почерпнул идею необходимости нравственного перерождения путем самосовершенствования каждого отдельного человека [14]. Галина Галаган обратила внимание на ранние черновые редакции «Войны и мира», где масонская тема развернута шире, чем в окончательном тексте, и определила некоторые масонские печатные источники мыслей и образов, развиваемых в романе [3, с. 109–120]. Эта исследовательская работа также осветила и внутренние органические связи, существующие между религиозностью Льва Тол-

стого и идеями, найденными им в масонских журналах, изданных Николаем Новиковым в конце XVIII века, в сочинениях Ивана Лопухина и духовных отцов русских мартинистов.

Однако еще недостаточно изучено, *как* изменяется интерес Толстого к масонству, и *как* эти изменения отражаются в версиях и редакциях романа. В самом деле, если сначала писатель поверхностно познакомился с масонским учением и увлекся только его социальной и нравственной сторонами, то по мере того, как он углублялся в знание эзотерической культуры розенкрейцера, его интерес привлекли сначала мистические понятия, а затем творческие возможности языка герметических символов: эта эволюция отражается в разных изменениях в замысле «Войны и мира»<sup>1</sup>.

Я полагаю, что изначально разобраться в масонской литературе Толстому помогли консультации историка Михаила Лонгинова или профессора Степана Ешевского. С обоими учеными, давно занимавшимися историей русского масонства<sup>2</sup>, он был хорошо знаком и неоднократно обращался к ним за советом во время своего пребывания в Москве в ноябре 1864 года [19, т. 83, с. 64]. Вероятно, когда в том же году он решил, что главные персонажи своего нового романа будут масонами, по их рекомендации он купил две ключевые книги, которые были изданы в 80-е годы предыдущего столетия в тайной типографии И. В. Лопухина, специализировавшейся на издании классиков мистического мышления. Это — книга Л. К. де Сен-Мартена «О заблуждениях и истине, или Воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания» и «Духовный Путьуказатель» Мигеля де Молиноса, основателя западного квиетизма [17, 13]<sup>3</sup>. В обеих книгах центральным является понятие внутреннего пути, который ведет ищущего Премудрости «к верху горы Христианского совершенства, которая гора есть совсем блаженна, гора исполнена мира, исполнена тихого покоя, и исполнена света» [13, с. 4, 12]. Именно такое понятие скоро станет стержнем, вокруг которого будет развиваться сюжет «Войны и мира».

<sup>1</sup> О разнице между внешним масонским учением и внутренним розенкрейцера см. [26].

<sup>2</sup> Первые работы Лонгинова и Ешевского по данному вопросу были написаны еще в 50-е гг. XIX в. [6, 9].

<sup>3</sup> Сохранился чек из книжной лавки [19, т. 16, С. 153–154].

Эти произведения были переведены в кружке Н. И. Новикова и его последователей и входили в обязательный круг чтения русских масонов рубежа XVIII–XIX веков, они были непременным чтением для молодых учеников, которые получали в ложах первых степеней свое духовное воспитание. С мировоззрением и деятельностью Новикова и его товарищей Толстой уже был знаком: известно, что в молодости он с большим интересом читал «Утренний свет», после чего захотел издавать философский и религиозный журнал. Разумеется, сначала он увлекся типично новиковской идеей «монашества в миру», то есть идеей соединения молитвы, самосовершенствования и действия в мире с целью его улучшения. Первые наброски масонских эпизодов «Войны и мира», написанные в 1864 и 1865 годах, развиваются вокруг этой идеи. Это встреча Пьера Безухова со старым мартинистом Екатерининской эпохи, деятельность Пьера в недрах ложи, беседа с Андреем Болконским в Богучарове.

Все эти эпизоды в первых вариантах совсем не похожи на те, которые мы сегодня читаем в романе, и их значение было другое. Например, как происходила встреча Пьера с мартинистом? Пьер находился в Петербурге, в номере Аглицкой гостиницы, после дуэли с Долоховым и ссоры с женой. Он проводит дни и ночи в томлении, все спрашивая себя о смысле своей жизни: «Что есть я, что жизнь, что смерть, какая сила управляет всем? <...> Все гадко, все глупо, все навыворот» [19, т. 13, с. 589]. И в этот момент, когда «свернулся тот винт, на котором стояла вся его жизнь», Пьера спасает не случайная встреча со старым путешественником в тулупчике, как будет в окончательном тексте, а длинный разговор с представителем не только определенного мировоззрения, но и определенного поколения и общественного слоя — масонство приходит на помощь Пьеру в образе гордого, богатого дворянина Екатерининской эпохи: «В приемах человека этого была приятная уверенность, учтивость человека высшего света» [19, т. 13, с. 591]. Его фамилия — русская, известная. И внешний вид, и речь старика явно напоминают известного мартиниста Ивана Лопухина<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Записки Лопухина [10] находятся в яснополянской библиотеке (шкаф 1, полка 8) и содержат явные следы внимательного чтения. См. 1, № 1788. Об этом см. и работу Н. Блудилиной [2].

Пьер почувствовал, что «для этого старичка мир не был безобразною толпою, не освещенный светом истины, но, напротив, стройным и величественным целым». «Я есть составная часть великого целого, — говорит старик, — я есмь звено невидимой цепи, начало которой пропадает в небесах» [19, т. 3, с. 592–593]. В своих масонских трудах Лопухин в своем типичном архаическом стиле выражал то же понятие: «Все видимое круг есть великия цепи, ея же Ты еси Начало и Конец; и в каждой твари, яко в звене цепи сея, да обретаем черты образа и подобия Света, освещающего и просвещающего всякого человека грядущего в мир» [12, с. 30].

В том же первом варианте эпизода старик описывает Пьеру его жалкую жизнь и сравнивает ее с жизнью идеальной, которая будет ему доступна, если он посвятит себя Братскому делу. Преобразованная гипотетическая личность Пьера, описанная им во всех подробностях, поразительно напоминает образ идеального человека, созданный русскими мартинистами в журналах и изданиях последней трети XVIII века: для них построение нового человека должно было быть первым шагом в построении нового мира — царства Божия на земле [26].

Одним из источников такого мировоззрения была известная в XVIII веке книга «Влияние истинного свободного каменщичества во всеобщее благо государств». Автором этой апологии масонства был Шлейс фон Ловенфельд, который опубликовал ее в Регензбурге в 1777 году под псевдонимом Плуменек, чтобы защитить орден и доказать его полезность для государств. Красной нитью этой книги является идея, что масонство — это «активное христианство», которое преобразует человека в хорошего гражданина и ведет его к Богу благодаря истинной науке, науке природы. Такая истинная наука была передана Соломоном другим Мудрым всех времен, через Парацельса и до современных настоящих ученых, Мастеров ордена [15, с. 53–59]. «Но, — пишет еще Плуменек, — не прежде позволено предпринимать что-либо в наших испытаниях природы, как по исполнению уже должностей службы и звания нашего» [15, с. 147]. И Лопухин это повторил почти дословно в «Нравоучительном Катехизисе истинных Франкмасонов», помещенном в качестве приложения к своим «Запискам»: «Где истинный Ф. М. должен совершать свою работу? — Посреди сего мира, не прикасаясь сердцем к суетам его, и в том состоянии, в которое каждый был призван» [10, с. 32].

Произведение Плуменека также лежало на столе Толстого, когда он писал первые версии масонских эпизодов романа. В библиотеке писателя (шкаф 1, полка 8) можно видеть использованный им экземпляр с заметками на полях, подчеркиваниями, восклицательными знаками. И в разговоре с Пьером старый масон объясняет словами Плуменека: «Это цель христианства <...> но цель наша определена еще до воплощения Сына Божия. Мастера нашего Ордена были у египтян и халдеев и древних евреев. <...> Христианство есть учение, масонство есть сила <...>. Мы же не признаем различия вероисповедания, как не признаем различия наций и сословий; мы считаем всех равно своими братьями» [19, т. 13, с. 594–596; ср. с 15, с. 154–157].

Влияние книги Плуменека чувствуется и во всех вариантах разговора между князем Андреем и Пьером в Богучарове, где Безухов объясняет свое новое духовное состояние такими словами: «Меня спасло вы знаете что? Масоны. Нет, вы не улыбайтесь, масонство — это не религиозная, не обрядная секта, как и я думал, а масонство есть лучшее, единственное выражение лучших, вечных сторон человечества. <...> Масонство есть учение мудрости, учение христианства, освободившегося от государственных и религиозных оков <...> учение равенства, любви и знания» [19, т. 13, с. 613]. Слова Пьера и его энтузиазм подготавливают вступление князя в орден и его дальнейшее участие в разработке и проведении реформ Сперанского. Вступить в братство означает здесь для обоих героев стать монахами в миру, т. е. приобщиться к делам политики и общества и одновременно сопротивляться их искушениям, как тому учили масонские Мастера. Между ними идут длинные беседы о реформах в стране, о Сперанском, о целях масонства. В этом смысле характерно первоначальное описание жизни князя Андрея в деревне; он жил «в Богучаровской обители», изучая философские книги: «...и в обители князь Андрей вел действительно монашескую жизнь. Он думал, учился и работал над самим собой» [ГМТ-ВМ, ед. хр. 120, л. 2–3]. Но в то же время, как видно из рукописи, князь знал и понимал политические события страны лучше его гостей из столицы.

В первоначальной версии полное перерождение князя Андрея в масонском смысле совершилось благодаря встрече в лесу со старым дубом: «И князь Андрей, заложив назад руки, долго

ходил по комнате, то хмурясь, то улыбаясь, передумывал мысли о дубе в связи с Сперанским, с славой, с масонством...» [21, с. 433]. Исходом–размышлений стало решение поехать в Петербург и в качестве «настоящего брата» служить реформам Сперанского. Связь между образом дуба и масонским перерождением героя вполне объяснима — дуб использовался во многих масонских изображениях и на коврах лож и означал «древо жизни». Встреча Андрея со старым дубом аналогична и параллельна встрече Пьера со старым масоном — для обоих это означает возвращение к жизни и начало истинного пути к Свету, по следам Мастеров ордена.

Первая значительная переработка всех этих эпизодов произошла между весной и летом 1866 года. Это время бурной внутренней эволюции писателя. По мере того как новые идеи и новые убеждения заменяют старые, сильно изменяется и облик героев романа, и их жизненный путь. В новых вариантах Толстой перестает прямолинейно излагать конкретные детали масонской жизни; постепенно исчезают из текста длинные философские и политические споры между двумя друзьями, оба они удаляются и от политической деятельности, и от активного участия в масонских делах.

При этом масонство не исчезло из лаборатории писателя, наоборот: круг его чтения расширяется, и Толстой начинает рассматривать вольное каменничество как духовное явление огромной значимости. В новой редакции масонство в большей степени дает импульс внутреннему обновлению и мистическому «возрождению» личности, указывает путь духовного роста и самоанализа. Именно на данном этапе работы над романом Толстой обогащает, усложняет характеры Безухова и Болконского, которым предстоит сделать разные жизненные выборы.

Пьер из активного брата, занимавшегося делами ордена, преобразуется в человека, ищущего внутри себя правильный путь к премудрости; он увлекается мистической стороной масонского учения, читает книгу «О подражании Христу» Фомы Кемпийского [30]<sup>1</sup> и занимается самоанализом, как учит Джон Мэйсон в своем «Трактате о самопознании». Это произведение, ставшее настольной книгой многих русских масонов, донныне сохраняется в яснополян-

<sup>1</sup> Толстой хорошо знал эту книгу: одна копия на французском языке еще находится в яснополянской библиотеке (шкаф 4, полка 4). На первой странице есть надпись: “Comtesse Marie Tolstoy née Princesse Volkonsky”.

ской библиотеке (шкаф 4, полка 4)<sup>1</sup> — оно усеяно подчеркиваниями и заметками на полях самого писателя, который, видимо, его изучил с интересом. В библиотеке писателя представлены и другие произведения классиков европейского мистицизма, и все эти книги показывают следы внимательного чтения.

Со своей стороны, князь Андрей становится, по словам самого Пьера, «холодным масоном» и выражает разочарование и скептицизм в связи с тем, что «масоны клянутся в любви и милосердии и не платят денег и интригуют Астрей против Ищущих Манны и бьются о фартук шотландской ложи...» [21, с. 531].

Именно этот интерес Толстого к масонству как явлению внутренней жизни привел его к масонской коллекции Румянцевского музея осенью 1866 года. Сначала он обращается к рукописям в поиске примеров внутренних трансформаций человеческого духа и новых художественных приемов для их выражения. В московском архиве Толстого хранятся писарские копии масонских бумаг, которые писатель запросил в музее и внимательно изучил [ГМТ-МР, 1-я папка]. Это обрядники, протоколы заседаний лож, и в особенности, биографический материал — письма, дневники, заметки деятелей ордена.

Уже Владимир Щербаков [24] начал изучать этот материал и определил один из источников, откуда он взят: это мемуары масона Петра Яковлевича Титова<sup>2</sup> (1759–1818), которые писатель использовал, когда писал дневник Пьера Безухова. Исследование Щербакова окончательно доказало правильность гипотезы С. Некрасова о том, что прообразом толстовского Баздеева является Иосиф Алексеевич Поздеев, известный розенкрейцер и духовный наставник Титова.

Тем не менее, на мой взгляд, весь круг масонских источников «Войны и мира» не установлен. В частности, мною был выявлен еще один важный текст, использованный писателем, — это две те-

---

<sup>1</sup> Толстой имел под рукой английское издание 1818 г. [28]; но первое русское издание вышло уже в 1783 г. в Университетской типографии Новикова под редакцией Ивана Петровича Тургенева.

<sup>2</sup> РГБ ОР. Ф. 147. № 90: Воспоминания, беседы, записки. Ед. хр. 1: Титов П. Я. Мои записки. Заметки морально-религиозного характера, воспоминания о поступлении в масонство в 1785 г., анекдоты и рассуждения. Анализ Щербакова продолжил через несколько лет Л. Ф. Кацис [8].

традиции с философскими записями, принадлежавшие графу Сергею Ланскому [22; 16, с. 110]. В этих тетрадах подробно излагается герметическое мировоззрение, которое было предметом глубокого изучения в розенкрейцеровских ложах; объясняются главные элементы каббалы и алхимии и значение их символов. Именно это чтение возбудило особый интерес Толстого к герметической традиции и к языку герметических символов; и это открытие стало причиной сдвига романа из плана истории в план символики. Жизненный путь Пьера Безухова преобразуется в постоянный процесс возрождения через смерть в алхимическом смысле: ключевое понятие *Великого Творения* алхимиков проникает во все главные эпизоды романа. Речь уже шла не просто о перерождении духовном, в христианском смысле. Как учат герметические философы, в *Великом Творении* падает граница между внутренним и внешним миром, и процесс возрождения преобразует как внутреннего, так и внешнего, человека. Такой подход временно нейтрализовал страх перед смертью, мучивший писателя всю жизнь.

При этом Толстой убирает все слишком явные следы исторических фактов, искажает реальность, добавляет неправдоподобные детали и ошибки во всех масонских сценах романа — в обряде принятия Пьера, в его удивительно быстрой карьере в Ордене, в его речи в ложе и т. д. [23]. Все это убедило исследователей в том, что Толстой намеренно высмеивает масонство, особенно его обрядовую сторону и мистическое содержание его учения [см. для всех 5, 24]. А на самом деле это определенный художественный прием, который сопровождает и усиливает это перемещение романа в план символики.

В черновиках Толстого находим множество записей и помет, сделанных писателем в процессе чтения и конспектирования рукописей Ланского с целью найти нужные очертания для нового образа своего героя. Среди таких записей читаем: «Сверхнатуральное состояние любви и лицезрение Бога. Внутренний человек. Pierre увлечен идеей совершенствования» [ГМТ-ВМ, ед. хр. 7, л. 1; 19, т. 13, с. 24]. «Наш Адонирам. Убит тремя товарищами для похищения слова. Шотландское братство. Цель жизни — смерть — истление всех вещей и переход к высшему существованию <...>. Надежда масонства — будущее вечное благо и убитие смерти. Убит Адонирам и воскреснет» [ГМТ-ВМ, ед. хр. 16, л. 1; 19, т. 13,

с. 32–33]. Здесь, как и в других местах новых вариантов романа, Толстой использует терминологию, подчерпнутую из мистической алхимии в духе Я. Беме и Л. К. де Сен-Мартена. Для этих философов *Великое Творение* алхимиков имеет в качестве субъекта человека, который должен достигнуть высших форм существования путем многократного умирания и возрождения. Смерть, гниение и разложение материального начала — необходимое условие для дальнейшего возрождения, имеющего целью преодоление дуализма тела и духа. Такова была главная идея, вокруг которой строился символический мир розенкрейцерских рукописей. И, используя эту же идею, Толстой перестроил жизненный путь своего героя.

Эпизод встречи Безухова с масоном был целиком переделан: встреча перемещается на торжковскую станцию — символично, *в пути* [19, т. 13, с. 643]; старый аристократ становится Баздеевым, благодетелем, одетым в тулупчик, бедно живущим, что совсем неправдоподобно для мартиниста Екатеринбургского времени. Но главное изменение касается содержания разговора между масоном и Пьером. Баздеев уже не дает практических наставлений о том, как надо поступать в миру, и речь о разнице между масонством и христианством заменена изложением герметического учения о путях к постижению природы, о единственной истинной науке, «включающей в себя все <...> которая имеет задачей понять гармонию и цель всего существующего, вещественного и невещественного, — человека — его место в природе, его цель и назначение» [19, т. 13, с. 666–667]. Старик полемизирует с физикой, химией и ботаникой, которые раздробляют природу, не могут уловить ее гармонию и единство; он объясняет сущность триады «соль, ртуть, сера» и призывает героя ко внутреннему очищению: «Очисти себя, и по мере очищения ты будешь познавать мудрость» [20, т. 5, с. 76].

Все стадии эволюции романа отражаются в масонском дневнике Пьера Безухова, начиная с самых первых версий и заканчивая финальным вариантом. С самого начала дневник был задуман как иллюстрация пути к самопознанию героя. В нем Пьер описывал свои внутренние искания, сомнения и заблуждения, согласно с доктриной внутреннего человека, чей путь, как учил Баздеев, должен быть отмечен покаянием, очищением и возрождением [РГБ ОР. Ф. 147, № 147, ед. хр. 6, л. 3]. За датой 24 ноября в первой версии романа

значится следующая запись, которая с небольшими изменениями затем войдет в окончательную редакцию: «Встал в 8, читал Священное Писание, потом пошел к должности (P[ierre] служил в одном из комитетов), возвратился к обеду, ел и пил умеренно <...>. Ложусь спать с счастливым и спокойным духом» [ГМТ-ВМ, ед. хр. 120, л. 25].

Далее, по замыслу Толстого, на страницах дневника Пьер, пытаясь бороться с земными страстями, углубляется в самоанализ: «Теперь было 28 декабря и Pierre ничего не писал с 25[-го декабря]. Прочтя все, он задумался и, потеряв лоб, стал писать: “Ни раза не был в ложе. Два раза был у Ростовых и, вместо трудов самопознания и воздвижения внутреннего храма, предавался наслаждениям суеты. Я был весел и смешил и веселил все общество у Ростовых, как вырвавшийся школьник. <...> Господи, помоги мне, научи меня ходить по стезе твоей и помнить, что радости этой жизни <...> для приготовления себя к смерти. Научи меня любить смерть, а не радости. <...> Мои силы слабы. Где искать масонства? В костях» [19, т. 13, с. 705–706]. Этот вопрос-ответ: «Где искать масонства? В костях», богатый символическими смыслами, взят дословно из одной из тетрадей Ланского, как и многие другие фразы этого варианта [РГБ ОР. Ф. 147, № 3, л. 3]. Очевидно, здесь нет и тени иронии со стороны Толстого, который стремился показать процесс духовной эволюции своего героя под влиянием масонских заповедей.

Но постепенно язык дневника становится другим, смысл процесса борьбы против земных соблазнов начинает раскрываться через аллегории и символы герметического происхождения. Красной нитью дневниковых записей становится понятие перерождения в розенкрейцерском смысле. Не случайно Толстой включает в дневник заметки относительно свойств алхимической тройцы, также взятые из рукописей Ланского: «Главная цель — убить плоть. Заблуждение думать, что человек живет для наслаждения — цель — гроб — истление и возрождение. <...> Тройственность — все состоит из соли, серы и ртути. Соль сжимает так, что духовное делается видимым. Сера есть елейного и огненного свойства, она в соединении с солью огненностью своей возбуждает в ней алкание, посредством которого притягивает ртуть, схватывает его, удерживая и совокупно производя отдельные тела.

Меркурий есть жидкая, летучая духовная сущность» [ГМТ-ВМ, ед. хр. 16, л. 1; 19, т. 13, с. 33–34].

Элементы, взятые из герметических наук, можно обнаружить и в снах Пьера, которые были включены в дневник только при последней переработке текста. Как уже сказано выше, В. Щербаков доказал, что материал этих снов взят из «Моих записок» Петра Титова, но Толстой, как обычно, использовал источник, прилаживая его к своему замыслу. Сначала сны были введены со следующим очень значительным вступлением: «В этот последний год Пьер опять возвратился к масонству, но в другом смысле, чем прежде. Он решил, что переделать людей и свет — невозможно, что в этом и масонство бессильно. Но мистическая сторона масонства привлекала его. <...> Он так много и странно думал, что по ночам в сновидениях он думал и видел сны, открывавшие ему таинства масонства. Так в последнее время он записал следующее сновидение...» [19, т. 14, с. 57]. Все сны представлены как аллегорические рассказы, как откровения, в центре которых опять встречаем образ-символ Баздеева: он ведет героя к выходу из лабиринта заблуждений, то есть земных страстей, представленных в первом сне в виде собак: «Я видел во сне, что иду в темноте, и вдруг окружен собаками...» [20, т. 5, с. 190]<sup>1</sup>. Он — не реальный персонаж, а воплощает новую главную тему романа: мотивы смерти и перерождения окончательно связываются и становятся ключевыми.

Во втором сне Пьер, еще привязанный к земным страстям, хочет показать Мастеру «свою чувствительность», но Баздеев смотрит на него «с досадой». «И вдруг, — рассказывает Пьер, — очутились мы в спальне моей, где стоит двойная кровать». Они оба лягут на эту кровать, и здесь Мастер «дает почувствовать» Пьеру, что правильный путь — не аскетизм, а соединение земной любви с Божественной. «И вдруг все сокрылось. И я проснулся и нашел в мыслях своих текст святого Писания: “Живот бе свет человеком, и свет во тьме светит и тьма его не объят”. Лицо у Иосифа Алексеевича было млажавое и светлое» [20, т. 5, с. 191–192].

---

<sup>1</sup> Образ почерпнут из Псалма 21: «Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои; а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий. Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! поспеши на помощь мне» [Пс. 21, 17–20].

Некоторые исследователи опирались на этот образ спальни и двойной кровати, чтобы объяснить сны Безухова как выражение гомосексуальных стремлений самого писателя [29]. А на самом деле в символике каббалы спальня — это одно из названий *Sancta sanctorum*, места, где происходит соединение Сакрального и Шекины, т. е. проявляется присутствие Бога на земле; это аллегорическое представление соединения земного и Божественного. И такое же значение имеют спальня и кровать во многих изображениях алхимической Лаборатории, например во второй из картин, описанных в книге «*Elementa Chemiae*» Бархузена [25]<sup>1</sup>. Ключом этих изображений является идея невозможности перерождения в высшую стадию без перехода через тьму, гниение и смерть. И преобразование ветхого человека в нового здесь представлено именно в своем физиологическом виде, как наружное омоложение. Изображения Бархузена были широко известны в розенкрейцерской среде, и вообще этот символизм имел свои корни в общей герметической традиции.

Очень интересно для нашей темы следить за изменениями, сделанными писателем в тексте третьего сна Пьера. Главные темы здесь — вновь процесс перерождения через смерть и превращение земной любви в Божественную. Опять герой встречается с Баздевым и видит, что «с ним уже совершился процесс возрождения». «Лицо его было молодое. <...> И вдруг вижу, что он лежит как труп мертвый; потом понемногу пришел в себя и вошел со мной в большой кабинет, держа большую книгу» [20, т. 5, с. 192]. Мотив книги взят из «Моих записок» Петра Титова и присутствует уже в первых вариантах дневника, но Толстой во время переработки текста придает этому элементу разные значения. Сначала в книге Пьер читает масонские наставления и цели Братства, которые служат материалом для сочинения его речи в ложе; в следующей версии книга уже не содержит словесный текст, а только прекрасные изображения, и «эти картины представляют любовные похождения души с ее возлюбленным». Известно, что авторы герметических произведений не любили словесные, однозначные вы-

---

<sup>1</sup> Для анализа важнейших картин произведения Бархузена см. [27, с. 51–95].

ражения. Такие книги как *Mutus Liber* или *Rosarium Philosophorum*<sup>1</sup>, общеизвестные в масонской среде, выражали все стадии творения Философского Камня в картинах. На страницах книги Пьер видит «прекрасное изображение девицы в прозрачной одежде и с прозрачным телом, взлетающую к облакам». В первом варианте этого сна в девушке он узнавал Наташу Ростову: «И будто я знаю, что эта девица есть никто другая, как меньшая графиня Ростова» [19, т. 13, с. 712–713]. В этом варианте сон выражает его внутренний конфликт между земной любовью к реальной Наташе и желанием соблюдать масонские предписания; прекрасное изображение ассоциируется с соблазном плотской страсти. Пьер смотрит на эти картины и «чувствует, что делает дурно, и не может оторваться от них». Но в окончательном тексте Толстой убирает эти слишком явные ассоциации: в образе прекрасной девушки герой узнает *Песнь песней*. Среди книг *Ветхого Завета* это была самая любимая в розенкрейцерской среде; согласно алхимическому толкованию ее смысл — торжество мистической свадьбы души со своим небесным женихом и реализация высшей любви, вечного соединения противоположных принципов в одно Целое. *Песнь песней* в руках Баздеева в третьем сне символизирует ту высшую цель, к которой стремится душа Пьера: преобразование его страстной, земной любви в высшую, Божественную. Интересно и то, что в тех же самых черновиках, где в текст дневника включены сны, Толстой вычеркнул и переписал даты, сопровождавшие сны. Новые даты — 3, 7, 9 декабря (12-й месяц) 1809 года. Можно заметить, что все

---

<sup>1</sup> *Mutus liber* — алхимическая книга, изданная в 1667 г. в Ла-Рошели. На первой странице написано: *Mutus liber, in quo tamen tota Philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur, ter optimo maximo Deo miseriacordi consecrata, solisque filiis artis dedicatus, auctore cuius nomen est Altus*. Книга содержит 15 картин, изображающих Великое Творение алхимиков без сопровождения словесных объяснений. В них часто встречаются крылатые девушки, взлетающие к небу, которые символизируют связь между человеком и Царством Небесным. *Rosarium philosophorum* — известная рукописная книга XIII века, атрибуированная врачу-алхимику Arnaldo da Villanova (1235–1315). Первое печатное издание вышло в Франкфурте-на-Майне в 1550 г. под названием *Alchemia Opuscula complura veterum philosophorum*. В коллекции Ланского Толстой смог посмотреть экземпляр, изданный на французском языке в 1815 г. [РГБ ОР. Ф. 147, № 320]; книга содержит 20 изображений главных этапов творения философского камня.

эти цифры, кроме 7, — результат умножения номера 3. Сакральный смысл чисел 3 и 7 общеизвестен. Следы увлечения Толстого нумерологией можно обнаружить и во многих других эпизодах романа, а в черновиках находятся целые страницы, покрытые цифрами и арифметическими вычислениями [ГМТ-ВМ, ед. хр. 144].

Последнее появление Баздеева находим опять в сновидении. После Бородинского сражения благодетель снится Пьеру, который знает, что тот умер, но «в то же время он жив»; он сидит в конце стола в торжественной столовой ложе и приятным, утешительным голосом говорит «о добре, о возможности быть тем, чем были *они* <...> эти странные, неведомые ему доселе люди», которые не боятся смерти. Итак, выясняется последнее значение этого персонажа-символа: благодаря ему главная масонская заповедь — любовь к смерти — окончательно «сопрягается» (а не *логично* соединяется) со стремлением души к общей жизни, к жизни простых «они». На этом образ Баздеева исчерпал свои повествовательные возможности. Нужен был новый персонаж-символ, воплощающий следующий этап внутреннего пути Пьера. Таким персонажем станет Платон Каратаев, который поведет героя к открытию нового жизненного измерения в балагане пленников. Но это уже другая тема...

#### *Список сокращений*

- ГМТ-МР — Государственный музей Л. Н. Толстого. Материалы к творчеству Толстого, «Война и мир», коп. 1, инв. 68019. Ку-4502: Масонские Рукописи (102 л.).
- ГМТ-ВМ — Государственный музей Л. Н. Толстого. «Война и мир»: собрание черновых рукописей, наборных рукописей, гранок [в указании ед. хр. буду использовать сегодняшнюю нумерацию, которая отличается от старой, примененной в XVIII в.]
- РГБ ОР — Российская государственная библиотека. Отдел рукописей
- Ф. 147 — Фонд 147: Собрание масонских рукописей С. С. Ланского — С. В. Ешевского

Список литературы

1. Библиотека Л. Н. Толстого в Ясной Поляне. Библиографическое описание. Т. 1: Книги на русском языке. М., 1972.
2. Блудилина Н. Д. Записки сенатора И. В. Лопухина и масонские сцены в книге «Война и мир» // Толстой и о Толстом: материалы и исследования. Вып. 2. М., 2002. С. 54–66.
3. Галаган Г. Я. Л. Н. Толстой. Художественно-этические искания. Л., 1981.
4. Громова-Опульская Л. И. Избранные труды. М., 2005.
5. Гулин А. В. Поэзия правды (О путях преобразования исторического материала в «Войне и мире») // Русская словесность. 1994. № 5. С. 3–10.
6. Ешевский С. В. Несколько дополнительных замечаний к статье «Новиков и Шварц» // Русский вестник. 1857. № 21. С. 174–201.
7. Зайденшнур Э. «Война и мир». Создание великой книги. М., 1966.
8. Кацис Л. Ф. Сны масона П. Я. Титова и сны Пьера Безухова в «Войне и мире» Льва Толстого // Известия РАН. Серия «Литература и язык». 2005. Т. 64. № 5. С. 46–55.
9. Лонгинов М. Н. Мартинисты и их противники // Современник. 1857. № 4. С. 252–264.
10. Лопухин И. В. Записки некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника Ивана Владимировича Лопухина, сочиненные им самим. М., 1860.
11. Майкова К. А. Собрание масонских рукописей Ланского-Ешевского. Опись. М., 1973.
12. Масонские труды И. В. Лопухина. М., 1913.
13. [Молинос М.] Духовный путеводитель, служащий к отвлечению души от чувственных вещей и к приведению ее внутренним путем к совершенному созерцанию и ко внутреннему миру. М., 1784 (оригинальное издание *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz.* s.l.: 1675).
14. Некрасов С. М. Поиски «истинного христианства» русским масонством XVIII века и Л. Н. Толстой // Социально-психологи-

- ческие аспекты критики религиозной морали: Сборник трудов. Вып. 3. Л., 1976. С. 80–96.
15. Плуменек [Шлейс фон Ловенфелд]. Влияние истинного свободного каменщичество во всеобщее благо государств, обнаруженное и доказанное из истинной цели первоначального его установления / Пер. с немецкого. М., 1816.
  16. Русское масонство 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь / Под ред. А. И. Серкова. М., 2001.
  17. [Сен-Мартен Л. К. де] О заблуждении и истине, или Воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания. М., 1785 (оригинальное издание L. C. de Saint-Martin. *Des erreurs et de la vérité...* Paris: 1775).
  18. Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб., 2000.
  19. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М., 1928–1958.
  20. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. М., 1981.
  21. Толстой Л. Н. Первая завершенная редакция «Войны и мира» // Литературное наследство. Т. 94. М., 1983.
  22. Фаджонато Р. Еще о масонских источниках «Войны и мира» (Записные книжки Сергея Ланского) // Русская литература. 2012. № 1. С. 111–124.
  23. Фаджонато Р. Масон Баздеев в «Войне и мире» Толстого: уважение или насмешка? // *Sincerità di Tolstoj*. Milan. 2012. P. 43–59.
  24. Щербаков В. И. Неизвестный источник «Войны и мира». «Мои записки» масона П. Я. Титова // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 130–151.
  25. Barchusen J. C. *Elementa Chemiae*. Leida. 1718.
  26. Faggionato R. *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia. The Masonic Circle of N. I. Novikov*. Dordrecht. 2005.
  27. Faivre A. *Tristan F. Alchimie*. Paris, 1978.
  28. Mason J. *A Treatise of Self-knowledge*. London, 1818.
  29. Rancour-Lafferriere D. *Tolstoy's Pierre Bezukhov*. London, 1993.
  30. Thomas à Kempis. *L'imitation de N. S. Jesus-Christ*. Paris, 1775.

*Ю. Л. Халтурин  
(Россия, Москва)*

## **ГНОЗИС И ГНОСТИЦИЗМ В МИРОВОЗЗРЕНИИ РОССИЙСКИХ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ XVIII — НАЧАЛА XIX ВЕКА**

Пытаясь определить особенности мировоззрения российских масонов-розенкрейцеров конца XVIII — начала XIX века, по крайней мере четверо исследователей — В. Зеньковский, Н. Бердяев, Г. Флоровский, а недавно и М. Вайскопф — указывали на «гностические мотивы» в их мышлении [2, с. 128–131; 4, с. 19–177; 8, с. 105; 30, с. 119]. Однако первые три автора не раскрывали свои достаточно абстрактные характеристики на материале конкретных источников, а последний в основном сосредоточился на отражении масонско-гностических идей в русской литературе первой четверти XIX века. Сами розенкрейцеры также упоминали о гностиках как своих предшественниках; например, в одном из масонских текстов встречается имя известного гностика Василида: «Наше нравоучение вышло из Пифагорова училища, и система религии Василида снабдила нас положениями, основаниями и иероглифами» [23, с. 17]. Но и в такого рода автохарактеристиках не уточнялось, в чем, собственно, состоят эти самые «положения, основания и иероглифы». Поэтому вопрос о том, можно ли считать розенкрейцеров «российскими гностиками» и в каком именно смысле, остается открытым. Было бы действительно интересно проследить гностические мотивы в эзотерическом учении российских розенкрейцеров на материале конкретных источников.

При попытке ответить на поставленный вопрос сразу же возникает принципиальное затруднение, связанное с тем, что понятия «гнозис» и «гностицизм» являются весьма многозначными, расплывчатыми и неопределенными. Существует несколько подходов к их пониманию, которые противоречат друг другу, в результате чего некоторые исследователи предлагают вообще отказаться от употребления этих понятий [7, с. 13–14]. Тем не менее услов-

но под гностицизмом обычно понимают некоторые религиозно-философские системы поздней Античности, а термины «гнозис», «гностик» и «гностический» употребляют применительно к любым учениям и системам, утверждающим необходимость для спасения человека особого рода тайного, откровенного, просветляющего, интуитивного, внутреннего, элитарного знания о предназначении человека [34].

Иными словами, «гностицизм» — категория историческая, а «гнозис» — типологическая, «и в этом отношении, типологически, гностическое мирозерцание является религиозной универсалией, некоей константой религиозно-мистического мировоззрения, вновь и вновь выплывающей на поверхность религиозной жизни разных эпох и разных народов» [28] или «определенной установкой сознания» [10].

Анализируя мировоззрение российских масонов розенкрейцерской системы, я буду говорить о гнозисе в типологическом смысле этого слова и лишь коротко скажу о возможных исторических связях гностицизма и русского масонства, т. к. в настоящий момент данных для этого слишком мало. Однако даже и в типологическом смысле термин «гнозис» очень многозначен, поэтому я буду опираться сразу на несколько подходов к этому понятию.

### **Гнозис как форма познания: подход Антуана Февра**

Прежде всего, стоит обратиться к характеристикам гнозиса, данным А. Февром, основоположником академического изучения западного эзотеризма, который рассматривал гнозис как один из аспектов эзотерического мировоззрения [33, с. 19–23]. Февр определит гнозис как тип знания следующим образом: «В отличие от научного или рационального знания (которое гнозис, однако, не отрицает, а использует), гнозис представляет собой интегративное знание, понимание фундаментальных отношений, включая наименее очевидные, существующие на многих уровнях реальности, например между Богом, человечеством и универсумом» [33, с. 19]. Кроме интегративности гнозис характеризуется еще двумя признаками: 1) упразднение границы между знанием и верой (для «знающего» вера больше не нужна); 2) сотериологический характер знания (знание должно просветлять человека и обретается особым путем — через погружение в самого себя, а также через по-

средничество сверхъестественных существ и учителей, ведущих человека по пути спасения).

Мировоззрение русских масонов ордена Злато-Розового Креста в этом смысле вполне подходит под определение Февра. Возьмем, например, такое описание целей масонского ордена: «Масонство есть форма училища древних, избранных и пророков, где разнасаждалась истинная Премудрость: высокая оной цель есть приводить достойных к познанию Бога, натуры и человека, дабы восстановить здесь троякое здание человеческого совершенства» [24, л. 2]. Как видим, масонство, по мнению розенкрейцеров, это знание о Боге, природе и человеке, которое необходимо для спасения человека, восстановления утраченного им совершенства.

Вообще говоря, с точки зрения русских розенкрейцеров, знание, которое не ведет к совершенствованию, не является подлинным знанием: «Главные источники, из коих черпали философы, были понятие о Боге, о человеке и о природе. Когда сие изыскание не для того чинится, чтобы лучшими сделаться, то есть суетно» [14, л. 7]. Тесная взаимосвязь целостности знания и его сотериологической функции видна и в другом фрагменте одного розенкрейцерского текста: «Каждому из нас должно быть известно, что мы под словом Испытатель Натуры разумеем того, который занимается внимательным познанием Творения в целом и почастно, исследует как наружный вид, так и действующие невидимые свойства тварей, дабы чрез такое испытание извлечь нравственную и физическую или духовную и телесную пользу» [21, л. 2 об.].

При этом главнейшим аспектом такого знания является именно погружение в себя, самопознание: «Но какой род познания будет для нас важнейшим, необходимейшим и спасительнейшим?... Самопознание» [19, л. 2 об.]. Собственно, любое другое знание возможно только через погружение в себя: «Невидимое познается чрез видимое, разум Божий в творении, будучи невидим, вынаруживает себя видимостью, которую приемлем мы в себя сквозь чувства в разум, а оттуда в сердце, в коем находится вечный наш человек» [25, л. 88]. Чем глубже хочет человек познать мир, тем должен он «глубже уходить во внутренность свою» [3, л. 33].

Как отмечает Февр, для гностика познание — не просто инструмент спасения, это само спасение как таковое, с чем были согласны и русские масоны: «Познание самого себя есть новый человек»

[26, л. 8]. Только через познание возможно обретение в себе «нового человека» (он же «вечный», «духовный») как противоположности «ветхого» («временного», «плотского»). Характерно, что восстановление в человеке утраченного Божественного образа, «Адама Кадмона», и рождение в нем «вечного человека» описывалось у русских масонов зачастую как воссоединение в человеке мужского и женского начал, утраченной им после грехопадения андрогинной целостности. В основе этой идеи лежало сложное алхимическо-каббалистическое учение. Здесь мы приведем только одну цитату, не вдаваясь в подробности этой доктрины: «При восстановлении человека в первобытное состояние, он будет паки муж и жена купно, т. е. в одной плоти; в Евангелии Никодима сказано, что Адам спасителем выведен из Ада, а про Евву ничего не упомянуто» [25, л. 94]. В данном случае на эту идею важно указать, т. к. она очень напоминает фрагмент гностического Евангелия от Фомы, который цитируется в одном из масонских текстов: «В одной апокрифической книге Спаситель на вопрос, когда будет Царствие Божие, отвечает: когда внутреннее сделается внешним, а внешнее внутренним, когда сокрытое откроется, а открытое сделается сокрытым; когда муж и жена будут ни муж, ни жена» [16, л. 1].

Знание, ведущее к спасению и обретаемое через погружение в себя, является особым знанием, которое не вписывается в привычную дихотомию знания и веры. И. Г. Шварц, основатель розенкрейцеровского ордена в России, называл такое знание «живым»: «Словом: живое познание научает человека разбирать самого себя, и подает средство к возвышению самого себя, ко умножению бытия своего и к стремлению к тому источнику, от коего он имеет свое начало» [31, л. 11 об.].

Это «живое» знание противоположно «историческим» знаниям ученых: оно исходит из сердца, а не из рассудка, направлено на постижение вечного бытия, а не временного, внутренней сущности вещей, а не внешней поверхности явлений. И в этом смысле оно тождественно вере: «Вера не есть историческое познание, которое состоит в произвольно-постановленных правилах, вынужденных умом, но она есть с Богом дух и Св. Дух находится и действует в духе веры» [17, л. 4]. Это знание-вера является основой религии, которую И. Г. Шварц определял как «откровенное и сообщенное человеку знание о высочайшем Бытии Бога. Она научает, каким

образом должны мы служить сему Бытию и каким средством можем мы соделаться ему приятными и обрести спасение» [17, л. 3].

С другой стороны, «познание Бога не должно быть невежественное, т. е. слепо верующих» [26, л. 2]. Поэтому истинное «живое» знание не полностью тождественно религии, вере и откровению, а соединяет веру и знание: «Многие догматические истины сердцем понимаются, а уму непонятны, но со временем должны будут уму быть понятны. Сам себе оставленный разум нашел бы на своей дороге наконец то, что откровение прежде сообщает. И так как ясную истину» [14, л. 25].

Иными словами, граница между знанием и верой, разумом и откровением у русских масонов действительно стерта, они не столько противоречат, сколько дополняют друг друга: «Разум есть природное откровение, посредством которого вечное существо... сообщает человеку некоторую часть истины, соразмерную понятиям ума... Откровение, напротив того, природный разум, обогащенный новыми некоторыми открытиями, непосредственно дарованными от Бога, об истине которых уверяет нас разум чрез свидетельства и доводы. Почему кто старается уменьшить силу разума с тем намерением, чтобы возвысить откровение, тот угашает свет обоих» [13, 70].

Отметим, что «гнозис» отождествлялся русскими масонами именно с тем знанием, которое они могли получить в ордене. С одной стороны, масонское знание бесконечно выше и глубже знаний профанов, «исторических знаний» мирских ученых: «Масонский свет таков, что при оном, в какое бы дело или мастерство тебя ни употребляли, то ты необыкновенную развязку получишь. Люди не ученые, когда вступали в братство, от упражнения в оном по сердцу и разуму, не только становились знающими в Геометрии, физике, Химии, но даже недоумения Профессоров сих наук разрешали» [26, л. 131].

«Мирские ученые» обладают лишь поверхностным знанием явлений, знанием противоречивым и неполным, в противоположность посвященным: «Мирские ученые, не ведая, что причина всех явлений есть один и тот же всеобщий дух мира, принимают часто явления сии за особенные силы, а потому и запутываются в многообразности своих гипотезов, или предположений» [5, л. 34 об.]. И. А. Поздеев предлагал своим ученикам для размышления такой

афоризм: «Академики получают наставления от лунных духов, а Братья от солнечных» [26, л. 98]. За этим странным афоризмом стоит теория о том, что различные знания связаны с различными познавательными способностями, которые, в свою очередь, связаны с разными аспектами духовного мира: «разум есть вещь солнечная, а рассуждение вещь лунная» [25, л. 139]. «Все то, что мы знаем о райском мире и селениях, сообщается нам от духов солнечных. Ибо солнце есть окошко, сквозь которое вливаются силы райского мира; а все натуральные познания произошли от лунных духов» [25, л. 22].

«Мирские ученые», по мнению розенкрейцеров, мыслят рассудком, который является органом аналитического, дискурсивного, относительного, естественного познания, и потому блуждают во тьме, а посвященные масоны мыслят разумом, способным проникать в вечную сущность вещей интуитивным образом, достигая абсолютного, откровенного знания о сверхчувственном мире, «света истины» [29, с. 1–12].

С другой стороны, масонское знание противопоставлялось не только знанию «профанских физиков», но и религиозной мистике, основанной исключительно на вере: «Мистики проповедывают, а Масоны учат, те только трогают и прослезят, а не убеждают» [26, л. 128]. Масоны, по их мнению, обладают именно знанием, хотя и особым, высшим, тайным, религия же основана только на вере: «Религисты говорят верь! а Орден ясно доказывает. Религисты и не ведают того, что человек должен познавать Бога» [26, л. 15]. Вера, в конечном итоге, является уделом профанов, так же как и чисто научное знание: «Без указания подобного сего, без доказательств ясных, из Натуры почерпаемых, по примеру Павла, прозябанием объяснявшего прославление тел наших, остается собратиям нашим, вне учения Орденского находящимся, довольствоваться одною верою» [5, л. 13].

Однако без познания Бога невозможно обрести спасение и Царство Божие — главные цели розенкрейцества. Познание становилось для розенкрейцеров исключительно важным инструментом в деле спасения: «Но как привести сие в исполнение, без познания того, к которому все сие относиться должно?» [26, л. 15]. Только через познание Вселенной, которое может получить посвященный в орден, человек может прийти к спасению, просветлению, вос-

становлению и возрождению: «Орден научает нас созерцать, каким образом из Хаоса природы происходит дивное творение премудрого Художника, дабы мы, привыкая познавать истинный и коренный во всем порядок, тем вернее спешили к возрождению, и опытуя его в самих себе, достигали и к практическому узрению, как внутрь, так и вне нас, разнасаждающегося царствия Божия» [3, л. 8].

Справедливости ради отметим, что хотя русские масоны и придавали огромное значение спасительной силе знания, все же для них, в отличие от классического гностицизма, знание не было синонимом спасения. Русские розенкрейцеры много писали и о других путях возрождения человека: через молитву, аскезу, чтение священных и мистических книг, исповедь, исполнение масонских обязанностей и христианских заповедей, причастие и другие христианские ритуалы. Однако для избранных, достигших наивысших ступеней посвящения, именно знание, судя по всему, имело исключительное сотериологическое значение.

К характеристикам гнозиса как типа эзотерического познания необходимо добавить и еще две характеристики, предложенные В. Ханеграафом и Г. Йонасом. 1) Коль скоро это познание не сводимо к противопоставлению разума и веры, не выразимо ни в языке догматов, ни в дискурсивной аргументации, а также должно быть реализовано на практике, в жизненной позиции с целью спасения, оно является исключительно опытным и основано на «внутреннем знании» [7, с. 15]. 2) Коль скоро это познание является опытным и внутренним, «отношение познавания взаимно, т. е. одновременно с познанием происходит акт подлинного самораскрытия со стороны познающего... субъект “трансформируется” (из “души” в “дух”) объединением с реальностью, которая сама по себе воистину является высшим субъектом в данной ситуации и, строго говоря, никогда не становится объектом» [11].

Обе эти характеристики «гнозисного знания» также нашли отражение в философии русских масонов. Действительно, одной из целей ордена они считали «ощутительное созерцание в творении Премудрости Божией» [5, л. 9 об.], то есть именно опытное познание, которое понималось ими как мистический брак с Премудростью: «Взор силен; сказано: лишь воззришь на жену, уже любодействуешь. Следовательно, и напротив, ежели ты с чистою, горячею любовью будешь взирать на ковер (имеется в виду масонский ко-

вер, используемый при инициации как символ Натуры. — Ю. Х.), то уже тут невидимо и сочетаешься с Премудростью» [26, л. 165].

В другом тексте читаем: «Истина не требует доказательства, понеже она ощущается» [9, л. 16]. Само же «ощутительное созерцание» понималось розенкрейцерами как взаимораскрытие и слияние субъекта и объекта, становление субъекта объектом: «В ощущении высочайшего наслаждения... мы не имеем времени рассматривать, но сами делаемся все ощущением» [17, л. 4]. Такое слияние опять же описывалось метафорой брака познаваемого и познающего: «Душа наша есть существо, имеющее астральное понятие о вещах, нас окружающих. Живое представление вещей есть соединение с вещью нетелесное. — Spiritus et Anima, Невеста и Жених; сочетание их наше блаженство» [9, л. 31].

Важно подчеркнуть, что опыт, о котором говорили русские мasons, «ощутительное созерцание» — это именно опыт внутренний: «кто имеет в себе внутренний свет, тот и без внешнего может все видеть, понеже целый мир находится в человеке» [26, л. 37]. Без этого «внутреннего света» внешний мир постичь невозможно, познание обязательно должно сопровождаться внутренним преобразованием и возрождением: «Мы столько удалены от познания Невидимого Творца, что иначе не можем достигнуть до оногo, как чрез познание видимой Натуры, а так как внешних вещей видеть мы не можем без света, то тем более внутреннего их существа невозможно зреть или познавать без света внутреннего. Но что же такое свет в нравственности? Ежели внешний свет чист, то уповательно, что и внутрений такие же имеет свойства, а чистота в нравах происходит от добродетели. И так, чтобы достигнуть до познания Натуры, надобно непременно очистить нравственность, переходя от пороков к добродетели» [26, л. 34–35].

Так как подлинное знание, с точки зрения розенкрейцеров, доступно только возрожденным, оно доступно не многим, а лишь избранным. Эта идея является одной из ключевых характеристик гнозиса согласно Е. Торчинову, «установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на “телесных” (соматики, гилики), “душевных” (психики) и “духовных” (пневматики). Из них только последним доступны тайны гнозиса — высшего и подлинного мистического знания» [28]. Такой элитизм и эзотеризм были, несомненно, присущи и русским масонам. Выше я уже пока-

зал, что обладание истинным гнозисом приписывалось ими только посвященным в орден. Однако такой элитизм гнозисного знания трактовался масонами и шире.

Они, так же как и гностики, считали, что человек состоит из тела, души и духа и может находиться в одном из трех состояний — «плотском, зидерическом (иначе звездном, астральном, душевном, разумном. — Ю. Х.) и духовном» [15, с. 367]. Эти три аспекта и три состояния человека могут преобладать у разных людей в разной степени: «Следовательно, какое в нем господствует начало, с тем родом жителей он и гармонирует... Кто живет только по чувствам, подобен скоту и видит только скотское, все же превышающее оные ему невероятным быть кажется... Другие же, напротив того, удовлетворяясь единым разумом, не верят ничему, что превосходит его, и для того никогда не приходят к истинному познанию и пременению сердца, и остаются не возрожденными. Но блажен только тот, кто, следуя ведению Ордена, возделывает свое сердце, употребляя прочие две части в средство к своему убеждению, и почерпая истинную жизнь и свет, пособствует как в себе, так и вне себя разнасаждению Царства Божия» [5, л. 33].

### **Гнозис как онтология: подходы Воутера Ханеграафа и Ганса Йонаса**

Воутер Ханеграаф, преемник Февра, предложивший новую парадигму изучения западного эзотеризма, т. н. «историко-дискурсивный подход», называет четыре черты гностического мировоззрения [7, с. 15–16]: 1) Интуитивное ощущение того, что основа бытия находится за пределами обычного чувственного восприятия, что может вести к дуализму; 2) «восхищение глубинами человеческого сознания»; 3) понимание цели человеческого бытия как «становления самим собой»; 4) холизм, идея восстановления утраченной целостности. Исследователи справедливо критикуют этот подход, как слишком общий, такое понятие гностицизма может быть применено к самым разным учениям. Однако, на наш взгляд, такой подход интересен тем, что дополняет рассмотрение гнозиса как особого рода знания (концепция Февра) анализом гностической онтологии.

Во многом с подходом Ханеграафа согласуется и подход Ганса Йонаса, известного историка гностицизма. Йонас называет две основные черты гностической онтологии, которые совпадают и с двумя

первыми ее характеристиками у Ханеграафа: 1) «убеждение в наличии внутреннего, абсолютного начала, незримо присутствующего в человеке, “небытного” и неизвестного его “эмпирическому Я”, знающему всего лишь соположенное единство души и тела..., однако открывающегося... в человеческом сердце благодаря чуду откровения». 2) «тождество этой “несравненной самости” человека (“пневмы”, “печати”, “следа”, “подлинного разума”, “искры” и т. п.) с Подлинным Богом, столь же запредельным по отношению к миру, как и внутреннее начало человека — его эмпирическому “Я”» [10].

Наконец, идеи Ханеграафа и Йонаса могут быть дополнены еще одним пунктом. Коль скоро в своей глубине человек тождественен Богу, но в результате некой космической катастрофы это тождество разорвано, гностик стремится восстановить это утраченное единство, преодолеть этот разрыв. Ханеграаф назвал эту характеристику гностицизма холизмом, стремлением к утраченной целостности. Однако более точно она была описана на конгрессе в Мессине в 1966 году, в ходе которого наиболее авторитетные историки гностицизма пытались прийти к общему определению предмета своего исследования и, разведя гнозис и гностицизм, пришли к выводу, что сущность последнего «может быть резюмирована в идее о Божественной искре в человеке, которая происходит из Божественной сферы, пала в этот мир, рождается в нем и умирает, и нуждается в пробуждении со стороны Божественного аспекта самости, чтобы вновь быть полностью объединенной со своим источником» [34, с. 404].

Онтология российских розенкрейцеров весьма напоминает описываемую таким образом онтологию гностиков. В их учении Бог — это трансцендентное бытие, находящееся за пределами всего сущего: его «можем мы чтить безмолвием, исполненным высокопочитания и внутреннейшим поклонением гораздо лучше нежели несовершенным описанием. Бог есть вечный, неизмеримый, невидимый дух, живущий во свете, к которому никто приближаться не может» [27, л. 64].

Что же можно сказать о бытии Бога до творения? Что есть Бог в своем самобытии? Ответ на этот вопрос можно найти, например, в таком фрагменте: «И тако, что же было пред сотворением мира? Ответ: была вечная природа, основание и великий материум, из коих все вещи произошли, и которое по-еврейски называется Ен-

соф (бесконечность), самая глубина Божества» [20, л. 89]. Характерно, что «глубина Божества» получает здесь имя Эн-Соф — кабалистическое обозначение непостижимой сути Бога. В другом тексте встречаем ту же идею: «Энзоф есть высочайшее имя Бога, на еврейском языке, вне Натуры или в Бездне погруженного. Оно есть тайна» [25, л. 1]. Вероятно, в этих отрывках сказалось и влияние идей Якова Беме, в учении которого встречаются понятия «Вечная Природа», и «Бездна» Божественного Ничто (Ungrund).

Отметим, что русские розенкрейцеры применяли к непостижимому Богу образы «глубины» и «бездны», а ведь именно так называл неведомого Бога известный гностик Валентин. Приведем другие масонские тексты с подобной образностью: «Рама заключает в себе творение, вне которой есть Бог, а потому правильно оную окружают вне темными треугольниками, означающими Бездну, в которой теряется разум» [26, л. 169]; «Бог отец сам собою непостижим, как сказано в Пастырском Послании... и потому Сына ведать можно, а Отца нет. Он есть Бездна во всем» [26, 169]. Впрочем, понятие «Бездна» могло быть и калькой с термина Я. Беме «Ungrund».

Идея трансцендентного Бога находит аналогию и в идее трансцендентной самости, некоего глубинного уровня человеческого бытия: «Глубина же Божия есть именно Божественное существо, кое до мироздания было. А как мы о сей глубине Божества любопытство в себе имеем, то существо оного и в нас обитается, которое из глубины вечности есть, а из сего всевысочайшего существа Божия мы и сотворены» [26, л. 87]. Это вечное, абсолютное начало в человеке непостижимо для него так же, как и сам Бог: «А как наш дух, хотя он в рассуждении своего вещественного существа начало свое имеет, однако о начале своем не сведущ» [20, л. 98].

Средоточием «глубинного Я» в человеке, по мнению розенкрейцеров, является сердце: «Сердце есть бездна темных и бесчисленных сил, истинное подобие Всемогущества... Из сего неисчерпаемого источника происходит наше существо» [14, л. 20]. Сердце, как и обитающий в нем Бог, бесконечно: «Сердце человеческое имеет толико неисповедимые глубины, что каждый, вовнутрь себя возвратившийся и сосредоточившийся духо-человек, находит ежедневно новыя откровения» [26, л. 4]. Именно в глубине человеческого сердца обитает Бог, источник этих откровений: «Начало всех

вещей Бог в твари, тот Бог, чрез которого все сотворено. Вездесущий Бог всего ближе к человеку в собственном сердце» [26, л. 21].

Несмотря на непостижимость и невыразимость Божественного бытия, масоны старались перейти эту границу непостижимости, выходя в то же время за рамки традиционного христианского богословия: «Но скажут: что сие весьма дерзновенно, чтобы испытывать, како до сотворения мира было; да и на такие вопросы уже многажды от Богословов ответствовано, что Бог еще до сотворения Мира связал лозу таковых любопытных наказывать. Чудные и мудрые речи! Покудова кто младенец бывает, то, конечно, он не может спросить отца, что он до рождения его делал; но когда в совершенные лета придет, то никто его не осудит, ежели начнет размышлять» [20, л. 88].

Здесь мы опять встречаемся с гностической позицией — знание выше веры, хотя и даровано лишь немногим, избранным, готовым к его восприятию, находящимся в «совершенных летах». Оказывается, что и в апофатическом своем бытии Бог тоже неким образом постижим. Каким же именно образом? Через самопознание: «отец его не такой же ли человек, не того ли самого существа был и свое обращение имел прежде нежели он сына произвел? ...И для того должны мы Бога и отца нашего в целом существе Его всюду познавать учиться» [20, 88]. Бог и человек оказываются настолько близко связаны между собой, что даже апофатический аспект Божественного бытия может быть познан по аналогии с человеческим бытием. Все эти идеи выходят далеко за рамки традиционного богословия.

Идея постижения глубины Божественного бытия чрез глубину собственного духа тесно связана с идеей восстановления единства человека и Бога, которая излагалась русскими масонами как раз с помощью метафор «света» и его «искры», о которых говорилось выше: «они (что всегда должно быть главною целию всех наших предприятий) узрят некоторый луч неизмеримого света нашего Всевысочайшего Строителя, дабы чрез то сердца их всегда более и более могли делаться способными к глубочайшим исследованиям вышних таинств, даже до сокровеннейшего возжения в себе наилучейшей жертвы — дабы они могли познавать величество славы Творца из дел Его, а наконец погрузить души свои в самую бездну Премудрости Его, и с нею соединить себя неразлучно» [12, л. 2 об.].

Дабы воссоединиться с Богом, человек должен узреть Божественный Свет во всем творении: «Ибо он умным оком, проникнутым светом его, может созерцать во всех вещах природы воплощенный свет, яко искру лежащую в темном месте, и следовательно, увидит повсюду тайные зародыши Царствия Спасителя» [3, л. 91]. Однако познать Божественный Свет, проникающий все творение, невозможно без Божественной же помощи: «Сего сокровенного света иначе никак нельзя видеть, как чрез посредство луча Божественного, просвещающего тьму нашу. Сей тайный свет издревле более или менее поверялся избранным, и по мере их чистоты и покорности, и при оном то они научались Премудрости и высочайшему таинству воплощения и избавления от погибели» [3, л. 91–91].

Но даже постижение избранными Божественного Света основано не только на Божьей помощи в виде «луча», но и на том, что в самом человеке сохранилась искра этого света после грехопадения: «Часть Божественная тлеет в виде искры, не могущей пробиться наружу и удерживаемой тьмою, которая однако совсем объять ее не может» [9, л. 5]. В целях спасения и постижения Божественного Света необходимо раздуть эту искру в пламя: «Мы воздуем тлеющую в нас искру, всеясно-пылающий пламень, который будет светильником, доводящим нас до незыблемого спокойствия, и тогда, в сем свете Божиим, мы узрим Полный Свет!» [5, л. 45]. Эти цитаты очень напоминают гностическое учение о возжигании искры Спасителем.

Характерно, что обретение Божественного Света в себе и воссоединение с его источником становится для русских масонов тайным смыслом их ритуала, прежде всего ритуала принятия в степень Ученика. Речь идет о той его части, когда кандидат остается в «Черной храмине» или «Камере размышлений», где при слабом свете видит определенные священные символы и предметы, а затем с повязкой на глазах вводится в помещение ложи, где повязку с него снимают, и он получает возможность видеть свет, тем самым переходя из состояния профана в состояние посвященного, из тьмы к свету.

Вот как описывается смысл этого обряда в одном розенкрейцерском тексте: «Ты посажен был в черную храмину, освещенную слабым светом, блистающим сквозь печальные остатки тленного человеческого существа. Помощию сего малого света, ты не более увидел, как токмо находящуюся вокруг себя мрачность, а в сей

мрачности разверстое Слово Божие. Может быть, ты вспомнил тогда слова Святого Писания: “Свет во тьме светится, и тьма его не объят”. Человек наружной тленен и мрачен, но внутри его есть некая искра нетленная, произошедшая из онаго великого всецелого существа, которое есть источник жизни и нетления и которым содержится Вселенная. Повязка, на глаза твои наложенная, заградила то чувство, которое едва ли не более прочих развлекает наше внимание, дабы ты, устраняясь от наружных вещей, сильно действующих на чувства твои, всего себя обратил внутрь себя, к источнику твоей жизни и блаженства — к сердцу» [1, л. 6–7].

### **Гностицизм как историческое явление: подходы Кристофа Маркшиса и Евгения Торчинова**

Итак, если мы подходим к гнозису с типологической точки зрения, как к определенной «установке сознания», форме мышления, мировоззрению или мироощущению, то мировоззрение русских масонов вполне может быть названо гностическим. Однако если мы будем говорить о гностицизме в историческом смысле этого слова, то обнаружить какие-либо совпадения масонского мировоззрения и гностицизма уже труднее.

На данный момент в качестве некоего консенсуса относительно характеристик тех религиозных движений, которые могут быть охарактеризованы как гностические, принята схема Кристофа Маркшиса [7, с. 19]. Он предлагает следующий набор гностических мотивов: 1) Идея абсолютно потустороннего Верховного Божества; 2) введение дополнительных Божественных фигур; 3) идея мира и материи как злого творения и ощущение чуждости гностика этому миру; 4) введение злобного Бога-демиурга; 5) миф о падении Божественного элемента в мир в виде искры света, которая может быть освобождена из плена материи; 6) знание о таком положении дел, полученное от потустороннего спасителя; 7) спасение через знание о присутствии Бога или его искры в человеке; 8) дуализм.

Эту схему напоминает и определение гностицизма, данное Е. Торчиновым в предисловии к книге Г. Йонаса. Он перечисляет 7 признаков гностицизма:

1. Установка на принципиальный эзотеризм.
2. Весь видимый материальный мир — зло. Это темница духа, поработанных материей и аффектами частиц Божественного

Света, оказавшихся во власти небытия и хаоса. Освобождение из темницы мира достигается через причастность Божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственного истинного Бога — Абсолюта, Отца Нерожденного.

3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света.

4. Мифологизм языка описания.

5. Представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса.

6. Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма.

7. Ведущее настроение гностицизма — чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чужом ему материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека.

Пойдем по порядку. Идея абсолютно трансцендентного божества всегда дополнялась в теософии русских масонов развернутым учением об эманациях-ипостасях божества, Божественной Троице и Четверице, воплощении Бога, которое компенсировало разрыв между трансцендентным и имманентным. Русские розенкрейцеры никогда не вводили дополнительных божественных фигур. Хотя Софию — Премудрость Божию отчасти можно рассматривать как таковую, все же она понималась масонами как четвертая ипостась Божества, Божественная супруга, отражение Бога в природе, духовная сущность природы, но не как одна из множества Божественных или демонических фигур, различных «архонтов» и «эонов», которые отделяют бога от человека.

Русские розенкрейцеры никогда не воспринимали материальный мир как зло, наоборот, природа была для них зеркалом Божества, его отражением, проявлением, «книгой», образом. Материя одухотворялась масонами в рамках алхимического учения о Духе Натуры или Архее. Познание природы, макрокосма как отражения Бога и микрокосма вменялось масонам в обязанность. И вовсе не предписывалось избегать материального мира, наоборот — познавать его, работать с ним в целях его трансмутации и преобразования.

Тем более не могла возникнуть в их религиозной философии идея злого Демиурга. Бог, с их точки зрения, один, он благ, прекра-

сен и мудр, так же как в принципе благ и прекрасен созданный им мир. Хотя грехопадение человека и повлекло за собой повреждение мира и природы, это положение может быть исправлено: спасение и возрождение человека ведет к восстановлению первоначального, чистого и непорочного состояния природы. Следовательно, масонскому мировоззрению не было присуще и ощущение чуждости человека миру, его заброшенности в нем. Наоборот, судьбы мира и человека были для масонов тесно связаны, а человек постоянно находился под попечением Бога, ангелов или ордена как союза возрожденных людей, помогающих другим обрести спасение. Отсюда и отрицательное отношение к чистому аскетизму, хотя, конечно, аскеза занимала важное место в учении русских вольных каменщиков как «истинных христиан» некоей «внутренней церкви»: «Орден не делает из нас монахов, не повелевает нам особых умерщвлений, а требует исполнения нашей присяги» [9, л. 32].

Такое положение дел нельзя объяснить слабым знакомством русских розенкрейцеров с историческим гностицизмом. Об идеях гностиков они могли узнать достаточно много из первой части истории церкви, написанной Готфридом Арнольдом (1666–1714) и сохранившейся в масонских архивах в нескольких списках [см., напр., 6]. Этот лютеранский богослов и историк, близкий к кругам мистиков-пиетистов и розенкрейцеров, написал объемное сочинение в четырех томах, в котором проанализировал историю христианской церкви с позиций учения о «внутреннем христианстве», во многом защищая различные «ереси» и «секты» от несправедливых нападок церкви.

В первой части его труда примерно на 50 страницах, с опорой на тексты Иренея, Епифания и Климента Александрийского, излагается учение гностиков Сатурнина, Василида, Валентина, Карпократа, Маркиона. Именно здесь русские масоны могли почерпнуть свои идеи об искре Божественного Света в человеке [6, л. 105 об.], о Боге Отце как Глубине и Бездне [6, л. 110 об.], о Софии как эманации Божества [л. 106 об.], о гнозисе как тайном спасающем знании [6, л. 113 об.].

И из этого же текста они могли узнать об отношении гностиков к материи и телу как источникам зла, о гностическом дуализме, аскетизме, докетизме и т. д. Однако эти идеи не оказали влияния на мировоззрение русских масонов. Последние воспринимали идеи

гностиков сквозь призму своей картины мира, которую можно охарактеризовать скорее термином «эзотеризм», чем «гностицизм». Впитывая самые различные оккультные учения, русские розенкрейцеры перерабатывали их в синкретичную мировоззренческую систему, эклектическую по своим источникам, но целостную по своим принципам, с которыми невозможно было согласовать дуалистическую картину мира гностиков.

Таким образом, хотя масонское учение о познании и онтология могут быть охарактеризованы как «гнозис» и типологически относятся именно к этой форме мировоззрения, аналогии между религиозной философией русских розенкрейцеров и историческим гностицизмом провести достаточно сложно.

#### *Список литературы*

1. Акты ордена свободных каменщиков четвертой или шотландской степени // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 72.
2. Бердяев Н. А. По поводу новой книги о масонстве // Бердяев Н. А. Мутные лики. М.: Канон, 2004. С. 128–131.
3. Беседы с Теоретическими Братьями // НИОР РГБ. Ф. 237. Ед. хр. 2.
4. Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
5. Выбор из бесед Т[еоретического] Г[радуса] С[вободных] К[аменщиков] // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 147.
6. Готфреда Арнольда беспристрастная церковная о еретиках история от начала Нового Завета до 1688 года от Рождества Христова. Печатана во Франкфурте на Майне 1729 года. Часть первая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 729.
7. Жданов В. В. Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Сб. материалов Четвертой международной научной конференции / ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2011. С. 5–26.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Ленинград: Эго, 1991.
9. Избранные речи по теоретическому градусу // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 97.

10. Йонас Г. Гностицизм: его природа и исторические корни: [Электронный ресурс] // PSYLIB. URL: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/txt14.htm>
11. Йонас Г. Природа гностического знания// Йонас Г. Гностицизм// [Электронный ресурс] // PSYLIB. URL: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/txt02.htm#d>
12. Исправленная специальная (частная) инструкция о работах великого минерального дела третьей практической степени // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 39.
13. О энтузиазме // Покоящийся трудолюбец. Ч. 3. СПб., 1785. С. 70–80.
14. Публичные лекции профессора Иоанна Георга Шварца, записанные со слов его // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 142.
15. Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. Петроград: Огни, 1916.
16. Религиозно-философское рассуждение о мироздании и масонском учении без начала и конца // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 61.
17. Религиозные рассуждения. Из выписок покойного И[вана] Е[горовича] Ш[варца] // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 689.
18. Речи И. А. Поздеева в ложе Орфея. 1818 г. // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 94.
19. Речи на тему: кто я? Зачем я? Чем я буду? // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 275.
20. Речь о сотворении мира // Речи Гамалеи в ложе Девкалиона. НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 315.
21. Речь седьмая о цели, какую должен иметь испытатель Натуры, чтоб извлечь несомненную пользу из предпринимаемых им работ // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 299.
22. Сагарда А. И. Климент Александрийский. «Извлечение из Феодота» и «Избранные места из пророческих книг» // Христианское чтение. 1912. № 11. С. 1286–1302.
23. Сахаров В. И. Масонство, литература и эзотерическая традиция // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX веков / Ред. В. И. Сахаров. М.: УРСС, 2000. С. 3–30.
24. Степанов Р.С. Высочайшее таинство истинного масонства. 1780 г. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 434.

25. Тезисы из бесед И[осифа] А[лексеевича] П[оздеева]. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 616.
26. Тезисы из бесед И[осифа] А[лексеевича] П[оздеева]. Часть первая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 615.
27. Теоретический градус Соломоновых наук // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 227.
28. Торчинов Е. Вступительное слово // Йонас Г. Гностицизм: [Электронный ресурс] // PSYLIB. URL: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/txt0.htm>
29. Философическое разсуждение о разсудке // Вечерняя заря. Ч. 2. М., 1782. С. 1–12.
30. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
31. Шварц И. Е. Лекции по философии 1782 г. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. 682.
32. Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Гешарим, 2004.
33. Faivre A. Access to Western Esotericism. N.-Y.: SUNY-Press, 1994.
34. Broek Roelof Van Den. Gnosticism I: Gnostic religion // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaf. Leiden: Brill, 2006. P. 403–416.

## Часть III

# ФИЛОСОФСКАЯ И ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ КРУГА НОВИКОВА: ИСКАНИЯ РУССКОГО МАСОНСТВА И СОВРЕМЕННОСТЬ



## **СОФИЯ-МУДРОСТЬ И БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ: МАСОНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТВОРЕНИЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII ВЕКА<sup>1</sup>**

Образ Софии-Премудрости является одним из центральных в русском масонском символизме. В литературной идеологии новиковского кружка этот образ напрямую связан с мифом о потерянном золотом веке человечества — одним из наиболее важных мифов, отраженных в литературе конца XVIII столетия<sup>2</sup>. В произведениях авторов новиковского кружка возвращение человека в первоначальное «духовное» состояние обозначало возвращение в потерянный рай, в те времена, когда человек являлся сосудом, наполненным Божественным светом, и знал все секреты природы. Согласно данной доктрине, возвращение человека назад, в утраченное богоподобное состояние, возможно только через длительный процесс его духовного единения с Софией-Премудростью. Масонская интерпретация образа Премудрости, впервые появляющаяся в русской литературе второй половины XIX века, в корне отличается от традиционной православной интерпретации Софии, в то же время приближаясь к той философско-религиозной интерпретации, которую более чем через сто лет можно увидеть в философских и литературных произведениях Владимира Соловьева и Сергея Булгакова. Интересно, на наш взгляд, что довольно обширная аллегорическая система образов, базирующихся на масонской софиологической доктрине и популяризируемая литературой новиковского кружка, тесно связана с каббалистической интерпретацией образа Премудрости и практически в точности ее повторяет.

Как уже было подмечено, российские розенкрейцеры были хорошо знакомы как с основными текстами христианской каба-

---

<sup>1</sup> Перевод с англ.

<sup>2</sup> Смотри, к примеру: Baehr S. The Paradise Myth in the Eighteenth Century: Utopian Patterns in early Russian Secular Literature and Culture. Stanford: California: Stanford University Press, 1991.

листической традиции, так и с некоторыми оригинальными еврейскими источниками [6, с. 151]. Русские масоны воспринимали Каббалу в классическом ключе западноевропейской эзотерической традиции: как секретный зашифрованный текст, заключающий в себе великое тайное знание (премудрость), потерянное человеком после изгнания из рая. Масонский текст конца XVIII века «О Науке, называемой Каббала» утверждал, что когда Бог забрал предвечное знание у людей, им пришлось записать то немного, что они смогли запомнить и перенять от своих предков в форме знаков или иероглифов и что именно Каббала является основным источником и хранилищем «всех вещей земных и небесных, когда-либо Богом созданных» [4, с. 94–95; см. также 9, с. 55]. Без сомнения, авторы новиковского кружка ощущали свою принадлежность в первую очередь к православной христианской доктрине, однако, как верно заметил Ю. Халтурин, их произведения являются примером не религиозной, но философской традиции, по сути это первые российские подлинно философские тексты, и, соответственно, часто отражают эзотерические взгляды, характерные для европейской философской мысли XVII века, подвергшейся, как уже неоднократно отмечалось в критике, довольно сильному влиянию каббалистической эзотерики Ренессанса и эпохи Реформации.

Практически во всех архивных источниках и основных публикациях новиковского кружка процесс повторного обретения потерянного Божественного знания напрямую связан с личностным преобразованием масона, его духовным очищением, которое, в свою очередь, ведет к очищению всего мира и возвращению человечества в золотой век. Описание этого процесса в масонской литературе во многом соответствует подобной же каббалистической концепции личностного и всемирного очищения, известного в каббалистической литературе как *тиккун* или *процесс исправления мира, потерявшего свою гармонию в результате падения человека и изгнания его из рая*. Главным инструментом исправления мира в Каббале служит Божественный свет, который проистекает из так называемых *сфирот*, духовных каналов или *эманаций* бесконечного Божества (на иврите определяемого термином *Эйн Соф*), по которым, как по ступеням лестницы, Божественная энергия спускается на землю. Влияние каббалистической традиции прослеживается, например, в таком отрывке одного из масонских архивных

текстов: «Каббалисты говорят, что Царство Премудрости — это бесконечный предвечный источник всего, бесконечный дух бесконечного Света, который проистек из главного первого Принципа, через который произошли последующие эманации. Это Адам Кадмон — архетипный человек, духовное тело, известное также как Урменш» [2, с. 19].

Адам Кадмон, предвечный андрогинный *духовный* человек, является одним из центральных каббалистических символов. Женское начало его андрогинной сущности заключалось в Божественной мудрости, Софии, иначе называемой «эманацией Божественной воли» [16, с. 71]. Уйдя после грехопадения в земной мир, Адам потерял свое духовное тело, заменив его на мертвую плоть. В каббалистическом символизме Адам Кадмон является аллегорической репрезентацией Божественного мироустройства, представленного как Божественное дерево жизни: *Древо Сфирот*. Образ этот связан с центральной идеей Каббалы о сотворении мира посредством десяти первичных чисел — мировых элементов, на иврите определяемых термином *сфира* или, во множественном числе, *сфирот*. Согласно базовому раннему тексту Каббалы, трактату «Сефер-йецира» («Книга Творения») *сфирот* представляют собой «тайные тропы мудрости», таинственные силы, посредством которых Бог сотворил все сущее. В более позднем каббалистическом тексте, канонической книге «Зохар» («Сияние») *сфирот* интерпретируются как десять основных атрибутов Бога, через которые он проявляется человечеству в процессе сотворения мира. Термин *сфирот* в приблизительном переводе означает *сферы* или *области*, однако, несмотря на внешнее созвучие, не имеет ничего общего с греческим словом *сфайра*. Иерархия *сфирот* в Каббале представлена в виде трех вертикальных колонн; все *сфирот* связаны между собой как ветки дерева, и, мыслимые как единое целое, образуют форму совершенного существа, первоначального человека, Адама Кадмона [16, с. 79].

Мудрость, потерянная Адамом в результате первородного греха, интерпретируется в Каббале как утрата связи между Адамом Кадмоном и земным Адамом, и одна из основных идей каббалистического учения заключается в том, что задача земного человека определяется как возвращение к Божественному состоянию первого Адама и к объединению его с Божественной Премудростью, пред-

ставленной в Каббале аллегорически через сферу *Хохма* (*Мудрость* или *Мысль*): «через молитву и праведную жизнь вернуть душу мистика в ее небесную обитель, в цельность первоизданного человеческого образа» [16, с. 78]. Часто изображаемый как хрустальный сосуд, наполненный Божественным цветом, Адам Кадмон представляет собой образ идеального богоподобного человека, «разбившегося на части в момент своего духовного падения». Согласно более поздней, так называемой Лурианской, каббалистической традиции, характерной для XVI–XVII веков, в момент падения сосуда кусочки божественного хрусталя разлетелись по всему свету, и, как осколки зеркала в знаменитой сказке Андерсена, попали в сердце практически каждому человеку. Однако разница между кусочками демонического зеркала и осколками божественного стекла огромна — в то время, как кусочек дьявольского зеркала убивает в человеке живую душу, осколок хрустального сосуда в Каббале составляет главный источник Божественного проявления в человеке. Страсти и грехи стараются затушить в человеческой душе искру, таящуюся в божьем осколке, праведные дела и молитва раздувают ее. Процесс *тиккуна*, духовного обновления, есть, по сути своей, процесс возжигания духовного огня в человеческой душе. В соответствии с каббалистической традицией, исправление каждого человека напрямую связано с духовным возрождением всего мира, так как в конце концов, собравшись вместе, все заново разоженные искры опять смогут воссоздать исконный хрустальный сосуд. Человек вернется в первоначальное состояние Адама Кадмона, соединится с Божественной Премудростью, и мир опять станет единым и цельным.

Каббалистическая интерпретация образов Премудрости-Хохмы и Адама Кадмона очевидно прослеживается в лекциях одного из центральных деятелей русского масонства XVIII века, Иоганна Шварца, прочитанных им в 1782 года сначала в Московском университете и позже на своей московской квартире. Влияние лекций Шварца ярко заметно в масонских публикациях начала 1780-х годов, в первую очередь в журналах *Вечерняя заря* и *Покоящийся трудолюбец*. К примеру, анонимный текст «О науке, называемой Каббала» в *Покоящемся трудолюбце* утверждает, что «истинная Каббала возвращает нам то знание, что Адам потерял после своего злосчастного падения, так как сказано: “В каждой душе есть искра

Божьего света» [1, с. 95]. Видно это влияние и в одном из главных масонских трактатов второй половины XVIII века, морально-философском очерке *Духовный рыцарь* Ивана Лопухина. Написанный в жанре масонского комментария к библейским образам создания мира и грехопадения Адама, трактат Лопухина интерпретирует процесс мирозидания как бесконечное излияние божественного света, которое вытекает из бездонного источника и в конце концов в него же втекает, — образ, практически полностью повторяющий каббалистическую концепцию Эйн-Софа.

Новиковское философское просвещение послужило толчком к созданию первого российского философско-литературного кружка, образовавшегося в конце 1770-х годов вокруг самого Новикова и Михаила Хераскова, куратора Московского университета. С середины 1780-х — каббалистическая интерпретация аллегории Премудрости, представленная в лекциях Шварца, масонских публикациях, подобных трактату Лопухина, и западноевропейских переводных текстах, таких как, к примеру, произведения Якова Беме, Джона Пордриджа, Франциска Меркурия ван Гельмонта и Клода де Сен-Мартена, становится одной из центральных аллегорий русской поэзии. Балансируя на грани доминирующего в то время в литературе классицизма и метафизического преромантизма, российские поэты кружка Новикова создают целую систему образов, которые практически невозможно понять, не принимая во внимание ту мистическо-философскую среду, которая породила их.

Подобная интерпретация прослеживается в знаменитом масонском гимне Федора Ключарева, более известном под названием «Масонская ода». Довольно средний поэт Федор Ключарев (1755–1822) был одним из наиболее преданных масонским идеям членов новиковского кружка. Современники часто называли Ключарева придворным масонским поэтом, подразумевая под этим нелестным титулом то, что большинство стихотворений Ключарева было написано по случаю разнообразных масонских встреч и событий. Однако именно это и делает Ключарева на редкость интересным поэтом для любого исследователя, занимающегося литературой русского масонства. Произведения Ключарева представляют собой кладезь масонских мистических и философских образов, заключенных в рамки классического поэтического жанра второй половины XVIII столетия — так называемой «высокой оды». Таким

образом, можно сказать, что стихи Ключарева являются типичными произведениями русской масонской поэзии данного времени, объединяющей в себе философскую тематику русского масонства и литературные приемы и формы российского классицизма.

«Масонская ода» Ключарева открывается описанием духовной медитации рассказчика:

Объемлет чувства огонь священный,  
Мой дух стремится воспарить  
Во храм, от смертных утаенный,  
И книгу промысла открыть.

Несусь душевными крылами  
В места, где высшими судьбами  
Пресветлый вижу я чертог,  
В котором будущие лета  
Времен течение, чин света  
Расположил великой Бог.

Трансформация от земного к небесному изображается Ключаревым как *завет мудрости*, сила, которая позволяет ему пересечь границы земного бытия и увидеть Божественные *места*, чертог Бога, а также прозреть будущее. В конце стихотворения рассказчик просит Бога послать на землю небесную Софию, чтобы с ее помощью врата небес смогли открыться для всех смертных: «И быструю сошли рукою бессмертную Софию к нам / Она в сердца и души водворится и путь отверзет к небесам» [9, с. 416–420]. Стоит заметить, что в соответствии с учением Каббалы, которое интерпретирует Божественную мудрость, *Хохму*, как первоначальную *сфиру* и, соответственно, считает ее источником Творения, Ключарев называет Софию «источником Божьего творения», «желанной дочерью Бога» и той, что «свет воспламеняет» [9, с. 416–420]. Очевидно, что в данном контексте *воспламенение света* обозначает божественную искру, которая воспламенила тот самый Божий свет, который был в начале всего — «и сказал Бог, да будет Свет, и стал Свет». Однако, несмотря на то что в центре стихотворения лежит личный мистический опыт рассказчика, уже во второй строфе медитативная лирика уступает место социальному памфлету. Вместо того чтобы использовать открывшееся ему духовное прозрение для своих личных целей — к примеру, увидеть свое будущее и познать

духовные тайны, закрытые для смертных (прием, распространенный в кругу английских поэтов-метафизиков XVII века), автор использует свое прозрение для пророчествования великого будущего своей стране. Освобожденная от злых страстей, возрожденная Петром и «оживленная» Екатериной, Россия находится в преддверии такого великого будущего, что «ей вся вселенна удивится». Однако рассказчик, очевидно, дает понять, что это будущее будет доступно лишь в том случае, если вся Россия уверует в важность масонского просвещения и «узрит Север в Востоке». Использование термина *Восток*, в данном контексте обозначающего масонскую ложу, без сомнения, доказывает, что автор убежден: будущее благоденствие России напрямую связано с признанием и одобрением государством масонства и его социального просвещения. Использование главного поэтического жанра классицизма, высокой оды, помогает автору соединить мистический и социальный символизм. На наш взгляд, данное соединение является типичным исключительно для поэзии новиковского кружка и может быть обозначено термином *теософская ода*. Жанр этот, созданный и разработанный, в первую очередь, авторами-новиковцами, может считаться родоначальником русской философской поэзии.

Ключарев постоянно подчеркивает роль Премудрости как посланницы Божьего Света. Он называет Премудрость *Божьей Любовью* и описывает ее как Божественную власть, которая способствовала рождению мира тем, что соединила в единое разобщенные до того стихии: «Стихии чудно разделились, / Потом опять объединились, / Любовь их души воззвала» [9, с. 416–420]. В соответствии с каббалистическим символизмом, Ключарев описывает Бога как эманацию света — *течение света*, которое в процессе сотворения миров, ведет их из темноты в бесконечное будущее:

Когда миры он сотворяет,  
Свой кроткий свет в них изливает,  
Речет, и в стройности текут;  
Родятся, возрастут, созреют,  
Умрут и в нову жизнь доспеют.  
Воскреснут, вечный круг начнут.

Данная интерпретация образов Софии и Творения видна и в более позднем стихотворении Ключарева «Воплощение Мессии», в котором автор определяет Божество как *бездну света*, спрятан-

ную от земных людей чертой, которую *смертный преступить не смеет*:

Черту последню где имеет  
Неизмеримый круг миров,  
За кою преступать не смеет  
Безсмертный горних взор умов —  
Там бездна света пребывает,  
Как непреплавный понт стоит,  
Полна вся жизни, все живит —  
Тьмы тысяч солнцев помрачает.

Сей свет — преддверие чертога,  
Пучина всяческих Отца,  
Всесильного, живаго Бога,  
Всех тварей Господа, Творца.  
Отсюда Он во всем дышает,  
Сквозь мрак и тьму в дно ада зрит,  
В благих сияет, в злых палит —  
Сквозь все течет, все проникает.

(Ф. Ключарев. *Воплощение Мессии*)

Стоит заметить, что *Свет* в данном стихотворении не является собственно *Богом*, а его *преддверием*, то есть воспринимается рассказчиком как самая первая ступень Божественной эманации, через которую он раскрывает свою сущность людям. Во второй строфе автор делится с читателями именем этой таинственной предвечной субстанции — это небесная София, которая была «в начале высшего путей». Можно утверждать, что такие мелкие, но важные для понимания оды поэтические детали, как использование терминов *бесконечный поток света*, *сферы*, *стихии*, описание Бога как бесконечного истечения световой энергии и Софии-Премудрости как первой стадии Творения, позволяют утверждать, что Ключарев действительно использует каббалистическую символику в своих поэтических масонских произведениях.

Интересно заметить также, что каббалистический символизм в стихотворениях Ключарева перекликается с алхимическим, и это соединение также характерно для литературы новиковского кружка в общем. Например, Ключарев определяет Бога как *источник элементов и смесь элементов всех*. В то же время теософский смысл стихотворений очевидно доминирует над алхимическим,

и эта доминанта тоже является характерной для масонства кружка Новикова, члены которого, хотя и увлекались алхимическими текстами, ставили мистику и теософию на первое место и старались предотвратить адептов от чрезмерного увлечения алхимией [8, с. 204]. Таким образом, можно утверждать, что алхимический символизм в текстах Ключарева, возможно, просто является поэтическим клише, необходимым, как считает автор, для мистического, *эзотерического*, текста.

Примером более глубокой и более разработанной интерпретации образа Премудрости может служить эпическая поэма Михаила Хераскова, до сих пор считающаяся одним из самых выдающихся произведений литературы русского классицизма «Владимир Возрожденный». Напечатанная в 1785 году поэма Хераскова, в отличие от стихов Ключарева, рассчитана на широкую публику, а не на узкий круг масонских соратников, и интересна не только тем, что является блестящим примером использования масонского символизма в российской поэзии XVIII столетия, но и тем, что может быть названа первым в истории русской литературы *мистическим травелогом*. Жанр аллегорического социально-философского травелога получил широкое распространение в литературе второй половины XVIII столетия; однако поэма Хераскова в корне отличается от таких известных социально-общественных травелогов, как, к примеру, *Путешествие из Петербурга в Москву* Александра Радищева. Радищев — родоначальник российского социально-общественного травелога — использует литературные приемы английского и французского просвещения, заметные в таких произведениях, как *Путешествия Гулливера* Джонатана Свифта или *Сентиментальное путешествие* Лоренса Стерна. В то же время в жанровой основе поэмы Хераскова лежит так называемый *мистический травелог*, описывающий аллегорическое путешествие человеческой души — ее мистический крестовый поход — *квест* — в поисках духовного возрождения. Подобные аллегорические травелоги являются главным жанром алхимико-каббалистической европейской традиции. Практически все они, включая в первую очередь *Алхимическую свадьбу* Иоганна Розенкрейца, опираются на литературные приемы и образы архетипного каббалистического травелога, источником которого стоит считать прототипный текст данного жанра, еврейский мистический трактат *Зогар*. Произведение Хера-

скова довольно пространно, и собственно сам травелог занимает лишь часть двухтомной поэмы, с момента, когда Кир сообщает Владимиру, будущему крестителю Руси, что Святой Дух попросил его показать Владимиру Божий Свет, который «из Божества проистекает» [13, с. 93]. Путешествие Владимира к Свету в конце концов открывает перед ним тайны Творения.

Как «Зогар» и «Алхимическая свадьба», произведение Хераскова является фольклорной стилизацией. В поэме присутствуют злые волшебники и монахи-отшельники, действие происходит большей частью на природе, в зачарованных лесах, бескрайних пустынях, фруктовых садах, глубоких пещерах и высоких горах, под сенью древних деревьев и в тени заповедных источников. Читатель практически сразу понимает, что все эти образы являются мистическими аллегориями. Целительные источники обозначают лечебную силу Божьего Слова (образ, заметный и в более поздней, хасидской, еврейской традиции, например в рассказах рабби Нахмана из Брацлава), пещеры, которые обычно служат обиталищами для отшельников, защищают лирического героя от злых духов и заставляют его провести ночь, слушая длинные моральные проповеди. Сумрачные леса служат препятствием на пути к истине. Дороги, развилки и тропинки предоставляют человеку духовный и моральный выбор — как и положено, широкие и утрамбованные пути ведут к грехам и искушениям, узкие и труднопроходимые — к Богу и праведной жизни. Сказочный фруктовый сад, поджидающий героя в конце, — это, без сомнения, Эдем, райский сад. Войти в него можно, лишь соединившись с духовной Премудростью, через аллегорические ворота, на которых написано, что войти в них способен лишь тот, «чье сердце искрою любви возжено и мудростью его освещено» [13, с. 95]. При этом стоит отметить, что практически все еврейские фольклорные образы, характерные для Зогара и присутствующие также, хоть и в меньшей степени, в европейских мистических травелогах, заменены на русские сказочные и фольклорно-православные образы. К примеру, древнего старца-провидца, который рассказывает герою тайны древних каббалистических писем, в *Алхимической свадьбе* зовут Хахам — еврейское имя, обозначающее *мудреца*. Однако Херасков, перенося подобный образ в свою поэму, заменяет его имя на *Кир*, подчеркивая, что речь идет о святом Кирилле, родоначальнике

славянской азбуки. Таким образом, Херасков подчеркивает связь русского алфавита с мистической каббалистической традицией, как бы доказывая ее преобладание в русском масонском мистицизме.

Можно утверждать, что эпическая поэма Хераскова является идеальным примером слияния каббалистической аллегории и православного символизма в русском масонском тексте XVIII века. Рассмотрим, к примеру, такие строчки:

Еще небесна твердь звездами не сияла,  
Премудрость Божия вселенну озаряла...  
Из мыслей Божиих истекшее творенье  
Приемлет чин, порядок, озаренье,  
Все в мире зрит она и все одушевляет,  
Родит, к рождению всю тварь приготовляет.  
Она есть Божий луч, она великий свет.

(М. Херасков. *Владимир Возрожденный*)

Данная интерпретация существенно отличается от канонической интерпретации образа Софии в русской православной традиции. В то же время она во многом повторяет уже проанализированную выше каббалистическую аллегорию Софии-Хохмы. В православии образ Софии играет роль аллегории самого Христа, его андрогинной сути. Несмотря на то что подавляющая часть средневековых православных икон изображает Софию в женском облике, женская персонификация играет в православном мистицизме исключительно аллегорическую роль. Как утверждает известный американский исследователь православной софиологии Дональд Фиен, «Православная церковь твердо стояла на позиции, что только Иисус Христос, Божий Сын, и есть настоящая, подлинная София, как сказано в Послании к Корифинянам, “Христос есть сила Божия и мудрость Божия”» [15, с. 448]. В то же время София Хераскова, как и позже София Владимира Соловьева, без сомнения, имеет не только женское обличье, но и женскую, более того, сексуальную, земную женскую сущность. Херасков говорит, что София «родит, к рождению всю тварь приготовляет», описывая творение как акт зачатия: образ, широко распространенный в Каббале, но немыслимый в каноническом православном мистицизме. У Хераскова также Премудрость — великий свет и Божий

луч, который «во тьме светится» и «творенья производит»; и подчеркивает ее роль как первой эманации Божества, его первичной концептуализации Творения — «из мыслей Божиих истекшее творенье». Стоит отметить, что Херасков использует в своем описании Софии образ реки, текущей из Божественного источника — насколько нам известно, не используемый ни в одной мистической традиции, кроме Каббалы: согласно каббалистической доктрине Творения, Премудрость — сфера Хохма — изображается часто как река, вытекающая из Божественного источника с целью заполнить пустое пространство новосозданного мира. Отголосок этого образа совершенно очевидно заметен в следующих строчках поэмы: «Река священная из света вытекает / И в море бесконечное впадает. / Проистекает [свет] из Божьих вечных уст, / И мир наполнился, который зрится пуст...» Интересно и то, что на протяжении всего мистического тревелога Херасков постоянно отсылает как своего героя, так и читателей к загадочной мистической книге, которую он называет то Книгой Промысла, то Книгой Света и которая, со слов старца Кира, «хранит в себе все тайны Бытия» и доступна лишь немногим просвещенным. Можно смело утверждать, что таинственная книга, о которой идет речь, — это, скорее всего, манускрипт *Зогар* (*Божий Свет* или *Сияние*), главная книга Каббалы.

Кир объясняет Владимиру, что его рассказ о тайнах Бытия позволяет тому узнать подлинную историю создания мира, отличную от общепринятой церковной доктрины — «истолковал Царю преданий смысл буквальный» [13, с. 95]. Стоит заметить, что слово *буквальный* в данном контексте также не случайно. Лингвистический мистицизм лежит в основе каббалистической мистики, утверждающей, что мир был создан с помощью букв еврейского алфавита. Таким образом, *буквальный* смысл значит не только *истинный, настоящий*, но и тот, что заложен в буквах, мистических иероглифах. Как верно заметил Ю. Халтурин, иероглифическое познание мира было чрезвычайно важно для масонского сознания XVIII века., которое воспринимало природу (в масонских текстах называемую *Натурой*) как божественный иероглиф, значение которого понятно лишь немногим посвященным [12, с. 54–56]. В то же время необходимо подчеркнуть, что, хотя поэма Хераскова содержит большое количество аллегорий и образов, заимствованных

из каббалистической теософии, произведение, без сомнения, является частью христианской религиозной традиции. Автор убежден, что спасение человечеству принесет Христос, однозначно определяемый Киром как Божий Мессия, и человек должен постоянно духовно очищаться в ожидании второго пришествия. Более того, стоит заметить, что отношение самого автора к евреям достаточно амбивалентно, если не сказать враждебно. Кир несколько раз замечает Владимиру, что евреи украли, переписали и переврали подлинное Писание, и в результате этого простые люди не могут теперь узнать истинную Божественную правду, доступную только тем немногим, кто обладает силой и способностями расшифровать тайные коды. Соответственно, можно утверждать, что автор считает, что истинная Каббала принадлежит христианской, а не еврейской традиции и что именно христианская каббалистическая традиция и является наиболее древней и аутентичной. Интересно отметить, что аргумент Хераскова подводит читателя к одному забавному выводу — согласно логике рассказчика, тайные коды Писания, зашифрованные евреями и доступные в настоящий момент только немногим посвященным, должны стать в какой-то момент доступны и понятны всем, как это и было когда-то, но, возможно, это будет лишь в том случае, когда человечество примет и осознает моральные и духовные достоинства, пропагандируемые масонством. Таким образом, масонство во *Владимире Возрожденном* играет роль не тайного общества, но просветительской силы, вынужденной пока существовать тайно лишь потому, что общество не готово к принятию его истин. Данный вывод подтверждается и тем, что, хотя поэма Хераскова пропитана мистическими аллегориями, она без, сомнения, является не мистическим, а общественно-социальным памфлетом. Согласно рассказчику, мистический опыт позволяет Владимиру воспринять то морально-духовное просвещение, которому обучает его старец Кир; и именно это принятие и понимание превращает Владимира в успешного правителя, а его страну в богатую и просвещенную христианскую державу. В конце поэмы автор напрямую сравнивает Владимира с Екатериной II, чьи просветительские идеи «из тьмы Россию к свету вознесли». Автор завершает свое произведение надеждой на то, что, как и Владимир, Екатерина осознаёт достоинства масонства как подлинно духовного просвещения, и через

это осознание сможет вернуть в Россию благодатный утерянный золотой век.

Примеры, приведенные выше, позволяют утверждать, что аллегория Премудрости-Софии и ее роли в Божественном Творении действительно играла существенную роль в масонском символизме конца XVIII века и была напрямую связана с главным масонским мифом о потерянном золотом веке и о мудрости, которой обладал Адам до изгнания из рая. Понимание этой роли в литературе позднего русского классицизма и раннего преромантизма не только помогает читателю глубже понять поэтические тексты, созданные в среде новиковского кружка, но и доказать присутствие в русской литературе данного времени нового жанра — так называемой теософской поэзии, которая, на наш взгляд, существенно отличается как от научно-философской поэзии Ломоносова, идущей от немецкой *пиэтической* традиции, так и от духовных од Державина. В отличие от философской поэзии Елизаветинской и ранне-Екатерининской эпох, заимствующих литературные клише западного классицизма, масонская теософская поэзия использовала ряд образов и аллегорий, присущих только ей, — в первую очередь соединение социально-общественной и личностно-мистической тематики в одном тексте и использование алхимического и каббалистического символизма. Являясь уникальным сплавом поэтики преромантизма и поэтики классицизма, данная поэзия характерна исключительно для авторов новиковского кружка, и, с нашей точки зрения, именно она и подготовила почву для создания современной русской мистико-философской и литературной софиологической традиции, представленной позже такими авторами, как Владимир Одоевский, Владимир Соловьев и Павел Флоренский.

#### *Список литературы*

Архивные материалы

1. ОР РГБ. Ф. 14. Н99.
2. ОР РГБ. Ф. 14. 1455.
3. ОР РНБ. Ф. 114. К. 41.
4. Покоящийся трудолюбец. 4. 1785.
5. Беме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении. М.: Мусарет, 1914.

6. Бурмистров К. Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейская мистика в учении русских масонов конца XVIII в. // Солнечное сплетение. № 18–19. Иерусалим, 2002.
7. Иейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция // Новое литературное обозрение, 2000.
8. Вернадский Г. Русское масонство в царствование Екатерины Второй. М.: Издательство им. Н. Новикова, 2001.
9. Ключарев Ф. Масонская Ода // Лонгинов М. Новиков и Московские мартинисты. М.: Издательство МВД, 2000.
10. Ключарев Ф. Приношение религии. СПб., 1801.
11. Лопухин И. Масонские труды. М.: Алетея, 1997.
12. Халтурин Ю. Философия русских масонов конца XVIII — начала XIX веков: критическая реконструкция: автореф. ... канд. дис. Екатеринбург: Уральский Университет им. А. М. Горького, 2010.
13. Херасков М. Владимир Возрожденный: Эпическая поэма. М., 1785.
14. Baehr St. The Paradise Myth in the Eighteenth Century: Utopian Patterns in Early Russian Secular Literature and Culture. Stanford (California): Stanford Univ. Press, 1991.
15. Fiene D. M. What is the Appearance of Divine Sophia // Slavic Review, № 48, № 3 (Fall 1989).
16. Sholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. NY: Schocken Books, 1995.

## МАСОНСТВО И ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ<sup>1</sup>

### Подходы к западному эзотеризму

Западный эзотеризм как научная конструкция определялся рядом различных способов, однако именно определение французского историка религий Антуана Февра (Antoine Faivre) стало, так сказать, первой парадигмой в изучении западного эзотеризма, которая доминировала в этой области исследований более десяти лет<sup>2</sup>. В 1992 году Февр предположил, что такие течения, как герметизм, христианская Каббала и розенкрейцерство, имеют семейное сходство и что их общим знаменателем является специфическая форма мысли или способ интерпретации отношений человека и Вселенной. Эта форма мысли, утверждал Февр, возникла в эпоху Ренессанса, хотя ее корни уходят в позднюю Античность. Согласно Февру, эта форма мысли характеризуется четырьмя существенными и двумя второстепенными элементами.

Во-первых, это *идея соответствий*: существуют символические и конкретные соответствия между всеми видимыми и невидимыми частями Вселенной. Все взаимосвязано между собой, а человек рассматривается как микрокосм внутри макрокосма, как «глограмма» или отражение Вселенной, что выражено в известной формуле из *Tabula Smaragdina*: «То, что внизу подобно тому, что вверх».

Во-вторых, это понятие *живой природы*: вся Вселенная — это живой организм, пронизанный сетью симпатий и антипатий, связывающей все вещи в природе. Природа — это живой организм, со своей собственной душой, *anima mundi*, с которой связана также человеческая душа.

---

<sup>1</sup> Перевод с англ. Ю. Халтурина и А. Момы.

<sup>2</sup> Данный текст частично основан на двух моих статьях: “Secret Societies and Western Esotericism”, в Robert A. Gilbert (ed.), *Seeking the Light: Freemasonry and Initiatic Traditions* (2007a), 21–29, и “Kabbalistic Influence on the Early Development of the Master Mason Degree of Freemasonry”, в Trevor Stewart (ed.), *Freemasonry and Religion: Many Faiths, One Brotherhood* (2006), 122–130.

Третья характеристика — это *воображение и посредничество*: для эзотерика способность человека к воображению является ключевым фактором в поиске духовного просвещения. Внутренние образы, медитация, сфокусированная концентрация и экстатические видения используются как способы связи с Божественным. С этим связана и важность, приписываемая ритуалам, символическим образам и посредническим сущностям между человеком и Божественным.

Четвертая характеристика — *опыт трансмутации*: подобно тому, как считалось возможным преобразовать основные металлы в золото, также считалось возможным и усовершенствовать духовные качества человека и достичь просветления, гнозиса, или *Unio Mystica* с Божественным. Эта трансформация часто истолковывалась как инициатический процесс, ведущий «из тьмы к свету», от состояния непосвященного профана к посвященному адепту. В институционализированных формах эзотеризма, таких как вольное каменничество, этот посвятельный процесс часто формализован в виде системы степеней, через которую кандидаты шаг за шагом соприкасаются с символами, ведущими их к достижению спасительного знания или гнозиса.

Два вторичных, или относительных, компонента, согласно Февру, часто присутствуют в эзотеризме, но их наличие не обязательно для того, чтобы можно было назвать ту или иную форму мысли эзотерической.

Пятый компонент, *практика соответствия*, — это синкретический подход к двум или более традициям, имеющий целью получение высшего просветления. Различные эзотерические учения толкуются как ведущие к одной и той же цели, или же как имеющие одну и ту же философскую/духовную основу или первоисточник.

Шестой, и последний компонент, — это *передача*: эзотерическое знание должно быть передано от учителя к ученику<sup>1</sup>. Этот последний компонент значим для понимания посвятельных обществ, таких как вольные каменщики, поскольку он акцентирует важность передачи традиции посредством ритуалов посвящения новым поколениям членов этих обществ<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Faivre 1994, 10–15; Faivre 2010, 12–13.

<sup>2</sup> Обсуждение конструирования традиции в масонстве см. в: Bogdan 2010, 217–238.

Главным преимуществом типологической и эвристической дефиниции западного эзотеризма, данной Февром, было, пожалуй, не только то, что она сделала эзотеризм определенной (и понятной неспециалисту) областью исследования, но также и то, что она доказала свою эффективность в качестве аналитического подхода к самому предмету. С точки зрения масонства дефиниция Февра легко может использоваться как аналитический инструмент для понимания многих его аспектов. Тем не менее за последние несколько лет эта область исследований претерпела парадигмальный сдвиг, и такие ученые, как Воутер Дж. Ханеграаф (Wouter J. Hanegraaff) и Кукко фон Штукрад (Kucko von Stuckrad) выдвинули новые определения эзотеризма<sup>1</sup>. Основная критика данного Февром определения эзотеризма заключается, согласно фон Штукраду, с одной стороны, в том, что Февр не последователен в его применении, а с другой стороны — в том, что он, как кажется, основывает это определение на ограниченном наборе источников, связанных с Ренессансом, герметизмом, натурфилософией, христианской Каббалой и христианской теософией<sup>2</sup>.

Подходы Ханеграафа и фон Штукрада схожи в том, что они оба делают акцент на конструировании идентичности и претензиях на абсолютное знание (гнозис). Согласно Ханеграафу, «западный эзотеризм является историческим продуктом полемического дискурса, динамику которого можно проследить вплоть до истоков монотеизма»<sup>3</sup>. Эзотерические течения и понятия отбрасывались в течение всей западной истории как «отвергнутое знание», как нечто связанное с Другим. Например, магия часто отвергалась как нечто одновременно примитивное и иррациональное и, следовательно, чуждое современному обществу, или же как нечто по сути своей противостоявшее иудео-христианской традиции Запада, как нечто несовместимое с религией. Подобные настроения глубоко укоренены в западной культуре, в которой магия в течение всей истории использовалась для описания верований и прак-

---

<sup>1</sup> Есть и другие исследовательские подходы к изучению западного эзотеризма, хотя они и не признаны настолько влиятельными, как обсуждавшиеся выше. См., в частности: Monika Neugebauer-Wölk; Arthur Versluis 2007; Nicholas Goodrick-Clarke 2008.

<sup>2</sup> Von Stuckrad 2010, 48–49.

<sup>3</sup> Hanegraaff 2005, 226.

тик Других (представляли ли их в качестве иноверцев, еретиков, не-европейцев, туземцев, древних или «примитивных» культур и т. п.). Образ магии, как связанной с Другим, функционировал как важный фактор в конструировании самоидентификации западной культуры — поскольку, определяя магию, мы одновременно определяем сами себя в том смысле, что свойства, связанные с магией, рассматриваются как несовместимые с нашей собственной культурой. Образ магии как чего-то экзотического, примитивного, зловещего, извращенного или даже смехотворного тесным образом связан с самооценкой Запада<sup>1</sup>. В то время как фон Штукрад разделяет понимание Ханеграафом эзотеризма как полемического дискурса, он остается критичным в отношении утверждения Ханеграафа о том, что этот дискурс можно отследить вплоть до возникновения монотеизма. Напротив, утверждает Штукрад, «то, что мы видим, — это старая диалектика притяжения и отталкивания, проложившая путь к механизму разделения лишь после научной революции и Просвещения»<sup>2</sup>. Более того, фон Штукрад, предпочитающий говорить скорее об «эзотерическом дискурсе в западной культуре», нежели о западном эзотеризме<sup>3</sup>, делает акцент на дискурсивных практиках в западной культуре. Используя дискурсивный анализ и методы новых направлений в европейской истории религий<sup>4</sup>, фон Штукрад старается «раскрыть генеалогии идентичностей в плюралистической конкуренции за знание»<sup>5</sup>. Основой для эзотерических дискурсов является использование тайны и поиск совершенного и абсолютного знания. Понимание эзотеризма как Ханеграафом, так и фон Штукрадом шире по охвату и более инклюзивно, нежели понимание Февра, но оно также создает новые проблемы в этой области исследований. Можем ли мы в действительности говорить о *западном* эзотеризме, если под ним мы понимаем полемические дискурсы, отслеживаемые вплоть до возникновения монотеизма, или если мы включим в эту схему

---

<sup>1</sup> Bogdan 2012.

<sup>2</sup> Von Stuckrad 2010, 52.

<sup>3</sup> Von Stuckrad 2010, X.

<sup>4</sup> То есть критику понимания «христианского Запада» как монолитной традиции, а также важность признания религиозного плюрализма в западной культуре.

<sup>5</sup> Von Stuckrad 2010, XI.

иудейские и исламские эзотерические течения (как этого требует фон Штукрад)? И какова разница между притязаниями на совершенное знание или гнозис в эзотерических дискурсах и западном мистицизме? И есть ли вообще эта разница?

Несмотря на теоретические расхождения, абсолютно ясно, что западные эзотерические течения в различной степени повлияли на вольное каменничество. Это станет очевидным, если проанализировать символы и темы, встречающиеся во многих ритуалах посвящения, особенно в определенных ритуалах высоких степеней, черпающих из каббалистических, розенкрейцерских, алхимических и прочих источников<sup>1</sup>. Это также очевидно из множества исследований вольного каменничества, написанных масонскими авторами, в которых даются эзотерические толкования этики, символизма и ритуалов. Следует, однако, подчеркнуть, что между масонскими авторами нет консенсуса в вопросе о том, как следовало бы истолковать эти символы.

Анализируя связь между западным эзотеризмом и вольным каменничеством, полезно подойти к ней с двух сторон. Во-первых, попытаться обнаружить основные эзотерические дискурсы, такие как концепция тайны, претензии на абсолютное знание и полемические нарративы, и анализировать то, как эти дискурсы выражены в контексте вольного каменничества. Во-вторых, искать эзотерические течения и учения, такие как розенкрейцерство, теософия, астрология или христианская Каббала, внутри вольного каменничества и анализировать их функцию в специфически масонском контексте<sup>2</sup>. В данной статье я намерен обсудить использование тайны в вольном каменничестве (и ее отношение к концепции посвящения и претензиям на абсолютное знание) как пример эзотерического дискурса в вольном каменничестве, а также два примера воздействия эзотерических течений на масонство, а именно — розенкрейцерства и христианской каббалы.

---

<sup>1</sup> Bogdan 2007b; Snoek 2011.

<sup>2</sup> Обсуждение различий между основными течениями и понятиями в рамках изучения западного эзотеризма см. в: Faivre 1998. См. незаменимый *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2005), изданный Вутером Ханеграафом и др. для более подробной информации, касающейся широкого спектра эзотерических течений и понятий. Обсуждение наиболее значимых из них, особенно в связи с изучением вольного каменничества, см. в: Snoek 2011.

## Тайна как эзотерический дискурс в вольном каменщичестве

Вольное каменщичество часто рассматривается как наиболее типичный пример тайного общества, однако многие современные масонские писатели ставят это под вопрос<sup>1</sup>. Напротив, они часто описывают масонство как общество с тайнами для того, чтобы подчеркнуть, что масонство не является антисоциальным движением. Следует подчеркнуть, что сама по себе строгая скрытность общества, будь оно масонским или каким-либо еще, не делает его тайным обществом по определению. Скорее, в контексте настоящего обсуждения, для нас представляет интерес ритуальное использование тайны. Или, если выразить эту мысль словами Яна Э. М. Снока (A. M. Snoek), «в настоящее время среди вольных каменщиков модно утверждать, что вольное каменщичество не является тайным обществом. Очевидно, что такое отношение проистекает из страстного желания очистить вольное каменщичество от незаслуженных обвинений в том, что оно может таить в себе антиобщественную деятельность. Другая причина состоит в том, что большинство вольных каменщиков не осознают, что термин “тайное общество” используется не только в отношении групп, которые пытаются скрыть свое существование или члены которых пытаются скрыть свое членство, но также и в отношении групп, охраняющих тайну. И вот в этом последнем отношении, вольное каменщичество все же является тайным обществом»<sup>2</sup>.

Снок выдвигает на первый план тот факт, что понятие тайных обществ часто подразумевает нечто негативное в общественном сознании и что масоны, следовательно, часто занимают защитную позицию, с помощью которой они стремятся дистанцироваться от расхожего понятия тайного общества. Однако и масонские апологеты, и антимасонские полемисты, а также авторы, пишущие для массовой аудитории, редко берут в расчет то, *как* в действительности используется тайна и *почему* ее используют именно таким образом.

В западном эзотеризме тайна используется на разных уровнях. Согласно Антуану Февру, можно выделить три различных спо-

---

<sup>1</sup> Напр.: Hamill 1986, 146.

<sup>2</sup> Snoek 2003a, 39.

соба, посредством которых тайна применяется в эзотерических дискурсах<sup>1</sup>. Первая группа эзотерических текстов «разработана для обозначения чего-то иного, нежели того, что они обозначают на первый взгляд», и автор такого рода текстов «жаждет создать впечатление, что он утаивает, раскрывая, и раскрывает, утаивая»<sup>2</sup>. Диалектическое взаимодействие между утаиванием и раскрытием также формирует важный аспект масонских ритуалов посвящения, где каждая степень часто указывает на еще большую тайну, в которую предстоит проникнуть посвящаемому. Можно сопоставить это с эзотерическими дискурсами, в которых читатель сталкивается с многочисленными ссылками на другие тексты, или, как это выражено у Февра, «...человек, предпринимающий усилия, чтобы прочесть все (или хотя бы столь многие, сколь это возможно) подразумеваемые в намеках тексты, сталкивается с круговым дискурсом, состоящим из образов и символов, со своего рода завесой. Эта завеса будто бы и составляет само послание. Эта кругообразность или парадоксальность дискурса состоит в том, что текст повествует о бесчисленном количестве вещей и в то же время говорит об одной-единственной главной истине, в которую мы, читатели, не посвящены»<sup>3</sup>.

Это можно сравнить с так называемым методом аллюзии, который, согласно Сноку, является существенной частью вольного каменничества. Метод аллюзии означает, что ритуал, например, всегда имеет более одного значения. Или, говоря словами Снока, «метод аллюзии всегда отсылает к более чем одному уровню понимания. В нем используется не только первичный смысл фразы и непосредственный смысл аллюзии, но и, для тех, кто понимает, добавляется по меньшей мере еще один дополнительный смысл,

---

<sup>1</sup> «Три пересекающихся или дополнительных аспекта могут помочь нам сформировать общую картину эзотеризма с точки зрения сокрытия и тайны: А) многие эзотерические тексты предназначены для обозначения чего-то иного, нежели то, что они обозначают на первый взгляд; В) прочие, зачастую те же тексты, что отнесены к категории А, содержат положения о тайне как существенном элементе традиций прошлого; С), наоборот, другие, представляют себя скорее как своего рода педагогическую программу, нежели как апологию тайны, и некоторые тексты этой категории даже предпринимают систематическую *деокультуализацию оккультного*». Faivre 1999, 167.

<sup>2</sup> Faivre 1999, 167.

<sup>3</sup> Faivre 1999, 167.

поскольку цитируемый текст отсылает к другому тексту либо из той же самой, либо из другой книги внутри корпуса ссылок»<sup>1</sup>.

Идея о том, что завеса и составляет послание само по себе, важна для понимания масонских ритуалов посвящения, поскольку она подчеркивает то, как ритуалы интерпретируются. Еще один аспект этого, по крайней мере в определенных масонских ритуалах, состоит в том, что понимание этих ритуалов меняется по мере того, как кандидаты продвигаются по степеням. Более того, использование тайны в масонском контексте тесно связано с представлениями масонов о самих себе, или, рассуждая более теоретическим образом, тайну можно рассматривать как значимый маркер самоидентификации, тесно связанный с конструированием традиции, легитимности и авторитета. Масонская традиция и ее ритуалы посвящения часто истолковываются и представляются как «тайная традиция», и масоны часто видят себя в роли хранителей и передатчиков этой тайной традиции. В данном контексте к тому же полезно рассматривать использование тайны в масонстве в качестве «социального капитала» в духе Пьера Бурдьё (Pierre Bourdieu)<sup>2</sup>.

Более важным, однако, является не столько ритуал сам по себе, сколько *опыт* его осуществления, что и составляет послание<sup>3</sup>. Именно ритуальный опыт или, пожалуй, говоря более адекватным языком, опыт *и интерпретация* ритуала являются эзотерическим посланием. Часто утверждается, что тайны масонства и других похожих орденов являются непередаваемыми, несмотря на тот факт, что сами по себе эти ритуалы открыты для публики. Другими словами, цель секретности состоит не столько в том, чтобы сохранять в тайне ритуалы, сколько в том, чтобы сохранить то, что является невыразимой тайной. Этот вывод находит подтверждение во второй категории использования тайны в рамках эзотерического дискурса, предложенной Февром, а именно в тех случаях, когда тайной текста является невыразимость чего-либо непередаваемого. Или, выражаясь словами Февра, «Эзотерическая передача не мо-

---

<sup>1</sup> Snoek 2010, 59.

<sup>2</sup> См.: von Stuckrad 2010b, 239–252; Urban 2001, 1–27. См. также классическую статью Simmel 1906, 441–498 о социологии тайны и тайных обществ.

<sup>3</sup> Одной из сфер исследования психологии религии является воздействие ритуального опыта на личность исполнителя ритуала. См.: Heimbrock and Boudenwijnse 1990.

жет, кажется, раскрыть тайны. Пожалуй, именно невыразимость того, что непередаваемо, и составляет тайну»<sup>1</sup>.

То есть тайна западных эзотерических ритуалов посвящения — это опыт прохождения ритуала, опыт, невыразимый по определению. Опыт прохождения ритуала посвящения равносителен мистическому опыту, и одной из характеристик мистического опыта является трудность его вербального выражения и описания. Снок прокомментировал тему масонской тайны следующим образом: «Рассмотренная тайна, однако, является не чем-то незитичным, но лишь опытом прохождения через ритуал первой степени, превращающий человека в Подмастерье. Как и любой другой опыт, он не может быть сообщен кому-либо каким-то иным способом, нежели позволить этому человеку также пройти через него, что также автоматически обратит его в вольного каменщика. Вот каков тот род тайны, которую нельзя разгласить»<sup>2</sup>.

Более того, такие ученые, как Мирча Элиаде (Mircea Eliade), заявляли, что ритуал посвящения предназначен для того, чтобы изменить глубинную природу посвящаемого и тем самым сделать его или ее новой личностью. По моему мнению, это также касается масонских ритуалов посвящения, однако к эффекту трансмутации посвящаемого приводит не столько опыт, сколько его *истолкование*. Эзотерические дискурсы, и я предполагаю, что это также включает в себя масонские ритуалы посвящения, по существу являются толковательными<sup>3</sup>. Именно через акт интерпретации ритуального опыта, *а также ритуала как такового* ритуал посвящения становится посвящением в строгом смысле слова. Взаимодействие опыта и истолкования существенно для понимания ритуалов посвящения. Без опыта для эзотерика нет ничего, кроме бессмысленных символов, подлежащих истолкованию, а без истолкования опыт перестает быть посвяtitельным.

Невыразимость опытного аспекта посвящения также можно рассматривать как внутренне связанную с самой природой эзотеризма в определении Воутера Дж. Ханеграафа (западный эзотеризм как гнозис). Согласно Ханеграафу, западный эзотеризм характери-

---

<sup>1</sup> Faivre 1999, 170.

<sup>2</sup> Snoek 2003a, 39.

<sup>3</sup> Faivre 1999, 165.

зается опорой на гнозис, а не на рациональность или религиозный авторитет, и этот гнозис следует понимать как опыт откровения, ведущий к соприкосновению с истинной самостью человека, равно как и с Божественным аспектом существования<sup>1</sup>. Различные степени в той или иной масонской посвянительной системе могут, таким образом, быть истолкованы как интернализация эзотерической формы мысли в том смысле, что эти степени ритуально соответствуют стадиям процесса трансмутации, ведущего к реализации гнозиса — непередаваемого опыта самости и союза с Божеством.

Третий и последний способ, посредством которого тайна используется в эзотерическом дискурсе, согласно Февру, — это более или менее систематическая «деокультизация оккультного»<sup>2</sup>. В контексте эзотерических ритуалов посвящения раскрытие эксплицитно передаваемых тайн можно разделить на три различных рода.

Во-первых, это собственно сам ритуал посвящения. При изучении ранних проявлений масонства, датируемых XVIII веком, становится ясно, что именно ритуалы считались главной тайной масонов, а не какой-либо иной род тайного знания или скрытых планов. Во-вторых, это «традиционные тайны», сообщаемые в ходе ритуала. Они состоят из слов, знаков и рукопожатий, шагов и некоторых стандартизированных вопросов и ответов<sup>3</sup>. Основная задача «традиционных тайн» — позволить вольным каменщикам распознать друг друга. В-третьих, это, определенные легенды и учения, связанные с каждой степенью, такие как масонская легенда о Хираме, которая относится к степени Мастера, а также в ряде дополнительных степеней. Характер этих легенд и учений различается от ритуала к ритуалу, но в основном можно сказать, что они формируют мифологическую установку ритуала.

Одно заключительное слово следует сказать о секретности в смысле приватности группы. В любом и каждом масонском ритуале посвящения посвящаемые приносят торжественные клятвы никогда не выдавать то, что происходило в процессе посвящения, и иногда само существование общества должно храниться в тайне. В определенные исторические периоды такие клятвы были, несо-

---

<sup>1</sup> Hanegraaff 2004, 510.

<sup>2</sup> Faivre 1999, 170.

<sup>3</sup> Snoek 2003a, 39.

мненно, крайне важны, поскольку масонские общества преследовались властями. По большей части, особенно сегодня, этот тип секретности не является необходимым, поскольку более нет преследований, направленных против масонства, однако эти клятвы по-прежнему использовались в ритуалах. Сегодня их можно рассматривать, выражаясь словами Снока, как «часть той элегантной игры, которой является вольное каменничество», подобно и «традиционным тайнам»<sup>1</sup>.

Является ли масонство тайным обществом? Очевидный ответ на этот вопрос — да. Однако, как мы увидели, тайна играет доминирующую роль в эзотерических дикурсах в целом, и непередаваемый опыт прохождения через ритуал посвящения является универсальным. Другими словами, масонские ритуалы посвящения внутренне связаны с тайной, но с такой тайной, которая в конечном счете зависит от индивидуального опыта посвящаемого и истолкования ритуала. Тайна — это часть каждого посвящения в том смысле, что только через прохождение посвящения человек становится сопричастен ему. Но это следует понимать так, что тайна является частью посвящения, а не наоборот. Посвящение — вот главная характеристика этого типа организаций, а не тайна. Следовательно, я придерживаюсь того мнения, что более уместно говорить о вольном каменничестве как о *посвятительном*, а не *тайном* обществе, так как этот термин схватывает самую суть того, чем являются масонские ритуалы, — посвящение.

### **Вольное каменничество и розенкрейцерство**

С опубликованием трех розенкрейцерских манифестов в начале XVII столетия понимание тайных обществ как хранителей западной эзотерической традиции крепко утвердилось в западной культуре<sup>2</sup>. Хотя, вероятно, братства Розового Креста, каким оно описывалось в манифестах, не существовало, вера в существование такого общества распространилась по Европе. В манифестах описывалось, как некий Брат Х. Р. (позже идентифицированный

---

<sup>1</sup> Snoek 2003a, 40.

<sup>2</sup> Fama Fraternitatis (1614), Confessio Fraternitatis (1615) и The Chymical Wedding of Christian Rosenkreutz (Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459) (1616).

как Христиан Розенкрейц, якобы родившийся в 1378 г.) совершил путешествие на Средний Восток и в Северную Африку, где он был посвящен в тайны магии и других эзотерических практик в Дамаске и Фесе. Вернувшись в Европу, он обнаружил, к своему огромному удивлению, что никто не был заинтересован в том, чему он научился в своих путешествиях. Поэтому он решил основать Братство Розового Креста в Германии и передать свое знание немногим избранным и достойным личностям, ставшим членами братства. От членов братства требовалось следовать шести простым правилам, причем последнее из этих правил гласило, что братство должно оставаться скрытым от мира сего в течение ста лет. Публикация манифестов в 1614 году обозначила конец периода секретности, но текст тем не менее обращается к тайному знанию, посредством которого могли быть реформированы вся западная религия и западное общество в целом. Знаменательно, что первое печатное упоминание Розового Креста на английском языке также включало в себя наиболее раннее печатное упоминание Масонского Слова. В *Плаче Муз* 1638 года Братство Розового Креста связывалось с Масонским Словом:

Работа наша, хоть незрима, непроста.  
Ведь мы же братья Розы и Креста.  
Второе зрение и Каменщика слово  
Даны нам для пророчества благого<sup>1</sup>.

Таким же образом наиболее раннее из известных печатных упоминаний Принятых Вольных Каменщиков встречается в связи с эзотерическими темами. В «дивертисменте», опубликованном в *Poor Robin's Intelligence* за 10 октября 1676 года, Компания Принятых Масонов упоминалась в ироническом тоне вместе с Древним Братством Розового Креста и Герметическими Адептами: «Сообщаем, что Каббалисты Зеленой Ленты, вместе с Древним Братством Розового Креста, Герметическими Адептами, а также Компанией Принятых Вольных Каменщиков, намерены в следующий раз собраться на ужин 31-го [sic!] ноября в «Летающем Быке» на Уинд-Милл-Краун-Стрит (Wind-Mill-Crown-Street); уже сделан заказ на большие порции пирогов из Черного Лебеда, яйца-пашот Феникса, ляжки Единорогов и т. д. Все праздные люди, которые все время

---

<sup>1</sup> Knoор, Jones, and Hamer 1945, 30. Далее — ЕМР. — Пер. Евгения Кузьмишина.

проводят в кофейнях, могут отправиться туда, чтобы стать свидетелями Торжества. Но им рекомендуется обеспечить себя очками из Ковкого Стекла; в противном случае есть опасение, что названные Общества (как уже бывало) останутся невидимыми»<sup>1</sup>.

Каббалисты Зеленой Ленты — это «Клуб Зеленой Ленты», политический клуб, основанный примерно в 1675 году, вероятно, Энтони Эшли Купером, первым графом Шефтсбери. Основная цель клуба состояла в том, чтобы собрать вместе политических оппонентов Двора в «прибежище дискуссий и интеллекта»<sup>2</sup>. Герметические Адепты, скорее всего, обозначают группу алхимиков, поскольку английское слово “Hermetick” в XVII веке часто использовалось в качестве синонима «алхимии». Как мы увидим далее, алхимия была признана важной составляющей масонства даже ранее последней четверти XVIII века, когда на континенте развились так называемые алхимические степени. Однако общественное мнение того времени именно через розенкрейцерство чаще всего видело в раннем масонстве часть того, что сегодня мы называем западным эзотеризмом. Первым английским толкователем и защитником розенкрейцерства был Роберт Фладд (Robert Fludd, 1574–1637), который в 1616 году опубликовал свою *Apolo-gia Compendiaria Fraternitatem de Rosea Cruce*. Истолкование Фладдом розенкрейцерства, так же как и истолкование им алхимии, с годами становилось все более одухотворенным. Английское розенкрейцерство в XVII столетии отличалось от своих немецких и французских аналогов, поскольку оно смешивалось с алхимией намного более откровенным образом. Первое английское издание *Fama* и *Confessio* вышло в свет в 1652 году, в переводе алхимика и мистика Томаса Вогана (Thomas Vaughan, 1621–1665). Согласно Уэйту, именно Воган двумя годами ранее, в 1650 году, опубликовал первое английское упоминание о Розовом Кресте в Англии (спустя двенадцать лет после публикации *Плача Муз* в Шотландии)<sup>3</sup>. Ссылки на розенкрейцерские темы можно, однако, найти и ранее в одной из драм Бена Джонсона 1626 года, а также в *Новой Атлантиде* Френсиса Бэкона (1627), которая «представляла собой уто-

---

<sup>1</sup> EMP, 31.

<sup>2</sup> Я в долгу перед Мэттью Скэнлэном (Matthew Scanlan) за его замечания о «Клубе Зеленой Ленты».

<sup>3</sup> Waite 1924, 373.

пическую мечту об идеальном научном и религиозном обществе, основанном на ордене священников-ученых, преследующих цель поиска знаний; мечту, включавшую в себя многие розенкрейцерские мотивы в адаптированном виде»<sup>1</sup>.

Еще одно упоминание, хотя и случайное, розенкрейцеров и масонов вместе можно найти в поэме, озаглавленной *Рыцарь* и напечатанной как памфлет в 1723 году:

В науке Роза-крестной он  
Был лучше всех осведомлен  
И на Адепта походил  
(Иные верят, что им был).  
Владел всем множеством прекрасных  
Он гидро-пиро-мантий разных.  
И долго мог давать советы  
И про узлы и амулеты,  
И как вам заговор составить,  
Чтоб черта дом стеречь заставить.  
Еще имел письма златого  
Он оберег мастерового,  
Что их спасает, если крикнуть,  
От бед, что могут их настигнуть.  
И вниз и вверх от этих мест  
Не поспешай. *Probatum est.*<sup>2</sup>

В середине 20-х годов XVII века мы встречаем первые печатные упоминания о предполагаемом влиянии розенкрейцества на масонство. Ссылки на розенкрейцество в связи с масонством были до того времени ограничены случайными замечаниями, без четких аргументов, касающихся предположительной связи между ними обоими. В пародийной рекламе, напечатанной в *The Daily Journal* от 27 декабря 1725 года, утверждалось, что «масонство» получило «новый свет от некоторых достойных розенкрейцеров»:

Пятница, 24 дек. 1725 г.

Братия *Ножниц* и *Прилавка* настоящим извещаются о том, что их причудливые родственники *Корыта* и *Мастерка*, имея (после нового Света, полученного от некоторых достойных *Розенкрейцеров*) намерение поменять как своего *Покровителя*, так и *День*, не-

---

<sup>1</sup> Stevenson 2001, 101.

<sup>2</sup> ЕМР, 110. — Перевод Евгения Кузьмишина.

ожиданно заняли наше обычное место встречи: Почтенное Общество *Свободных и Принятых* ПОРТНЫХ желает встретиться в следующий понедельник, 27-го числа текущего месяца, в ГЛУПОСТИ на Темзе, чтобы Избрать Великого Магистра и прочих Офицеров и Поужинать.

Желательно, чтобы вы пришли облаченными и вооруженными Шилом и Наперстком<sup>1</sup>.

Согласно Кнупу, Джонсу и Хэмеру (Кноор, Jones & Hamer), это первое известное упоминание предполагаемого розенкрейцерского влияния на развитие масонства. В анонимном письме, напечатанном в *The Daily Journal* от 5 сентября 1730 года, утверждалось, что английские вольные каменщики стыдились своего истинного происхождения, которое, согласно анонимному автору, могло быть обнаружено в строительной деятельности Эдварда III в Виндзоре в XIV веке, и вместо этого «предприняли большие усилия, дабы убедить мир», что они произошли от Розенкрейцеров и ими являются: «Следует признать, что за границей существует некое Общество, у которого английские вольные каменщики (стыдящиеся своего истинного происхождения, как сказано выше) скопировали несколько обрядов, предприняв большие усилия убедить мир в том, что они произошли от них, и подобны им. Это общество называется «*Розенкрейцеры*», т. к. их Главные Офицеры (таких, которых наше Братство называет *Великим Мастером, Надзирателями* и т. д.) на Праздничные Дни носят одежды, украшенные Красными Крестами. Это общество считается вполне достойным, хотя они выдают себя за тайное общество и энергично содействуют выгоде друг друга весьма странным способом. Они встречаются с целями лучшими, нежели просто выпить и закусить или торжествовать подобно *Летучим Мышам*, этим земноводным птицам Ночи с их *Кожаными Крыльями*. От этого-то Общества наши современники и пытаются произвести себя, хотя если они ничего не знают о их наиболее важных уставах и знакомы лишь с некоторыми из их Знаков *Испытания* и *Вхождения*, до такой степени, что лишь в последние годы (будучи лучше проинформированными неким розенкрейцером) они узнали, что Евангелист Иоанн должен быть их верным Патроном, а раньше отмечали день, посвященный Иоанну

---

<sup>1</sup> ЕМР, 156.

Крестителю, который, как все мы знаем, жил в пустыне и не знал ничего об *Архитектуре* и *Таинстве*, которое, со столь большим Правдоподобием, они приписывают автору *Откровения*»<sup>1</sup>.

С этого момента и вплоть до наших дней в масонской литературе часто можно найти утверждения о том, что масонство происходит от розенкрейцеров. Стандартный аргумент в пользу этой теории — часто цитируемые записи в дневниках собирателя древностей Элиаса Ашмола (Elias Ashmole, 1617–1692). В двух разных записях он отмечает свой допуск в масонство в 1646 году, а также последующее присутствие в масонской ложе спустя тридцать лет<sup>2</sup>. На основании неких розенкрейцерских манускриптов в коллекции Ашмола, а ныне в Бодлианской Библиотеке, часто утверждалось, что Ашмол сам был розенкрейцером. Ашмол собственноручно скопировал английский перевод *Fama* и *Confessio*, к которым он прикрепил обращение с просьбой разрешить ему присоединиться к Братству Розенкрейцеров<sup>3</sup>. Был Ашмол розенкрейцером или нет, но тот факт, что Ашмол был масоном и что он проявлял столь большой интерес к *Fama* и *Confessio*, что скопировал их, показывает, что он не рассматривал обе традиции как несовместимые. Более того, один из самых ранних розенкрейцерских текстов, опубликованных в Англии, трактат 1629 года под названием *Summum Vovum*, рассматривал некоторые розенкрейцерские темы в манере, очень похожей на масонскую. В трактате братство розенкрейцеров более не воспринималось как действительное тайное братство, к которому следует обращаться с просьбой о членстве, но скорее как духовное братство. Согласно Уэйту, *Summum Vovum* определяет братство как «Сообщество Духовных Строителей», основанное, дабы построить «Духовный Дворец, Дом, возведенный на Скале, Святое Местопребывание Святого Священства»<sup>4</sup>. К тому же «краеугольный камень этого здания — Христос, тогда как те, кто объ-

---

<sup>1</sup> ЕМР, 235–236.

<sup>2</sup> Ашмол заметил в своем дневнике 16 октября 1646 года: «Я сделался вольным каменщиком в Уоррингтоне, Ланкашир, с Именем: Генри Мэйнуорринг из Каринхэма в Чeshire (Henry Mainwaring of Karincham in Cheshire)». Ashmole 1966, vol. 2, 395. Это самое раннее известное личное сообщение о человеке, ставшем масоном.

<sup>3</sup> Yates 1972, 194.

<sup>4</sup> 1 Петр. 2: 4–7.

единены в этом Доме, суть Живые Камни его»<sup>1</sup>. Интерпретируя розенкрейцерское братство как собрание духовных строителей, автор *Summum Verum* вторит характерной масонской теме — теме строительства вольными каменщиками нового, духовного храма. Например, в предисловии к книге «Долгожители», опубликованной в 1772 году, переводчик-редактор Евгений Филалет-мл. (Eugenius Philalethes jr.) пишет: «Помните, что вы — Соль Земли, Свет Мира и Огонь Вселенский. Вы — живые Камни, составляющие духовный Дом, верующие и уповающие на главный *Lapis Angularis*, который упрямые и непослушные Строители отвергли, вы призваны из Тьмы ко Свету, вы — избранное Колено, царское Священство»<sup>2</sup>.

В свете того факта, что английское розенкрейцерство XVII века находилось под изрядным влиянием алхимии, пожалуй, не является столь уж неожиданным то, что масонство рассматривалось как связанное не только с розенкрейцерством, но и с алхимией. Следующая цитата из «Долгожителей» представляет собой стандартный образчик алхимического текста того периода, в котором мы находим ряд типичных символов: «И теперь, Братья мои, Братья высшего Разряда, позвольте мне сказать кратко, ведь вас немного; и эти несколько Слов я скажу вам Загадками, поскольку именно вам дано знать те Таинства, которые сокрыты от Недостойных.

Не видели ли вы, мои дражайшие Братья, сей громадный Бассейн, наполненный самой прозрачной Водой, чище которой не может быть, с таким замечательным Механизмом, что заставляет даже величайшего Философа вглядываться с Удивлением и Изумлением, и являющийся Предметом вечного Созерцания мудрейших Людей. Его Форма — Квадрат, величественным образом помещенный на шести прочих, каждый из которых полыхает небесными Сокровищами, и по углам поддержан четырьмя Львами. Здесь покоятся наши могущественные Король и Королева (я говорю глупо, я недостойн быть с вами), Король сияет своим славным Одеянием из прозрачного нетленного Золота, окруженного живыми Сапфирами; он прекрасен и румян и пасет меж Лилиями; Глаза его — два Карбункула, самые блестящие, изобильно сияющие, никогда не умирающие Огни; и его длинные волнистые Волосы

---

<sup>1</sup> Waite 1924, 296–297. Ефес. 2: 19–22.

<sup>2</sup> ЕМР, 44.

чернее глубочайшего Мерного или Оперения долгоживущего Ворона; его Царственная Супруга облачена в Ткань из бессмертного Серебра, усыпанного Изумрудами, Жемчужинами и Кораллами. О, таинственный Союз! О, восхитительное Предприятие!»<sup>1</sup>

Как мы увидели, есть множество печатных упоминаний XVII и начала XVIII столетия, в которых масоны (и обычные каменщики, и знатные), воспринимаются как связанные с розенкрейцерством и/или с алхимией. Почему же авторы этих текстов верили в то, что существовала некая связь между масонством и указанными аспектами западного эзотеризма? Одна из причин, возможно, заключается в том, что масонство было закрытым обществом, в которое можно было вступить, только пройдя через тайный ритуал посвящения. Параллель *Братству Розового Креста*, чье существование было провозглашено в *Fama* и *Confessio* (как и в писаниях английских розенкрейцеров того периода), по меньшей мере бросается в глаза. Точно так же алхимию рассматривали как нечто предназначенное для посвящаемых, которые могли расшифровать алхимические символы. Более того, масонское посвящение могло быть истолковано как алхимическая трансмутация, которая часто означала духовное усовершенствование самого алхимика. В самом деле, как отмечал Ян Снок (Jan Snoek), алхимический процесс можно рассматривать как параллель масонскому посвятельному процессу<sup>2</sup>: он ведет от основных металлов (профанного состояния) к золоту и Философскому Камню (просветлению, или гнозису).

С распространением масонских высоких степеней, начиная с середины XVIII века, розенкрейцерство всерьез входит в мир вольного каменщичества посредством создания многочисленных розенкрейцерских степеней и ритуалов. Основная характерная особенность этого типа степеней и ритуалов состоит в том, что они различными способами ссылаются на розенкрейцерское движение XVII столетия. Следует подчеркнуть, однако, что масонские розенкрейцерские степени значительно различаются как по контексту, так и по своему отношению к розенкрейцерству XVII столетия. Чтобы упростить эти вопросы, следует сказать, что большинство масонских розенкрейцерских степеней и ритуалов XVIII столетия

---

<sup>1</sup> ЕМР, 65–66.

<sup>2</sup> Snoek 2011, 224–225.

(хотя и не все) были сфокусированы на алхимии, тогда как более поздние розенкрейцерские степени и ритуалы более сосредоточены на христианском мистицизме.

Одним из наиболее влиятельных розенкрейцерских уставов, которому предстояло появиться на сцене, был *Der Orden des Gold-und Rosenkreuzes* (*Орден Злато-Розового Креста*), основанный в середине XVIII столетия в немецкоязычном мире. Этот ритуал был масонским ответвлением алхимического братства, названного *Der Orden des Gülden und Rosenkreutzes*, основанного в 1710 году<sup>1</sup>. Розенкрейцерство Ордена Злато-Розового Креста сильно переплеталось с алхимией<sup>2</sup>, но имело также и политический аспект. Многие, если не большинство, масонских Ремесленных Лож XVIII столетия лелеяли идеалы Просвещения, тогда как Ритуалы Высоких Степеней часто были более амбивалентны по отношению к этим идеалам. Члены ордена Злато-Розового Креста были в значительной степени консервативными в своих взглядах, и орден мог рассматриваться как в определенной степени часть движения Контр-Просвещения, действовавшего в немецкоязычном мире в течение второй половины XVIII столетия<sup>3</sup>: «Помимо погони за алхимическим знанием, еще одна важная характеристика влекла людей к новому розенкрейцерскому Ордену: его политическая позиция. Розенкрейцерство позднего XVIII века стало отправной точкой для тех, кто придерживался консервативного взгляда и был в оппозиции к социально радикальным, рационалистическим и даже антирелигиозным тенденциям, которые становились серьезным вызовом в Германии»<sup>4</sup>.

Орден был относительно успешен, и ложи основывались в немецкоязычных странах, в Австрии, Венгрии и Северной Италии<sup>5</sup>. Успехом Орден был обязан не только тому факту, что он функционировал как средоточие консерватизма, но и тому, что подчер-

---

<sup>1</sup> Более подробную информацию об ордене Золотого и Розового Креста см. в шестой главе McIntosh 1997.

<sup>2</sup> Введение в алхимию в ордене Золотого и Розового Креста см. в McIntosh 1990, 237–244.

<sup>3</sup> Кристофер Макинтош показал в *The Rose Cross and the Age of Reason* (1992), что отношение ордена Золотого и Розового Креста к движению Контр-Просвещения более сложное, чем кажется на первый взгляд.

<sup>4</sup> McIntosh 1997, 65–66.

<sup>5</sup> McIntosh 1997, 68.

кивал важность религии во времена, когда антирелигиозные настроения были популярны в определенных частях общества. Более того, германский характер ордена апеллировал к личностям националистической ориентации. Наконец, что не менее важно, орден претендовал на обладание тайным знанием (алхимией), которое предназначалось только для посвященных<sup>1</sup>. По крайней мере с момента реорганизации ордена в 1777 году<sup>2</sup>, посвятельная система ордена *Золотого и Розового Креста* состояла из девяти степеней, и надо было быть Мастером Каменщиком для того, чтобы иметь право вступить в орден<sup>3</sup>.

Другой важный масонский розенкрейцерский орден — *Королевский орден Шотландии*, основанный в начале XVIII столетия, существовавший по крайней мере с 1732 года<sup>4</sup>. Орден впал в двадцатилетнее длительное бездействие с 1819 по 1839 год, однако он смог восстановиться и сегодня это — относительно крупный Устав с многочисленными Провинциальными Великими Ложжами<sup>5</sup>. Он был основан в Соединенных Штатах в 1877 году, во главе с плодовитым масонским автором Робертом Пайком (Albert Pike) (1809–1891) в качестве первого Провинциального Великого Мастера. Он состоит из двух высших «градусов»: ордена Хередома Килвиннинга и Рыцарей Розового Креста, для последнего из которых характерен христианский мистицизм, сокрытый в розенкрейцерском символизме. Согласно легендарной истории ордена<sup>6</sup>, Королевский орден Шотландии был основан Королем Робертом Брюсом (Robert the Bruce) (1274–1329) в 1314 году в память о помощи, которую он получил в битве при Баннокберне 24 июня 1314 года от шестидесяти трех Рыцарей-Храмовников. Тамплиеры внезапно появились в решающий момент битвы и помогли Роберту Брюсу разгромить английские войска Эдварда II (1284–1327). Этот разгром обеспечил независимость Шотландии вплоть до унии 1707 года.

---

<sup>1</sup> McIntosh 1997, 66.

<sup>2</sup> Возможно, даже ранее, т. е. с момента реорганизации 1767 или 1757 года. См.: Snoek 2011, 155.

<sup>3</sup> Описание ритуала второй степени (Theoreticus), см. в: McIntosh 1997, 72–74.

<sup>4</sup> Stewart 1996, 46.

<sup>5</sup> См.: Lindsay 1971; Draffen of Newington 1977; Bernheim 1999/2000.

<sup>6</sup> Эта легендарная история упомянута в «Ритуале Ордена». The Royal Order of Scotland n. d., 53.

Степень, ставшая седьмой во Французском Современном Уставе в 1786 году и восемнадцатой в *Древнем и Принятом Уставе*, созданном в 1801 году в Чарльстоне (Южная Каролина), а именно — степень Розового Креста Хередома, Рыцаря Пеликана и Орла, возможно, является наиболее широко известной и практикуемой из всех масонских розенкрейцерских степеней. Старейшим документом, имеющим отношение к ней, является «Страсбургский Ритуал» 1760 года: “Chevalier de l’Aigle, du Pélican, de Rose Croix de St. André, ou Le Parfait Maçon, [т. е.] le Chevalier de l’Aigle Souverain de Rose-Croix de Strasbourg 1760”<sup>1</sup>. Даже несмотря на то, что история этой степени простирается назад вплоть до середины XVIII века во Франции, содержательно она значительно отличается от иных масонских розенкрейцерских уставов XVIII века, таких как *орден Золотого и Розового Креста*<sup>2</sup>. В 1768 году в Париже была основана масонская организация, назвавшая себя «Первый Суверенный Капитул Розового Креста», и в статутах, опубликованных ею годом позже, заявлялось, что «рыцари Розового Креста названы рыцарями Орла, Пеликана, Суверенами Розового Креста, совершенными Князьями Каменщиками, свободными от Хередона»<sup>3</sup>. Орел и Пеликан — это символы Христа, намекающие на христианскую природу этой степени. Имя Хередон, которое чаще писалось как Хередом (а иногда как Хародим<sup>4</sup>), — это имя, данное мифической горе, которая существовала предположительно к северу от Килвиннинга в Шотландии<sup>5</sup>. Согласно масонской легенде, связанной в особенности с шотландским масонством, каменщики покинули Иерусалим после разрушения храма и направили свой путь к этой шотландской горе. Они оставались на этой горе до времен Крестовых походов. Однако эта легенда не является частью ритуала данной степени.

---

<sup>1</sup> Library of the Grand East of the Netherlands, 240. С. 53, Kloss XXVIII — 40.

<sup>2</sup> Информацию об истории Розового Креста Хередома, степени Рыцаря Пеликана и Орла см. в: Jackson 1993, 24–30.

<sup>3</sup> Jackson 1993, 27.

<sup>4</sup> Вариант «Хародим» особенно часто встречается во французских версиях этого ритуала. Это еврейское слово, множественное число от «Харод» — тот, кто правит или действует как Надзиратель (Jackson 1993, 6–7).

<sup>5</sup> Согласно Джексону, были сделаны следующие предположения о том, как понимать слово «Хередом»: Heres domus, латинское для «дома наследника», или перворожденного; Hieros domos, греческое для «святого дома»; Har Edom, еврейское для «(Святой) Горы Земли» (Jackson 1993, 7).

## Вольное каменщичество и христианская Каббала

До 1730 года масонские уставы включали в себя лишь два ритуала — Подмастерья (Ученика) и Товарища или Мастера Масона. Однако к 1730 году ритуал Подмастерья был разбит на две степени — Подмастерья и Товарища, таким образом, вставляя новую степень между двумя предыдущими. Прежняя вторая степень стала третьей, получив название «Мастер Масон»<sup>1</sup>. С публикацией в 1730 году *Масонства в разрезе* Сэмюэля Причарда (Samuel Prichard) развитие масонских степеней достигло своего завершения в том смысле, что теперь было три степени: Подмастерья, Товарища и Мастера. *Масонство в разрезе* Сэмюэля Причарда, впервые опубликованное в октябре 1730 года, является, пожалуй, наиболее влиятельным из всех масонских разоблачений, опубликованных в XVIII столетии, и этот текст претерпел не менее чем тридцать изданий. Согласно титульной странице этого памфлета, Причард сам был масоном, «бывшим Членом Учрежденной Ложи», и публикацией этого разоблачения он преследовал цель, которая была объяснена в «Оправдании Автора от предубежденной части человечества»: «Я был побужден опубликовать сию могущественную Тайну во имя общественного Блага, по просьбе нескольких масонов, и эта публикация, я уверен, даст им полное удовлетворение, и окажет желаемый эффект, воспрепятствовав вовлечению столь многих Личностей в столь пагубное Общество»<sup>2</sup>.

Утверждение Причарда о том, что он опубликовал этот памфлет по запросу нескольких масонов, кажется, мягко говоря, довольно странным. Почему самим масонам захотелось опубликовать свою «могущественную Тайну» и тем самым воспрепятствовать вступлению людей в их «пагубное» общество? Если в утверждении Причарда есть какая-то истина, то, пожалуй, можно понять мотивы этих масонов, изучив влияние *Масонства в разрезе* на дальнейшее развитие масонских ритуалов. Очевидным результатом опубликования текста Причарда является учреждение трех степеней и связанных с ними ритуалов. Поскольку в то время не было официальных обрядников — предполагалось, что все ритуалы должны

---

<sup>1</sup> О развитии трехступенчатой системы см.: Vibert 1967a, 31–45, а также Vibert 1967b 47–61.

<sup>2</sup> Knoor, Jones and Hamer 1963, 171. Далее — ЕМС.

заучиваться наизусть, — можно ли было найти лучший способ введения новой степени, чем сделать ее легкодоступной посредством публикации? Могло ли развитие третьей степени, а также специфического мистицизма, связанного с ней, быть преднамеренным усилием группы масонов, которые полагали необходимым реформировать масонскую систему посвящения? Пока не будет обнаружена новая информация, мы не сможем получить однозначного ответа на эти вопросы. Однако интересно отметить одну особенную часть написанного Причардом оправдания, которая, кажется, подразумевает, что старая форма масонства нуждалась в том, чтобы быть «исправленной с помощью некоего оккультного Таинства», а в противном случае была обречена на исчезновение: «<...> но это очень сомнительно, и в высшей степени резонно думать, что эти средства будут расходоваться на формирование еще одной Системы Масонства, ибо старая настолько разрушена, что ежели не будет исправлена неким оккультным Таинством, то вскоре совершенно исчезнет»<sup>1</sup>.

На что могло намекать это «оккультное таинство», неясно, но, на мой взгляд, это легенда о Хираме, которая будет обсуждаться ниже.

Публикация *Масонства в разрезе* спровоцировала появление ответов, в которых защищалась честь вольного каменничества, а честность Сэмюэля Причарда была поставлена под вопрос<sup>2</sup>. Одним из этих ответов была анонимная *Защита масонства*, опубликованная в 1730–1731 годах. Кроме полемической трактовки мотивов, которыми руководствовался Причард при публикации *Масонства в разрезе*, текст содержит интересное обсуждение видимых связей масонства с древними таинствами.

Сама Согласованность между Ритуалами и Принципами *Масонства* (если бы *Разрез* был правдив) со многими Обычаями и Церемониями Древних должна вызвать восторг у людей с любых вкусов и интересов, позволяя найти некоторые остатки Древней Традиции

---

<sup>1</sup> ЕМС, 171.

<sup>2</sup> Возможно, самую ожесточенную атаку на Причарда можно найти в *The Perjur'd Free Mason Detected* (Клятвопреступный вольный каменщик обнаружен), опубликованной в 1730 г. Она включает в себя вымышленное интервью с Причардом в форме катехизиса, в котором Причард недвусмысленно осуждается.

и Учения, сохраненные Обществом навека, без помощи Книг или Писаний, лишь посредством устной Традиции<sup>1</sup>.

В *Защите масонства* вольное каменничество, в частности, уподобляется пифагорейцам, ессеям и друидам, но, что более важно, масонство связывается с Каббалой. Весьма существенно, что Каббала специфическим образом увязана с масонскими словами, и, таким образом, именно буквенная Каббала (то есть *Гематрия*, *Нотарикон* и *Темура*) рассмотрена как совместимая с масонством: «Каббалисты — еще одна Секта, имевшая дело с сокрытыми и тайными Церемониями. Евреи уделяли огромное внимание этой Науке и думали, что они сделали необыкновенные Открытия, применяя ее. Они разделили свое Знание на *Спекулятивное* и *Оперативное*. *Давид* и *Соломон*, говорят они, были особенно изощрены в нем, и никто поначалу не предполагал зафиксировать его на Письме; но, что представляется ближе всего к настоящей Цели, Совершенство их Умений состояло в том, что *Диссектор* называет *Буквенным Обозначением*, или расположением *Букв Слова* определенным образом»<sup>2</sup>.

Идея связи вольного каменничества с буквенной Каббалой была, однако, не нова. Например, в обличении, озаглавленном *Великая тайна открыта*, напечатанном в 1726 году, есть ссылки на *Нотарикон*. Этот текст также интересен, поскольку именно он является первым напечатанным масонским катехизисом, подчеркивающим связь между вольным каменничеством и Каббалой как таковой: «Есть ли у шести Духовных Знаков какие-то Имена? Да, но они не раскрываются ни одному вновь принятому Члену, поскольку они Каббалистические? [sic!] <...> Кто же Великий Мастер всех Лож Мира? *INRI*. Каково значение этого Имени? Каждая отдельная Буква означает целое Слово и является очень Таинственной. <...> Кто был первым Масоном? *Laylah Ilalah*. Кто изобрел тайное слово? *Cheschehabeddin Jatmouny*. Что это? Это — Каббалистическое Слово, составленное из Букв каждого Имени *Laylah Ilalah* как об этом говорится в Святой Библии»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ЕМС, 219.

<sup>2</sup> ЕМС, 218.

<sup>3</sup> ЕМС, 97–98.

Примечательным является то, что своеобразный способ записи определенных слов, присущий вольным каменщикам, был истолкован как имеющий каббалистическое происхождение уже в 1726 году, то есть за четыре года до публикации Причардом *Масонства в разрезе*. Самое раннее известное использование еврейских букв в масонских ритуальных текстах следует искать в первом печатном масонском катехизисе — *Испытании Масона*, напечатанном в 1723 году. Хотя само по себе использование еврейских букв не обязательно указывает на связь с Каббалой, следует не забывать о том, что многими христианскими каббалистами некаббалистические еврейские тексты фактически толковались как каббалистические.

Помимо того примечательного факта, что *Масонство в разрезе* Причарда является первым описанием, содержащим в себе три степени Ремесленного масонства, оно также включает в себя первое описание Хирамической легенды<sup>1</sup>.

Хирамическая легенда вплоть до сегодняшнего дня остается самой важной и характерной легендой вольного каменщичество, и она играет ключевую роль в третьей степени или степени Мастера Масона. Говоря коротко, Хирамическая легенда сосредоточена на убийстве Хирама, главного архитектора царя Соломона, на которого было возложено возведение Иерусалимского храма. Хирам разделил своих рабочих на различные классы согласно их навыкам, и, дабы различать их друг от друга, каждому классу был дан определенный пароль. Привычкой Хирама было ежедневно молиться в недостроенном храме, и трое злодеев поймали Хирама в храме и потребовали выдать Слово Мастера. Хирам отказался и попытался бежать, но каждый из злодеев нанес ему по сильному удару. Третий и последний удар убил Хирама прежде, чем тот смог раскрыть Слово Мастера, и впоследствии это слово — YHVN — было утеряно. Убийцы захоронили тело Хирама

---

<sup>1</sup> Легенда о Хираме упомянута во второй Книге Конституций (Book of Constitutions) Андерсона, опубликованной в 1730 г., а также в уже упомянутом разоблачении 1730 г., *Масонство в разрезе* (Masonry Dissected). Ссылку на эту легенду можно также найти в рекламном объявлении в лондонской газете уже в 1726 году. Covey-Crump 1934, 4 ссылается на Sadler 1910, 325. Жаль, что Сэдлер упомянул лишь то, что это была газетная реклама 1726 г. Кнуп, Джонс и Хэмер в 1945 г. были не в состоянии отследить этот источник (EMР 192–194).

под какими-то кустами. Прошло немного времени, прежде чем отсутствие Хирама было замечено, и царь Соломон снарядил поисковые отряды. После обнаружения тела Хирама, захороненного тремя убийцами, было принято новое Слово Мастера. Новое слово было — Макбенак (Macbenac или Makbenak), которое предположительно означало «плоть, отпавшую от костей» как намек на разложившееся состояние трупа Хирама. По-прежнему неясно, из чего вытекало слово Macbenac, однако тексты, написанные до 1730 года, показывают, что в качестве Слова Мастера использовались другие слова, например, “matchpin”. Еще один пример Слова Мастера — “Mahabun”, которое можно найти в *Sloane MS. 3329, p. 1700*.

Тем не менее основной аспект этой легенды — поиск утраченного слова — представляет собой интригующую параллель со спекуляциями Зохара относительно утраты надлежащего способа произнесения имени Господа, Тетраграмматона (YHWH). Согласно каббалистической традиции, надлежащий способ огласовки Божественного Имени являлся тайной, тщательно сохраняемой для Святой Святых внутри Иерусалимского храма. Из-за второй осады Иерусалима Навуходоносором в 586 году до н. э. (приведшей к разрушению храма Соломона и началу так называемого вавилонского плена евреев, длившегося до 538 года до н. э.) Первосвященник более не имел возможности произносить имя Бога<sup>1</sup>. Впоследствии правильный способ произнесения Святого Имени канул в Лету. Позднее последовало «замещение имени Адонаи на имя Иегова при чтении Закона и написание последнего Имени при помощи огласовок первого»<sup>2</sup>. Таким образом, в традиции Зохара мы обнаруживаем поиск утраченного имени, или, пожалуй, поиск *правильного способа произнесения известного имени*.

---

<sup>1</sup> «Произнесение yhwk как Яхве является научной догадкой. Еврейские библейские манускрипты принципиально писались согласными буквами вплоть до нашей эры. Произношение слов передавалось в отдельной устной традиции. Тетраграмматон не произносился вовсе, слово *adonay*, “мой Господь”, произносилось вместо него; слово *elohim*, “Бог”, заменяло сочетание *adonay yhwk* (305 раз; напр., Быт. 15: 2). Хотя согласные оставались, изначальное произношение было в конечном счете утрачено». (The Anchor Bible Dictionary 1992, vol. 6, 1011).

<sup>2</sup> Waite 1921, vol. 1, 418.

А. Э. Уэйт (A. E. Waite) (1857–1942), один из наиболее влиятельных масонских и эзотерических ученых-любителей первой половины XX столетия, пространно писал о параллелях между поисками чего-то утраченного в традиции Зохара и у масонов. И хотя Уэйт был лишен должной академической подготовки, а его тексты считались «расплывчатыми, часто многословными и сдобренными архаизмами»<sup>1</sup>, его твердое убеждение, что основатели вольного каменщичества разбирались в каббалистической доктрине достойно рассмотрения: «Что касается меня, то я верю в то, что таинственные руки, преобразившие вольное каменщичество, были руками каббалистической части Хранителей Тайной Традиции; что их труд особенно прослеживается в Масонской Легенде; и что хотя в своей нынешней форме эта Легенда намного более поздняя и является работой XVIII века, она представляет собой некую часть или отражение интереса к зогарической традиции, начавшегося в Англии с Роберта Фладда, Томаса Вогана, подхваченного Генри Мором и, очевидно, имевшего место и во Франции, и в Британии до и во время Французской революции»<sup>2</sup>.

Чтобы понять аргументы Уэйта, касающиеся Ремесленной Легенды (то есть легенды о Хираме), следует иметь в виду его убежденность в том, что объектом масонского посвящения является *Unio Mystica* с Богом<sup>3</sup>. Для Уэйта утрата Слова Мастера, случившаяся в момент убийства Хирама в недостроенном храме, а также последующие масонские поиски этого утраченного слова имеют свои параллели в традиции Зохара. Согласно Уэйту, ранние христианские каббалисты Ренессанса считали, что поиск утраченного имени в традиции Зохара был в действительности отысканием пути к нахождению Христа. Основатели масонской традиции, которые были осведомленными о поисках в традиции Зохара, соединили тему поиска чего-то утраченного (в данном случае — Слова Мастера)

---

<sup>1</sup> Gilbert 1987, 12.

<sup>2</sup> Waite 1911, vol. 1, 39–40.

<sup>3</sup> В самом деле, Уэйт твердо верил, «что все мистические и герметические традиции от алхимии и еврейской Каббалы до поиска Святого Грааля содержали истинные пути, которым необходимо следовать в поисках Мистического Единения с Богом; и Бог, по Уэйту, скорее имманентен, нежели трансцендентен». Gilbert 1983, 14.

с воспроизведением поиска Христа. Для Уэйта *Verbum Christus Est*, утраченное Слово Мастера — это Христос<sup>1</sup>. Это утверждение может быть понято только на каббалистическом фоне. Старое Слово Мастера было именем Господа, *YHVH*. Согласно христианской каббалистической традиции, имя Бога скрывает тайное имя Иисуса, и, таким образом, «каббалистически доказано», что Христос является Спасителем. При включении еврейской буквы *sh* Шин (которая по своей форме считается намекающей на Троицу) в имя Господа, *Йод Хе Вау Хе*, возникает имя Иисуса *YHSVH*, *Yeheshuah* или *Jeheshua*<sup>2</sup>. Это каббалистическое доказательство было в большом почете среди таких христианских каббалистов, как Пико делла Мирандола (*Pico della Mirandola*, 1463–1494) и Йоханнес Рейхлин (*Johannes Reuchlin*, 1455–1522), которые приписывали великие силы Пентаграмматону (*IHSUH*), который для них был христианским священным Именем, в точности как Тетраграмматон (*IHVH*) был для евреев. Это имя включало в себя универсальную власть и силу, и считалось, что этим словом каббалист мог вершить чудеса, которые превыше человеческих сил, и удерживать господство над природой. Пентаграмматон в дальнейшем рассматривался как знак союза с Богом постольку, поскольку он был источником сверхчеловеческой активности Человека<sup>3</sup>. Обсуждая понимание Рейхлиным Пентаграмматона как восполнения Божественного имени, Моше Идель, однако, оспорил то, что Рейхлин понимал еврейских каббалистов правильно: «Как это ни странно, христианский каббалист, более, чем кто-либо другой, подчеркивавший значение тайны чудотворного имени Христа — Пентаграмматона, неправильно истолковал весьма раз-

<sup>1</sup> «Очевидно поэтому, что Слово в масонстве — это Христос, и, опять же, что нахождение этого Слова есть также нахождение Христа. В своем предварительном значении утрата Слова обозначает смерть Христа. Трое убийц — это мир сей, плоть и дьявол — для использования привычных и общепринятых терминов. Мастер-Строитель, который возвел Здание Христианской Доктрины, — это Сам Христос. Согласно иной точке зрения, злоумышленниками были Пилат, Ирод и Каифа» (Waite 1911, vol. 1, 424).

<sup>2</sup> Происходит от еврейского *yehoshua*, означающего «YHWH есть спасение», или «YHWH спасает/спас» (The Anchor Bible Dictionary 1992, vol. 3, 773). См. также ритуал Младшего Адепта в созданном Уэйтом ответвлении Золотой Зари, The Fellowship of the Rosy Cross (Братство Розового Креста), в котором это имя ритуальным образом произносится тремя старшими офицерами (Waite 1917, 11).

<sup>3</sup> Zika 1976, 107.

работанную каббалистическую концепцию о том, что христианский Мессия связан с неполной формой Тетраграмматона<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, важность Пентаграмматона для христианских каббалистов нельзя переоценить, и спекуляции, касающиеся тайного имени Бога, стали важной темой в христианской Каббале.

Теперь возникает вопрос: до какой степени обе традиции взаимосвязаны? Исследование Яна Снока склоняется к обоснованию теории, согласно которой поиск Слова Мастера в самом деле находится под влиянием каббалистического поиска правильного способа произнесения имени Господа. В двух отдельных статьях Снок провел доскональное изучение Хирамической легенды и пришел в отношении нее к ряду важных выводов.<sup>2</sup>

Согласно легенде о Хираме, старое Слово Мастера было утеряно вместе с убийством Хирама, и было принято новое Слово Мастера, а именно — *Макбенак*, причем считается, что оно означает «плоть отпадает от костей»<sup>3</sup>. Старое Слово Мастера было именем Бога на еврейском языке, Тетраграмматоном, произносившимся как Иегова<sup>4</sup>, каковое имя появляется и в каббалистической традиции. Идея о том, что старое Слово Мастера было *утрачено* во время смерти Хирама, на самом деле по меньшей мере озадачивает, поскольку в самой легенде отчетливо указано, что старым словом было *YHVH*. Снок распутал этот узел, четко показывая, что в ранних английских версиях этой легенды никогда не ставился вопрос об *утрате* Слова, а то, что было утеряно, — это, пожалуй, *способ произнесения* Слова<sup>5</sup>. Согласно ранним версиям легенды, Слово Мастера могло произноситься лишь тремя Мастерами одновременно: *а именно* — царем Соломоном, царем Хирамом и Хирамом Абиффом. Именно поэтому Хирам не *мог*, а вовсе не

---

<sup>1</sup> Idel 1993, XXI.

<sup>2</sup> Snoek 2003b, 11–53; Snoek 1998, 145–190. См. также Snoek 2011, особ. 95, 228–230.

<sup>3</sup> Snoek 2003a, 14.

<sup>4</sup> «Форма “Иегова” (“Jehovah”) вытекает из прочтения согласных букв Тетраграмматона с помощью огласовок слова Adonai. Распространение этой формы обычно отслеживается вплоть до Петра Галатина, исповедника Папы Льва X, который в 1518 году от Рождества Христова транслитерировал четыре еврейские буквы латинскими буквами jhvh вместе с гласными слова Adonai, создав искусственную форму “Jehovah” (The Anchor Bible Dictionary 1992, vol. 6, 1011).

<sup>5</sup> Snoek 2003b, 25, 40.

не стал открывать это слово. Поскольку Хирам не передал своего знания прежде, чем быть убитым, должный способ произнесения Слова Мастера был утерян. У нас есть, таким образом, две традиции — традиция Зохара и масонская, где центральной темой является утрата должного способа произнесения имени Господа, *YHVH*. Крайне неправдоподобно, что выбор старого масонского Слова Мастера мог быть сделан без влияния каббалистических размышлений об имени Бога. Тем более что эти рассуждения относительно *YHVH* не ограничены традицией Зохара, но отражают важный аспект самой христианской Каббалы.

Есть и еще одно измерение, связанное с этой общей темой, а именно — *Unio Mystica*. Снок в вышеупомянутых статьях продемонстрировал, что Хирам в ранних версиях легенды начал отождествляться с Господом. По моему мнению, это отождествление имеет первостепенную важность для нашего понимания раннего масонского посвящения: «Теперь становится ясно, что изображение имени Бога на гробнице Хирама было функциональным эквивалентом его погребения в *Святая Святых*. Оба эти факта проясняют то, что Хирам — это фактически Яхве. Таким образом, ритуал третьей степени воспроизводит посвящение хорошо известного типа: кандидат отождествляется с героем, который в свою очередь, отождествляется с Богом. Таким образом, выражается и осуществляется ритуал *Unio Mystica* между кандидатом и Божеством»<sup>1</sup>.

При рассмотрении легенды о Хираме в свете открытий Снока кажется очевидным, что эта легенда в своей изначальной форме была «мифом посвящения», в противоположность более поздним версиям, в которых эта легенда принимает функцию «моралистического рассказа». Связь с каббалистической традицией становится более очевидной, когда подчеркнут посвятельный аспект легенды. В сердцевине еврейской Каббалы заложена фундаментальная цель индивидуального переживания Божественности или *Unio Mystica*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Snoop 2003a, 34.

<sup>2</sup> Моше Идель показал, что мистическое единение с Богом является существенной частью Каббалы, с чем спорил Гершом Шолем. «<...> Я хочу предложить альтернативный взгляд на формы выражения *unio mystica* в Каббале: они, несомненно, существуют и повторяются в каббалистической литературе не менее часто, чем в нееврейских мистических писаниях, причем образы, использованные каббалистами, не далеки от наиболее экстремальных форм, присущим другим типам мистицизма» (Idel 1988, 60).

Именно эта фундаментальная цель связывает воедино две традиции *функциональным* способом. Обе традиции фокусируются на прямом отождествлении или переживании единства с Божеством.

Следовало бы подчеркнуть, однако, что имеется два значительных факта, говорящих против каббалистического влияния на Хирамическую легенду. Во-первых, поиск правильного способа произнесения Имени Господа, а также размышления, касающиеся духовных сил, связанных с этим, в еврейской литературе не ограничены Каббалой, но могут также быть найдены в еврейских некаббалистических текстах. Тем не менее в христианском западном эзотеризме, в особенности именно в каббалистических текстах, таких как *Conclusiones* Пико (1486) или *De Verbo mirifico* (1494) и *De arte cabbalistica* (1517) Рейхлина, мы сталкиваемся с рассуждениями, касающимися правильного способа произнесения Имени Господа. Вторым, и еще более интригующим является тот факт, что новым Словом Мастера, принятым в масонской традиции, является не Пентаграмматон Йехошуа, но — Макбенак. Новое Слово Мастера — это, таким образом, не имя Христа, которое могло бы быть логичным выбором, если бы Хирамическая легенда находилась под влиянием христианской каббалистической традиции. Есть несколько возможных объяснений этой головоломки, и наиболее очевидное заключается в том, что истинное (и, таким образом, тайное) понимание нового Слова Мастера было чем-то таким, что каждый масон должен был отыскать для самого себя, и что те, кто не осознали, что Христос был новым Словом Мастера, просто не заслуживали того, чтобы вкусить гнозис<sup>1</sup>.

#### Список литературы

1. The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992.
2. Ashmole Elias. Texts 161–1692. London: Oxford University Press. 1966.

---

<sup>1</sup> Имеются также и каббалистические подтексты, связанные с двумя классическими паролем первых двух степеней масонства — Яхин и Боаз, а также связанное с ними постепенное раскрытие эзотерического знания. Подробное обсуждение этого вопроса см., в частности, в: Snoek 2011, 228–230 и Snoek 2004, 11–12.

3. Bernheim Alain. «The Order of Kilwinning or Scotch Heredom, the Present Royal Order of Scotland», Heredom 8: 1999/2000. P. 93–130.
4. Bogdan Henrik, 2006, «Kabbalistic Influence on the Early Development of the Master Mason Degree of Freemasonry», in Trevor Stewart (ed.) *Freemasonry and Religion: Many Faiths, One Brotherhood*. London: Canonbury Masonic Research Centre. P. 122–130.
5. Bogdan Henrik, 2007a, «Secret Societies and Western Esotericism», in Robert A. Gilbert (ed.), *Seeking the Light: Freemasonry and Initiatic Traditions*. Hershaw, Surrey: Lewis Masonic, 21–29.
6. Bogdan Henrik, 2007b, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany: State University of New York Press.
7. Bogdan Henrik, 2010, «The Sociology of the Construct of Tradition and Import of Legitimacy in Freemasonry», in Andreas B. Kilcher (ed.) *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*. Leiden: Brill Academic Publishers, 217–238.
8. Bogdan Henrik, 2011, «Masonería y esoterismo occidental: Aproximaciones al esoterismo occidental», *Papeles de Masonería V*: 72–87.
9. Bogdan Henrik, 2012, «Introduction: Modern Western Magic» in *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 12:1: 1–16.
10. Covey-Crump W. W., 1934, *The Hiramic Tradition: A Survey of Hypotheses Concerning It*. London: Masonic Record, Ltd.
11. Draffen of Newington George, 1977, *The Royal Order of Scotland: The Second Hundred Years*. Edinburgh: Royal Order of Scotland.
12. Faivre Antoine, 1994, *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
13. Faivre Antoine, 1998, «Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe», in: Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven: Peeters 1998, 1–10.
14. Faivre Antoine, 1999, «The Notions of Concealment and Secrecy in Modern Esoteric Currents since the Renaissance» in Wolfson (ed.) *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*. New York & London: Seven Bridges Press: 155–176.
15. Faivre Antoine, 2010, *Western Esotericism: A Concise History*. Albany: State University of New York Press.

16. Gilbert Robert A., 1983, *A. E. Waite: A Bibliography*. Wellingborough, Northamptonshire: Aquarian Press.
17. Gilbert Robert A., 1987, *A. E. Waite: Magician of Many Parts*. Wellingborough, Northamptonshire: Crucible.
18. Goodrick-Clarke Nicholas, 2008, *The Western Esoteric Traditions: An Historical Introduction*. New York: Oxford University Press.
19. Heimbrock and Boudenwijnse (eds.), 1990, *Current Studies on Rituals: Perspectives for the Psychology of Religion*. Amsterdam and Atlanta: Rudopi.
20. Hamill John, 1986, *The Craft: A History of English Freemasonry*. Wellingborough, Northamptonshire: Crucible.
21. Hanegraaff, Wouter J., 2004, "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture", in Antes, Geertz and Warne (eds.): *New Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin and New York: Walter de Gruyter: 489–519.
22. Hanegraaff Wouter J., 2005, "Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research", in *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 5:2: 225–254.
23. Idel Moshe, 1988, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.
24. Idel Moshe, 1993, "Introduction", in Johannes Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah*.
25. Jackson A. C. F., 1993, *Rose Croix: The History of the Ancient and Accepted Rite for England and Wales*. Addlestone, Surrey: Lewis Masonic.
26. Knoop Douglas; Jones, G.P., and Hamer, Douglas, 1945, *Early Masonic Pamphles*. Manchester: Manchester University Press.
27. Knoop Douglas; Jones, G.P., and Hamer, Douglas, 1963, *The Early Masonic Catechisms*. Manchester: Manchester University Press.
28. Lindsay Robert S., 1971, *The Royal Order of Scotland*. [Edinburgh]: Royal Order of Scotland.
29. McIntosh Christopher, 1990, "The Alchemy and the Gold- und Rosenkreuz", in Z. R. W. M. von Martels (ed.), *Alchemy Revisited*. Leiden: Brill Academic Publishers: 237–244.

30. McIntosh Christopher, 1992, *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment*. Leiden: Brill Academic Publishers.
31. McIntosh Christopher, 1997, *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of An Esoteric Order*. York Beach, Maine: Samuel Weiser.
32. Sadler H., 1910, "Inaugural Address", *AQC* 23: 324–328.
33. Simmel George, 1906, "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies", *American Journal of Sociology* 11(4): 441–498.
34. Snoek Jan A. M., 1998, "On the Creation of Masonic Degrees" in Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff (eds.): *Western Esotericism and the Science of Religion*: 145–190.
35. Snoek Jan A. M., 2003a, "Printing Masonic Secrets: Oral and Written Transmission of the Masonic Tradition", in: Henrik Bogdan (ed.): *Alströmersymposiet 2003. Föredragsdokumentation*. Göteborg: Frimureriska Forskningsgruppen i Göteborg: 39–56.
36. Snoek, Jan A. M., 2003b, "The Evolution of the Hiram Legend in England and France", *Heredom* 11: 11–53.
37. Snoek Jan A. M., 2004, "Trois phases de développement du grade de Maître", in *Acta Macionica* 14: 9–24.
38. Snoek Jan A. M., 2010, "The Allusive Method", in [Kris Thys (ed.)]: *Mots et signes de reconnaissance. Congrès maçonnique 28–11–2009–30 ans GLRB*. [Bruxelles]: Grande Loge Régulière de Belgique: 57–73.
39. Snoek Jan A. M., 2011, *Einführung in die Westliche Esoterik, für Freimaurer*. Zürich: Modestia cum Libertate.
40. Stevenson David, 2001 (1998), *The Origins of Freemasonry*. Cambridge: Cambridge University Press.
41. Stewart Trevor, 1996, "The H.R.D.M. A Fourth Visitation to a Curious 18th Century Masonic Phenomenon from the North East Region of England", in *Acta Macionica* 6: 43–93.
42. von Stuckrad Kocku, 2010, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill Academic Publishers.
43. von Stuckrad Kocku, 2010, "Secrecy as Social Capital", in Andreas B. Kilcher (ed.) *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*. Leiden: Brill Academic Publishers, 239–252.

44. Urban Hugh, 2001, "The Adornment of Silence: Secrecy and Symbolic Power in American Freemasonry" in *The Journal of Religion and Society* 3: 1–27.
45. Versluis Arthur, 2007, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Rowman and Littlefield Publishers.
46. Vibert Lionel, 1967a, "The Development of the Trigradal System", in Harry Carr (ed.), *The Collected 'Prestonian Lectures' 1925–1960*: 31–45.
47. Vibert Lionel, 1967b, "The Evolution of the Second Degree", in Harry Carr (ed.), *The Collected 'Prestonian Lectures' 1925–1960*: 47–61.
48. Waite Arthur Edward, 1911, *The Secret Tradition in Freemasonry*. London: Rebman Limited.
49. Waite Arthur Edward, 1917, *The Pontifical Ceremony of the Admission to the Grade of Adeptus Minor*. No place: privately printed.
50. Waite Arthur Edward, 1921, *A New Encyclopaedia of Freemasonry*. London: Wm. Rider & Son.
51. Waite Arthur Edward, 1924, *The Brotherhood of the Rosy Cross*. London: Wm. Rider & Son.
52. Yates Frances, 1972, *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.
53. Zika Charles, 1976, "Reuchlin's *De verbo mirifico* and the magic debate of the late fifteenth century" in *Journal of the Warburg and Coutald Institutes*, vol. 39: 104–138.

## ВОЛЬНЫЕ КАМЕНЩИКИ ПРОТИВ ДЕКАБРИСТОВ<sup>1</sup>

Отечественная историография проблемы участия масонов в пред- и декабристских организациях достаточно обильна и насчитывает более 100 лет. Начиная с классического труда В. И. Семевского «Декабристы — масоны» [Минувшие годы. 1908, № 2–3, 5–6], и до настоящего времени в ней господствуют два мнения: движение декабристов — «масонское действо» (Б. Башилов [1], О. А. Платонов [5], С. Д. Толь [8] и другие представители конспирологического направления исторической «науки») и позитивистское, представители которого, несмотря на различные субъективные мнения и отношение к декабризму и масонству (условно говоря, В. С. Брачев [2] — антимасонское и антидекабристское и А. И. Серков [6] — промасонское и продекабристское), в любом случае оставалось на почве фактов и исторического источника.

Хорошо известно, что под следствием оказалось 579 человек. Виновными было признано 289, из них 121 был представлен Верховному уголовному суду. Около 120 человек подверглись внесудебному наказанию: заточению в крепость, разжалованию, переводу в действующую армию на Кавказ, передаче под надзор полиции<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> При определении принадлежности тех или иных персоналий к масонству в данной статье используется масонский принцип «нестираемости». По нему вольный каменщик, получивший посвящение, остается для «королевского искусства» пожизненным членом, за исключением его «радиирования», то есть ликвидации его имени в анналах масонства. В реальности «братья» входили и покидали ложи, вели активную масонскую жизнь и по масонской терминологии «засыпали», то есть прекращали масонскую деятельность. Здесь нелишне напомнить, что к декабрьским событиям 1825 г. действовал Указ Александра I от 1 августа 1822 г. о запрещении в России тайных обществ, в т. ч. масонских лож, поэтому формально в Российской империи масонства не существовало.

<sup>2</sup> [Krugosvet.ru>node/42160?page=0,3](http://Krugosvet.ru/node/42160?page=0,3) Обращение 3 июня 2012 г. (Сноски на Интернет-ресурсы даются в тексте в круглых скобках).

По подсчетам А. И. Серкова [6: 254], 122 человека из привлеченных к следствию были масонами (21%. — С. К.). По другой методике подсчета, предложенной В. С. Брачевым [2: 288], из 121 декабриста, переданного Верховному уголовному суду, было 23 масона (19%. — С. К.). Таким образом, различные методики и техники подсчета показывают, что масоны составляли пятую часть декабристского движения.

Значительно реже историография обращалась к исследованию масонства как противовеса революционному направлению русской общественной мысли и политической деятельности, к масонам как преследователям и гонителям «революционной заразы». В частности, о масонстве А. Х. Бенкендорфа сообщает М. В. Нечкина [«Движение декабристов». Т. 1. М.: Наука, 1955, с. 134] и Д. И. Олейников [4]. Имена противников декабристов из числа масонов упоминает В. С. Брачев [2: 279–289], С. П. Карпачев [3: 48], А. И. Серков [6: 254–255].

Существующие источники позволяют приступить к началу более глубоких исследований персоналий масонов консервативного направления, противодействовавших декабристам.

Расследование дела декабристов имело значительную документальную базу. К ней, прежде всего, относятся такие законодательные акты, как: «Манифест о произошедшем бунте в Санкт-Петербурге 14 декабря» (Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2. Т. 1. СПб., 1830, № 6 от 19 декабря 1825 г., с. 13–15)<sup>1</sup>; Манифест «Об учреждении Верховного Уголовного суда, для суждения злоумышленников, открывшихся 14 декабря прошлого 1825 года» (ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб., 1830, № 381 от 1 июня 1826 г., с. 514–515); «О государственных преступниках, осужденных к разным казням и наказаниям, с приложением Доклада Верховного Уголовного суда» (ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб., 1830, № 464 от 13 июля, с. 753); Манифест «О совершенствовании» приговора над государственными преступниками» (ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб., 1830, № 465 от 13 июля, с. 772–774) и др.

Обильную информацию о рассматриваемой проблеме дает фундаментальное издание «Восстание декабристов: Документы. В 20 тт.» (М.; Л., 1925–2001). Необозримая мемуарная литература

---

<sup>1</sup> Далее — ПСЗ. Собр. 2. — С.К.

раскрывает огромный пласт фактического материала о борьбе масонов различных идейных направлений и мировоззрений против «революционного вспышкопукательства». В качестве источников вторичного порядка использовались справочные фундаментальные издания А. И. Серкова [7] и Д. Н. Шилова [9].

14 декабря 1825 года восставшие первые пролили кровь: был смертельно ранен генерал-губернатор граф Милорадович, убит командир л-гв. Гренадерского полка Стюллер, тяжко ранены генерал-майоры Шеншин и Фридрихс, свитский офицер Гастфер («Манифест о произошедшем бунте в Санкт-Петербурге 14 декабря» // ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб., 1830, № 6 от 19 декабря 1825 г., с. 13–15). Среди жертв печально известного русского террориста П. Г. Каховского, кстати, никакого отношения к масонству не имевшего, был член ложи «Надежда» в Берне Н. К. Стюрлер [7: 776, 1136], брат петербургской ложи «Три добродетели», адъютант Милорадовича капитан Ф. А. Фридрихс [7: 844, 1103]. Таким образом, из первых пятерых убитых или раненых защитников трона двое были вольными каменщиками.

Бунт декабристов сразу вызвал реакцию защиты нового законного государя со стороны подавляющего большинства офицеров, в том числе, масонов. Масоны-военнослужащие, оставшиеся верными присяге, приняли активное участие в подавлении восстания.

Во время событий 14 декабря 1825 года на Сенатской площади профаном (по масонской терминологии «профан» — не масон. — С. К.) Д. А. Щепиным-Ростовским был ранен командир батальона, масон ложи «Орла Российского» П. К. Хвошинский [7: 850, 1069; 4: 216].

Масон лож Александра тройственного спасения и Петра к истине генерал-лейтенант А. И. Нейдгард [7: 581, 1024, 1083] первым сообщил Николаю известие о начавшемся мятеже [4: 216].

Масон ложи Трех добродетелей С. Ф. Апраксин, командир л-гв. Кавалергардского полка, убедил полк принять присягу Николаю [7: 65, 1102].

Член четырех лож, имевший 5-ю степень шотландской системы, основатель полтавской ложи Любви к истине, один из членов руководства русского масонства И. М. Бибииков [6: 116, 1044, 1092, 1099, 1112], находясь в свите Николая, был жестоко избит при

попытке вернуть к повиновению Гвардейский экипаж. Его, находившегося в бессознательном состоянии, спас присутствующий на площади декабрист-масон Рылеев, закричавший солдатам: «Стойте, это наш». Это осложнило карьеру Бибикову. Он потерял доверие Николая и хотя удостоился высочайшей признательности и позже был произведен в генерал-майоры, из свиты императора был удален (Мосины О. и С. <http://baza.vgd.ru/11/62211/?pg=all> — обращение 12 июня 2012).

Участник Отечественной войны 1812 года генерал-адъютант Е. А. Головин, масон московских лож Ищущих манны, Нептуна и Феникса, в которой он был посвящен в степень шотландского мастера [7: 255, 1027, 1029, 1034], помешал выходу на Сенатскую площадь л-гв. Финляндскому полку.

Брат [7: 635, 1134] английской ложи В. А. Перовский, будучи неотлучно при Николае, получил удар в спину поленом, брошенным кем-то из толпы сочувствующих мятежникам. (Футуриянский Л. И.: [istok56.ru/index.php;academic.ru/dic/usf/enc\\_biography/99962](http://istok56.ru/index.php;academic.ru/dic/usf/enc_biography/99962), Перовский — обращение 12 июня 2012).

На стороне Николая I выступил командир л-гв. Измаиловского полка Л. А. Симанский, член трех лож Александра золотого льва, Астреи, Великой провинциальной ложи, один из руководителей русского масонства [7: 746, 1044, 1047, 1051].

Среди отличившихся при подавлении бунта был масон О. И. Прянишников (ложа Избранного Михаила) [7: 671, 1066] (Wikipedia — обращение 24 июня 2012 г.).

Л. О. Рот, масон симбирской ложи «Ключа к добродетели» [7: 712, 1118], принимал участие в усмирении восстания Черниговского полка. «За отличную деятельность и решительность, проявленные им в деле усмирения и успокоения умов», он был награжден орденом Св. Александра Невского. ([mirslovarei.com/cjntent\\_bigbioenc/rot-ljggin-osipovich-140694.html](http://mirslovarei.com/cjntent_bigbioenc/rot-ljggin-osipovich-140694.html) — обращение 12 июня 2012).

Неотлучно находился в свите государя член петербургской ложи Соединенных друзей, имевший либеральную репутацию А. Х. Бенкендорф [7: 102–103, 1092; 4: 216].

17 декабря 1825 года был создан «Высочайше учрежденный Тайный комитет...» для проведения следствия по делу декабристского восстания. Первоначально в его состав вошли: военный министр А. И. Татищев, вел. кн. Михаил Павлович, генерал-адъ-

ютант Л. В. Голинищев-Кутузов, В. В. Левашов, кн. А. Н. Голицын, А. Х. Бенкендорф и в качестве «правителя дел» А. Д. Боровков. Таким образом, из первых семи членов следственного комитета последние трое были масонами. А. Н. Голицын был членом мистического промасонского общества Людей нового Израиля [7: 250, 1051]. Выпускник Московского университета А. Д. Боровков наряду с карьерой чиновника сотрудничал в ряде журналов. Он был членом петербургских лож [7: 132, 1054, 1064] Елизаветы к добродетели и Избранного Михаила, причем в последней занимал офицерские должности вплоть до Досточтимого мастера — руководителя мастерской. Боровков, как мог, помогал некоторым подследственным. На основе материалов следствия он составил «Алфавит» подследственных, ставший основой для всех последующих биографических словарей декабристов.

Позже состав комитета значительно расширился: с 14 января 1826 года он перестал именоваться «тайным», а с 29 мая был переименован в «Комиссию». Естественно, она пополнилась по большей частью чиновниками — «профанами». Но с 17 декабря 1826 года в качестве помощника правителя дел комиссии в ее состав был введен В. Ф. Адлерберг, масон военно-походной ложи «Александра к военной верности», с 1817 года адъютант Николая Павловича и его друг (см.: Восстание декабристов. Материалы. Т. 1. М; Л.: Госиздат, 1925, С. XIII–XIX).

1 июня 1826 года Николай I создал «Высочайше учрежденный Верховный уголовный суд для суждения злоумышленников, открывшихся 14 декабря прошлого 1825 года» (ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб., 1830, № 381 от 1 июня 1826 г., с. 514–515), получивший в литературе название Верховный уголовный суд (далее — ВУС. — С. К.). Он состоял из 18 членов Государственного совета, 36 членов Сената, три представителя Синода, 15 представителей высших военных и гражданских должностных лиц (Восстание декабристов. Документы. Т. XVII. Дела Верховного уголовного суда и следственной комиссии. М.: НАУКА, 1980, с. 70–71).

В ВУСе среди членов Государственного совета был представлен ряд российских «вольных каменщиков». Заместителем председателя суда был назначен кн. Алексей Куракин, крупный государственный деятель, он с 24 лет был членом петербургской ложи шведской системы XVIII в. [7: 446; 9: 347].

Членом суда был известный государственный и общественный деятель по определению В. С. Брачева «записной либерал» Н. С. Мордвинов. Он был масон английских лож 1770–1780 гг. и мастер петербургской ложи XVIII века. Скромности (или Молчания) в 1786–1787 годах член теоретического градуса московской ложи К мертвой голове в 1806–1809 годах. Кстати, Николай Семенович был единственным членом ВУСа, выступивший против казни декабристов [2: 280; 7: 558, 966, 993, 1028; 9: 434].

В. С. Ланской, член Государственного совета по департаменту законов, управляющий МВД в 1780-х годах, был неаполитанским масоном [7: 461, 992; 9: 362].

А. Д. Балашов в 1810 году был министром полиции и с этого же года членом Государственного совета. Он был почетным Достоцимым мастером петербургской ложи Палестина, в ложе Соединенных друзей имел степень рыцаря Востока, впоследствии почетный член ложи. Балашов был одним из авторов ряда проектов реорганизации масонства, направленных на большую подконтрольность «королевского искусства» со стороны центральной власти и использования его в государственных целях [7: 82–83, 1070, 1092; 9: 57].

Адмирал, крупный деятель культуры, высокопоставленный государственный чиновник А. С. Шишков, был старинным масоном ложи Нептуна в Кронштадте и ее почетным членом [7: 899, 950; 9: 754].

Известнейший персонаж российской истории XIX века М. М. Сперанский был масоном петербургской ложи Полярной звезды. Он в конце десятых годов XIX столетия предпринял попытку использовать орден для государственных преобразований и выдвинул план сосредоточения в ложах интеллектуалов для подготовки руководящих кадров и выработки проектов решений по социально-экономическим, культурным и политическим вопросам жизни страны [2: 279; 3: 45; 7: 764–765, 1089].

Таким образом, из 18 членов ВУСа от Государственного совета было только выявленных шесть «братьев», т. е. треть всей рассмотренной группы.

Конечно, за счет членов Синода, сенаторов и особо назначенных Николаем представителей высших военных и гражданских должностных лиц доля масонов в суде уменьшилась. Но тем не

менее и в этих группах были достаточные известные в масонском мире фигуры, и среди 15 особо назначенных чиновников были также яркие масонские деятели:

- Н. М. Бороздин, участник заговора против Павла I, профессиональный военный, участвовал в боевых действиях против французов в 1807 году русско-шведской войне 1808 года Отечественной войне 1812 года и заграничных походах русской армии. Он был ревностным масоном, членом пяти лож. Занимал в них руководящие должности, имел высшие степени посвящения. С апреля 1819 года был командором Верховной директории шведского ритуала в России. В масонском мире имел имя «Рыцарь вооруженного льва» и девиз «Без повода не нападать» [2: 279; 3: 48; 7: 134, 1092, 1099, 1102, 1108, 1111];

- А. Ф. Ланжерон (1763 года рожд.), полковник французской армии, не принявший революцию и перешедший на русскую службу в 1790 году, в 1799-м принял русское подданство, генерал-лейтенант, с 1813 по 1823 год — управляющий рядом южнорусских губерний, одесский градоначальник. Больше половины жизни Ланжерона была связана с масонством. Инициированный в 19-летнем возрасте в Париже, он был членом ряда мастерских, перед революцией возглавлял одну из них, имел высшие масонские степени. В России Александр Федорович был членом-основателем одесских лож Трех царств природы, Эвксинского понта, их руководителем, почетным членом петербургских мастерских Елизаветы к добродетели и Соединенных друзей и феодосийской — Иордан. В капитуле Феникс, объединявшем членов высших масонских степеней шведского устава был известен как Рыцарь семи звезд [2: 279; 7: 460–461, 992, 1039, 1041, 1058, 1095, 1109, 1120].

Целый ряд персонажей в настоящее время пока не могут идентифицироваться как члены ВУСа и одновременно как «вольные каменщики». По косвенным данным можно предположить, что среди них были сенаторы Андрей Феньш, Иван Гагарин, Василий Хвостов, Николай Шаховской, Павел Кутайсов, Павел Ланской, Николай Дубенский. Дальнейшие изыскания могут повысить долю масонов в ВУСе.

Достаточно интересен тот факт, что в комиссию по составлению приговора из трех членов были два «брата»: М. М. Сперан-

ский и Н. М. Бороздин (см.: ПСЗ. Собр. 2. Т. 1. СПб. 1830, № 464 от 13 июля, с. 753).

Восстание декабристов усилило консервативные черты российской власти. В частности, именно после него создается в России III Отделение, выполнявшее функцию тайной политической полиции. Кстати, в его создании и руководстве принимали участие бывшие члены масонских лож, но это тема уже следующего сюжета.

В целом в русском масонском «братстве» было отрицательное отношение к декабристам. Резко высказывались о них интеллектуалы — масоны того времени: Греч, Магницкий и др. Ряд «вольных каменщиков», высказывал суждение о том, что именно запрет масонства 1822 года стимулировал антиправительственный бунт 14 декабря. В частности, член ложи «Трех Добродетелей» Кучанов в письме к Я. Ф. Скорятину писал: «...Если бы покойный император не уничтожил масонские ложи, то не удалось бы карбонарству так усилиться» [3: 48].

Эта мысль не была лишена основания. Общей характерной чертой масонства была лояльность к власти. Власть же пропустила возможность использования «вольного каменщичество» как в своих собственных целях, так и для создания интеллектуальных клубов, где гасились бы крайности идейных течений, что способствовало развитию революционных, экстремистских настроений в определенной части российского общества.

#### *Список литературы*

1. Башилов Б. История русского масонства. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003.
2. Брачев В. С. Масоны и власть в России. М.: ЭКСМО; АСТ, 2003.
3. Карпачев С. П. Тайны масонских орденов. Ритуалы «вольных каменщиков». М.: Яуза-пресс, 2007.
4. Олейников Д. И. Бенкендорф. М.: Молодая гвардия, 2009. 418 с.
5. Платонов О. А. Терновый венец России. Тайная история масонства 1731–2000. Изд. 3-е, испр., доп. М.: Русский вестник, 2000.
6. Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2000.

7. Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001. 1222 с.
8. Толь С. Д. Масонское действо: Исторический очерк о заговоре декабристов. СПб., 1914. Переиздание. М.: Изд. журнала «Москва», 2000.
9. Шилов Д. Н. Государственные деятели Российской империи. 1802–1917. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.

## **УСТАВ МЕЛИССИНО, МАСОНСТВО ВЫСОКИХ СТЕПЕНЕЙ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИЛЛЮМИНИЗМА В РОССИИ<sup>1</sup>**

К середине 1760-х годов Санкт-Петербург твердо утвердился на болотистых берегах Финского залива как одна из важнейших европейских столиц. В 1739 году венецианец Франческо Алгаротти (Francesco Algarotti, 1712–1764) записал ставшие знаменитыми слова о том, что этот город был «великим окном, недавно открытым на севере, через которое Россия глядит на Европу»<sup>2</sup>. Несмотря на то что данная метафора верно передает способность этого города проводить «свет» европейского Просвещения, она также возводит барьер (скорее окно, нежели завесу), предполагающий пассивное наблюдение. Однако, на мой взгляд, было бы правильнее использовать метафору «тигель», в котором российский правящий класс активно смешивал европейские культурные, политические и философские идеи с российскими традициями. Изначально эта уникальная смесь культур была наиболее ярко выражена в архитектуре 1750-х годов, в величественных дворцах и храмах, спроектированных русским тосканцем Бартоломео Растрелли (1700–1771), которые воплощали странную (и прекрасную) гибридную природу русского барокко.

В течение следующих полутора столетий в российском «тигле», центр которого находился в Санкт-Петербурге, было выплавлено замечательное культурное наследие: формы классической музыки, литературы, балета, искусства, политической теории и философии опирались на европейские образцы, которые, однако, видоизменялись в соответствии с их новым окружением. Впоследствии эти

---

<sup>1</sup> Перевод с англ. Ю. Халтурина и А. Мома.

<sup>2</sup> Francesco Algarotti. Letters from Count Algarotti to Lord Hervey and Marquis Scipio Maffei. Vol. 1. London: Johnson and Payne, 1769. P. 70.

новые (и для многих на Западе «экзотические») формы выражения русско-европейской культуры стали очень привлекательными и оказывающими влияние на весь западный мир.

Во многом развитие так называемого Устава Мелиссино в Санкт-Петербурге в середине 1760-х годов раскрывает важный масонский ракурс этой более широкой культурной панорамы. А именно, я полагаю, что через изучение Устава Мелиссино можно понять, как его основатель — Петр Иванович Мелиссино (1726–1797) сплел воедино недавно возникшие в Западной Европе различные направления вольного каменщичества высоких степеней и смог создать в российской столице его особую версию, включавшую в себя также православные ритуалы. И в свою очередь, специфическая разновидность масонства высоких степеней Мелиссино оказалась весьма привлекательной для ряда влиятельных западноевропейских масонов, включая Иоганна Августа Штарка (1741–1816) и барона де Корберона (1748–1810), который стремился распространить свое видение масонства на Европейском континенте.

В этом отношении изучение Устава Мелиссино в Санкт-Петербурге важно не только для понимания более широкой культурной динамики между Россией и Западом, но также и для истории масонства высоких степеней. Ведь по-прежнему историки (и масоны) упускают из виду Устав Мелиссино, как и самого Петра Мелиссино, когда пишут исследования о вольном каменщичестве высоких степеней в Европе XVIII века, что наносит ущерб и пониманию той кардинальной роли, которую сыграл этот россиянин.

### **Мелиссино, придворная культура и вольное каменщичество**

К середине 1760-х годов Мелиссино был одним из наиболее выдающихся членов петербургского придворного общества и одним из наиболее высокопоставленных вольных каменщиков в России. Его современник Клод Франсуа Мэсон (Claude François Mason) описал Мелиссино как «человека, который может в некоторой степени считаться российским Ришелье»<sup>1</sup>. Эта щедрая похвала

---

<sup>1</sup> Claude François Masson. Secret Memoirs of the Court of Petersburg. Vol. 2. London: T. N. Longman and O. Rees, 1802. P. 346.

подкреплялась утверждением, что он знал «каждый род войск на войне», а также «сочетал большой практический опыт с научной теорией» в любом аспекте искусств и наук. Более того, он «взрачивал литературу и обладал бесспорным вкусом в области французского театра». Будучи человеком греческого происхождения, Мелиссино хорошо владел русским, немецким, итальянским, французским, греческим, латинским и английским языками. Эта легкость владения европейскими языками сочеталась с «галантным и величественным» поведением, что обеспечило ему видное положение в петербургском обществе в царствование Екатерины. В самом деле, Масон писал, что его «военные увеселения, его привалы, его вечеринки и даже его оргии и глупости долго будут предметом молвы»<sup>1</sup>.

Поэтому совершенно естественно, что, когда Джакомо Казанова прибыл в Санкт-Петербург в декабре 1764 года, он обратился с рекомендательным письмом напрямую к Мелиссино. Последний пригласил Казанову ужинать с ним каждый вечер и развлекал его все то время, пока этот авантюрист оставался в Санкт-Петербурге. Так, Казанова сопровождал Мелиссино на празднование Богоявления, а также на военный смотр и банкет. Более того, Мелиссино действовал в качестве посредника между Казановой и Екатериной Великой<sup>2</sup>.

Иными словами, Мелиссино был законченным светским львом, что, несомненно, не мешало его масонской карьере в России. В одном из наиболее ранних документов, относящихся к российскому масонству, датированном 1756 годом, Мелиссино записан как третий по старшинству в военной ложе<sup>3</sup>. До конца столетия Мелиссино оставался одним из наиболее влиятельных и известных вольных каменщиков России. В ряде случаев он умел соединять свою масонскую роль с ролью придворного светского льва, организовывая публичные масонские банкеты, маскарады и фейерверки на петербургском

---

<sup>1</sup> Masson. Secret Memoirs, P. 339–40.

<sup>2</sup> *Giacomo Casanova*. The Complete Memoirs of Casanova. Salt Lake City: Project Gutenberg Literary Archive Foundation, 2004. P. 2158, 2160–2161, 2178.

<sup>3</sup> Летописи русской литературы и древностей / Под ред. Тихонравова Н. С. Т. 4. Раздел 3. М., 1862. С. 51.

острове<sup>1</sup>, а также концерты и званые вечера (с числом участников до тысячи человек) в своей Ложе Урании в Санкт-Петербурге.

Таким образом, к середине 1760-х годов Мелиссино обладал значительным влиянием как в масонских кругах, так и в петербургском обществе в целом. Тем самым Мелиссино заложил прочное основание для своей попытки учредить собственную разновидность масонства высоких степеней в российской столице.

### Устав Мелиссино

В дополнение к трем так называемым «ремесленным» степеням, Устав Мелиссино также включал в себя степени Темного Свода, Шотландского Мастера, Философа и Духовного Рыцаря или Великого Жреца (*Magnus Sacerdos Templariorum*)<sup>2</sup>. В целом этот устав интересен по трем причинам. Во-первых, из-за соединения и многочисленных параллелей с различными направлениями европейского масонства высоких степеней и эзотерическими тайными обществами, включая тамплиерство, розенкрейцерство и орден Избранных Коэнов (*Élus Coëns*). Во-вторых, из-за создания весьма новаторской духовно-рыцарской системы, в которой священство так называемого Конклава было хранителем эзотерических традиций и поощряло изучение алхимии, Каббалы и христианской теософии. В-третьих, из-за включения смеси православных и католических ритуалов в посвятительные церемонии.

В этой статье я сосредоточусь на проведении анализа Седьмой степени, в которой можно встретить все ключевые черты Уста-

---

<sup>1</sup> См. Письмо от Иоанна Альбрехта Эйлера (Johann Albrecht Euler) Самуэлю Форми (Samuel Formey), 24 July / 5 August 1775, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Handschriften-abteilung. Также см.: Pierre-Yves Beaurepaire. Marie-Daniel Bourrée de Corberon et Karl-Heinrich Heyking: Deux Itinéraires Maçonniques entre Paris, Varsovie et Saint-Petersbourg à la Tombée des Lumières // «La franc-maçonnerie et la culture russe», edited by Jean Breuillar and Irina Ivanova. Toulouse: CRIMS, 2007. P. 48.

<sup>2</sup> Описание Устава Мелиссино в этой статье основано на рукописи в Гааге. См.: Cultureel Maçonniek Centrum, “Prins Frederik”, The Hague, The Georg Kloss Collection, MS 266 VII a 1. Альтернативные копии находятся в Берлине. — см.: Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin, FM 5.2. R31 № 236 (из ложи в Дрездене) and FM 5.2. A. 8 № 628 (из ложи в Альтербурге). Описание четвертой и пятой степеней в московском масонском архиве см. в: НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. 346.

ва Мелиссино. Однако следует коротко остановиться на природе остальных высших степеней. Так, посвятельная церемония Четвертой степени Темного Склепа проводилась масоном, который носил звание «Мастер Габаон»<sup>1</sup>. Как отметили С. Brent Моррис (S. Brent Morris) и Эрик Серейски (Eric Serejski), слово «Габаон» относится к холму на севере Иерусалима и играет важную роль в нескольких обрядах высших степеней, т. к., по легенде, в этом холме израильтяне спрятали Ковчег Завета во время настигших их бед<sup>2</sup>. Символизм церемонии этой степени сосредоточен вокруг легенды о смерти и погребении Хирама Абиффа. Соответственно церемония посвящения в степень Шотландского Мастера включает в себя шотландские тамплиерские легенды, согласно которым группа рыцарей перенесла тело Хирама и его клад (сокровище) в Шотландию. Как говорится в легенде, в Каледонии они «поместили Сокровище на Алтарь, у которого они до сих пор возносят благодарственные молитвы за благословенную находку, которую даровал им Великий Мастер Архитектор Вселенной»<sup>3</sup>. Шестая степень Философа сосредоточена на восхвалении достоинств посвящаемых и провозглашении их способности расшифровать иероглифы, дабы стать причастными сокрытому Божественному знанию<sup>4</sup>.

Однако, как было отмечено, именно в обрядах Седьмой степени наилучшим образом воплощается слияние элементов из различных европейских масонских ритуалов высоких степеней и некоторых эзотерических обществ с акцентом на церковном символизме, а также православных и католических ритуалах. Церемония посвящения преимущественно проводилась на латыни, хотя в нее были включены и некоторые фразы на иврите. Оговаривалось, что, когда это возможно, церемония должна быть проведена в освященной церкви или часовне, со священником и Конклавом. Собранные

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 1–15.

<sup>2</sup> См.: S. Brent Morris and Eric Serejski. The Degree of Junior Architect/Aturo de Hoyos and S. Brent Morris (eds.), *Freemasonry in Context: History, Ritual, Controversy*. Oxford: Lexington Books, 2004. P. 187. Также см.: Albert G. Mackey. *An Encyclopaedia of Freemasonry and its Kindred Sciences*. Vol. 1. New York and London: The Masonic History Company, 1919). P. 289; Rev. G. Oliver. *The Historical Landmarks and other evidences of Freemasonry Explained*. Vol. 1 (London: Richard Spencer, 1846). P. 335.

<sup>3</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 29

<sup>4</sup> *Ibidem*. P 37–46.

священнослужители должны были облачиться в белые ризы, украшенные девятью белыми бантами, три из которых должны были свисать с пояса. Священнослужители также носили тамплиерскую мантию поверх облачения, которая была украшена справа тамплиерским крестом. По левую сторону мантии размещался так называемый «магический крест», составленный из четырех букв «далет» (четвертая буква еврейского алфавита). Двое священнослужителей также носили на шее кресты: один черный, с изображением белых букв «далет», а другой — красный крест<sup>1</sup>.

Церемония открытия посвящения имитировала православные (и католические) ритуалы, связанные с миропомазанием, в котором посвященный освящался елеем. Главный священник затем семикратно пел начальную строку католического гимна *Veni Sancte Spiritus*, известного как Золотая Секвенция, который обычно поют на Пятидесятницу<sup>2</sup>. Другими словами, священники призывали Дух Святой снизойти на них. Затем первосвященник приближался к алтарю, на который он возлагал семикратно церемониальный жезл Аарона. Алтарь также был украшен шестью маленькими свечками, а посередине находились семь зажженных свечей. Более того, напротив алтаря можно было увидеть белую завесу, украшенную красным крестом, составленным из четырех букв «далет»<sup>3</sup>. Здесь стоит отметить, что использование черного, белого и красного цветов имеет алхимическое значение, символизируя смерть, очищение и возрождение. Конечно, этот символизм также имеет отношение к страстям и воскресению Христа. Таким образом, с самого своего начала церемония для посвящаемых в седьмую степень объединяла православные и католические литургические ритуалы, тамплиерское облачение и «магические кресты», составленные из еврейских букв.

После начальной церемонии освящения первосвященник цитировал заглавную строчку 47-го псалма — «Восплещите руками все народы» перед началом катехизиса. Так, в ответ на вопрос «Что есть Конклав?», первосвященник отвечает, провозглашая, что он был «подлинным собранием истинных учеников древних мудрых

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 69–70.

<sup>2</sup> Ibidem. P 70.

<sup>3</sup> Ibidem. P 69–70.

руководителей мира, ныне называемых Братством Розового Креста, а также Священнослужителями»<sup>1</sup>. Весьма интересно, что затем первосвященник делает акцент на различии между Розенкрейцерским орденом и его предшественниками. Сперва подчеркивалось, что «этим достопочтенным именем злоупотребляли в былые времена “низменные” химики-мошенники», что, вероятно, могло быть ссылкой на сторонников розенкрейцерства XVII века. Затем первосвященник отмечает, что «в недавние годы... было основано одно общество так называемых немецких розенкрейцеров», которых было много, однако они мало что знали о «Королевском Искусстве», то есть об алхимии. Вдобавок первосвященник говорит о третьей (неназванной) группе, которая, как он признает, имела «ряд поверхностных теоретических понятий о мудрости, но все еще очень далека от истинной цели»<sup>2</sup>. Важность алхимии внутри конклава далее подчеркивается в следующем вопросе и ответе катехизиса, заимствующем парацельсовское понимание так называемого Королевского Искусства, согласно которому «Химия есть Искусство, а Мудрость есть Природа». Более того, сама по себе мудрость объявляется «знанием Бога и всей природы»<sup>3</sup>.

Затем катехизис переходит к теме Книги Бытия, утверждая, что божественный дух сформирован из Хаоса и принял форму *света*. Свет этот понимается в алхимическом смысле, а именно: он был разделен на чистый (из которого сформировано небо) и нечистый, из которого была сформирована вулканическая материя земной коры<sup>4</sup>.

После обсуждения Творения церемония драматически переключается к ритуальной смерти посвящаемого, которая включает в себя семикратное омовение кандидатом рук святым елеем, прежде чем первосвященник призывает смерть, произнося латинскую фразу *Ecce homo*, которую промолвил Пилат в стихе 19: 5 Евангелия от Иоанна по версии Вульгаты, когда он представлял побитого Иисуса перед его распятием<sup>5</sup>. После того как он на несколько

---

<sup>1</sup> Ibidem. P 48.

<sup>2</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 48.

<sup>3</sup> Ibidem. P 48–9.

<sup>4</sup> Ibidem. P 49.

<sup>5</sup> Ibidem. P 53.

минут ложится лицом вниз на соломенный матрас, посвящаемый становится «воскресшим» и его помазывают святым елеем.

Затем кандидат произносит три клятвы верности. Знаменательно, что эти торжественные заявления преданности произносятся во имя «Харриса, Амона, Давида и Ионафана»<sup>1</sup>. Здесь Устав Мелиссино еще раз приближается к тамплиерским легендам, согласно которым Пьер д'Амон (Pierre d'Amon), Провинциальный Гроссмейстер Оверни, бежал в Шотландию в 1313 году, где его встретил Джордж Харрис (George Harris), Великий Командор этого ордена. Следовательно, в то время как первая часть катехизиса развивает розенкрейцерское наследие ордена, церемония принесения клятвы усиливает тамплиерские ассоциации.

Затем первосвященник провозглашает, что кандидат готов принять свет и получить теософское, каббалистическое и герметическое знание. Действительно, церемония посвящения завершается длинной лекцией первосвященника, в полной мере раскрывающей то, как клирики-каменщики под руководством Мелиссино использовали все богатство западной эзотерической традиции. Речь в целом сплавила тамплиерский символизм, сложные каббалистические толкования, христианскую теософию, герметизм и богатую алхимическую образность, основанную на стадиях, необходимых для изготовления философского камня.

Насколько Ложа Мелиссино действовала как тигель для различных направлений ритуальной практики высоких степеней, видно в размышлениях первосвященника о смысле и значимости букв J, B и M, образующих три столпа масонства. Во-первых, первосвященник объясняет, что они относятся к словам «Яхин», «Боаз» и «Макбенак», причем последнее нагружено тамплиерским символизмом (оно имеет спорное значение: псевдоним Амона и т. п.)<sup>2</sup>. Затем тамплиерские ассоциации подчеркивались еще сильнее через пояснение, что три буквы в степени Шотландского Мастера также относятся к «Jacobus Burgundicus Molaius», или, другими словами, Жаку де Моле<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 59.

<sup>2</sup> Ibidem. P 72.

<sup>3</sup> Ibidem. P 72.

Более того, первосвященник добавляет, что посвященным в Седьмую степень открывается также и герметический смысл трех инициалов, которые обозначают на латыни фразу «Ignis, Maris Balneum» («огонь, баня Марии») или «ignis et beata material» («огонь и благословенная материя»). Иными словами, эти три буквы описывают процесс нагревания металлов в так называемой бане Марии.

После плодотворного алхимического истолкования, предложенного Великим Дьяконом, Великий Оператор выдвигает в равной степени захватывающее (и очень сложное) теософское истолкование<sup>1</sup>. В этом истолковании мистического покрыва затрагиваются четыре взаимосвязанные темы: 1) каббалистическое прочтение числа 666 в связи с распятием Христа; 2) сравнение *urim* (пророческого камня, помещавшегося в нагруднике иудейского первосвященника) с Христом; 3) катехитическое обсуждение сходств между троицей в природе и «Высокой Божественной Троицей», и 4) истолкование «великой тайны 10 сефирот»<sup>2</sup>.

Размышление о каббалистическом значении числа 666 фокусируется на трех греческих буквах: χ (хи), ξ (кси) и ς (сигма). Как утверждает Великий Оператор, эти буквы «взяты из *Апокалипсиса* и означают число шестьсот шестьдесят шесть». Великий Оператор связывает это число в большей степени с Христом, нежели с обозначением числа зверя. В самом деле, в целях усиления этого утверждения используется еще одно каббалистическое толкование. Так, утверждается, что «эта Каббала идет гораздо дальше: ибо знак Хи указывает на крест, Кси — на Троицу и Единство, Сигма — на пару ступеней»<sup>3</sup>. Исходя из этого, Великий Оператор мог провозгласить следующее мнение: «Отсюда, следовательно, “Христос, Ксилон, Стаурос” означает, что внутри Иисуса Христа, когда он еще был распят на Кресте, пребывала Божественная Троица, и, более того, он обладал тремя различными Ипостасями, поскольку он был Богом, человеком и посредником, соблюдая баланс между

---

<sup>1</sup> Этот, последний раздел озаглавлен: «Истолкование Первого Мистического Ковра Великим Оператором Конклава, который раскрывает магические и теософские тайны Полным Членам Конклава». См.: Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 75.

<sup>2</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 78.

<sup>3</sup> Ibidem. P 76.

состраданием и справедливостью. Он был, следовательно, одним как личность и тремя в бытии; итого получается 3, и имел 3 отдельные характеристики, итого 6, т. е. корень каббалистического числа 666»<sup>1</sup>.

Это каббалистическое истолкование еще более усилено добавлением, согласно которому Христос по-гречески означает «помазанник»; Ксилон означает «дерево», а Стаурос — «пару ступеней».

Вслед за этой своего рода ошеломительной каббалистической «гимнастикой» Великий Оператор уверенно провозглашал своим братьям: «Мы [сейчас] увидим связь между чудесными тайнами Спасителя и герметической работой»<sup>2</sup>. Эта связь основана на сравнении схожих качеств, проявляющихся как в Иисусе Христе, так и в *urim* иудейского первосвященника. Так, Христос «имел Божественную и человеческую природу», в то время как *urim*, схожим образом, «имел сверх-небесную, но видимую и телесную природу и, таким образом, обладал характеристиками человеческих существ»<sup>3</sup>.

Третий раздел истолкования Великого Оператора представляет собой увлекательное объяснение о «троице в природе» и о том, как ее можно «сопоставить с Высшей Божественной Троицей». Так, как и в случае с божественной Троицей, ее эквивалент в природе имеет дух, «который имеет небесную и земную природу вокруг себя и делится на три духа, различные субстанционально, но единые в Бытии». Сказано, что все существует в этой природной троице и посредством ее. Любопытно, что Великий Оператор добавляет: «...если на мгновение она могла бы утратить силу <...> сферы, которые Всемогущая Рука поддерживает посредством этого чудесного согласия, сокрушились бы <...>. Смотрите, мир сей таким образом погибнет, как отчетливо учит теория гравитации самого великого Ньютона»<sup>4</sup>. Таким образом, этот кивок в сторону «первых принципов новой естественной науки» сделан не для того, чтобы отстоять достижения в области эмпирических наблюдений, но для продвижения эсхатологического мышления.

---

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 76–77.

<sup>3</sup> Ibidem. P. 77.

<sup>4</sup> Ibidem. P. 78.

Наконец, Великий Оператор обращается к «великой тайне 10 Сефирот», начиная с их значения на латыни: 1) *Chesser* (кетер) — *Venez*; 2) *Thipheres* (Тиферет) — Великолепии; 3) *Chochmah* (Хокма) — *Sapientia*; 4) *Nezach* (Нецах) — *Victoria*; 5) *Binach* — (Бина) — *Prudentia*; 6) *Haod* (Ход) — *Famae*; 7) *Ghedulach* (Гедулла) — *Gratia*; 8) *Jesod* (Йесод Олам) — *Fundamentum*; 9) *Ghewurach* (Гевура) — *Fortitudo* и 10) *Malchos* (Малькут) — *Regnum*<sup>1</sup>.

Великий Оператор затем цитирует некоего “*Rabbi Zoar*” (предположительно — отсылка к книге *Зохар*), чтобы разъяснить каббалистическую идею *Эйн-Соф*: «Бог существовал извечно, и царствие его не имеет ни начала, ни конца, но он пребывал внутри себя, и прежде Творения не было ничего, кроме Божьего бытия, которому пророки дали имя *EnSoph* (бесконечное бытие)». Этот пассаж, в самом деле, очень схож с *Зохар* (часть II, отдел «Бо», 42b), где утверждается: «Прежде, чем Он придал какое-либо очертание миру сему, прежде, чем Он создал любую форму, Он был одинок, не имея формы и не будучи подобен чему-либо. Кто же тогда может постичь то, как Он пребывал до Творения?»

Вслед за этим объяснением идеи *Эйн-Соф* Великий Оператор рассказывает о процессе Творения, в ходе которого Бог «создал четыре области пространства, которые пророки именовали четырьмя различными небесами». Далее следует краткое разъяснение каббалистической доктрины четырех миров: «Первый назван *Aziloh* (Ацилут) и содержит в себе три Сефиры: *Chesser*, *Chochmah* и *Binach*. Второй назван *Berioch* (Брия) и содержит в себе еще три Сефиры, а именно *Ghedulach*, *Ghewurach* и *Thiphheeres*. Третий назван *Jeziroth* (Йецира) и содержит в себе четыре Сефиры: *Nezach*, *Haod*, *Jesod* и *Malchos*. Четвертый уже находится среди Сефирот, и ему было дано имя *Asioch* (Ассия)»<sup>2</sup>.

Как объясняет Пинхас Гиллер (*Pinchas Giller*), высочайший мир Ацилут — это область отвлеченной и недостижимой божественности, тогда как Брия — это мир чистого творения. Третий мир Йезира — это область формирования, тогда как, наконец, мир Ассия относится к действию в сфере явлений<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 79.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Pinchas Giller. Kabbalah: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2011. P. 57.

Далее происходит более детальное рассмотрение миров Ацилут, Брия и Йезира. Так, первое небо Ацилут описано как область, где «пребывают венец, премудрость и рассудительность», ниже которой находится «престол Вечного Бытия». О воле вечного бытия сказано, что она связана со вторым небом (Брия) «посредством этих трех Сефирот», которые «приводят в движение ангелов и сонмы, предписывая границы, которые никогда нельзя нарушить; а также формируют светящуюся пустоту, полностью заполненную великолепием Вечного Бытия». Внутри этой пустоты «пребывает Шехина, которая является тенью Бога и которую мы называем духом, исходящим из всех энергий вместе»<sup>1</sup>.

Теософское обсуждение Великим Оператором второго мира Брия, или чистого творения, делает акцент на магических ролях Метатрона, Урима и Туммима внутри Эфода иудейского первосвященника и на тавматургических свойствах, присущих семи растениям. В самом деле, этот фрагмент начинается с описания того, каким образом седьмое небо является местом обитания Метатрона, Эфода и «7 зеркал» (планет), над которыми «пребывал Шемхамфорах, включающий в себя 72 буквы и 12 колен Израилевых». Более того, Великий Оператор рассказывает о том, как «в центральной точке этого магического Талисмана пребывал наш божественный Урим», который описан как «красный камень небесного сияния, на котором выгравированы равносторонний треугольник и 3 буквы йод, чтобы каббалистически обозначить Троицу». Вдобавок, объяснено, что «Бог повелел Уриму и Туммиму, которые суть Свет и Совершенство, пребывать внутри Couchon [sic] Эфод»<sup>2</sup>.

В этом месте Великий Оператор раскрывает теософское истолкование инициалов J. V. M., связанных с «Jeziroth, Berioch и Metatron». Согласно Великому Оператору, эти буквы особенно значимы, поскольку Метатрон «является духом Мессии, который удерживает власть над всеми архангелами, воинствами и плане-

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 79–80.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 80. Слово “Couchon” могло означать ошибочное употребление еврейского “Cohen”, означающего священника. Можно также найти использование упоминания Шемхамфорах’a и магических свойств Урим’a в девятой степени Золотого и Розового Креста. См.: Westlund. An Overview of the Alchemical and Magical System of the Gold- und Rosenkreuz Order. Renko, Religion und arkane Hierarchie. P. 188.

тарными духами»<sup>1</sup>. Впоследствии оратор описывает магико-алхимические качества, связанные с семью планетарными духами. Так, Марс определен как «сияние» и «означает наш магический огонь», тогда как Луна — это «Царствие» или, другими словами, «наша земля с белым оттенком, обращающая все металлы и минералы с серебро», а Солнце — «совершенный Урим и основание всякого совершенства»<sup>2</sup>.

Наконец, Великий Оператор раскрывает, что *Йецирот*, или третий мир, — это «то пространство, где пребывают все эти планетарные духи». Здесь описано, как планеты «имеют определенное влияние на применение Урим», поскольку «наша небесная Селитра проистекает из солнечных и лунных лучей, силой человеческого магнита, который берет свой исток в четвертом небе». Другими словами, как объясняет Великий Оператор, клирик способен при помощи теургии «извлечь эту Божественную материю», или небесную селитру, из «нашего подлунного мира». Цель адепта состоит ни больше ни меньше как в том, чтобы «сделать из нее Электрум (Янтарь), из которого создается Урим». Согласно Великому Оператору, этот процесс «столь абстрактен и специфичен», что его может осуществить лишь «один из наших Братьев». В самом деле, необходимость пройти посвящение в Конклав, чтобы стать причастным этой эзотерической мудрости, подчеркнута выражена вполне определенными словами: «Вся человеческая проницательность и мудрость, глубочайшее понимание всех химических и философских текстов, прочнейшее знание старой и новой Химии и, наконец, величайшие расходы и траты в целях достижения этой цели, бесполезны, до тех пор пока человека не привели к ней через Священную Дверь нашего Ордена»<sup>3</sup>.

Великий Оператор, вероятно, верил в то, что братья его Конклава были единственными лицами, способными привлечь магические силы небесной селитры посредством теургических ритуалов. Однако Девятая степень ордена Золотого и Розового Креста также выстраивалась вокруг алхимического и магического знания, необходимого для создания Урима и Туммима. Независимо от того,

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 80.

<sup>2</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 80–81.

<sup>3</sup> Ibidem. P. 81–82.

был ли осведомлен Великий Оператор о сходстве конкурирующих ритуалов, он заканчивает свое теософское истолкование, умоляя своих братьев «читать <...> эти знания», поскольку они являются «даром Божиим», завещанным им одним. В выразительном заключении он повторяет, что братья Конклава обязаны славить Бога «за благие милости, которыми он осыпал нас в сей бедственный век»<sup>1</sup>. Подобное окончание ярко показывает, как претензии на иллюминистскую исключительность выдвигались различными посвященными обществами по всей Европе в последние десятилетия XVIII столетия, рождаясь из ощущения религиозного, социального и культурного кризиса.

### **Мелиссино и иллюминистский круг в Санкт-Петербурге**

В эпоху столь явных бедствий, кого же в столице Российской империи мог привлечь Конклав, и кого считали достойным рукоположения в Незримый Капитул Устава Мелиссино? С точки зрения числовой символики в описании орденов Конклава отмечается, что «во всем мире есть только 7 Первосвященников, 7 Дьяконов и 7 Операторов»<sup>2</sup>. Кое-какая информация, касающаяся Конклава, исходит от Александра Борисовича Куракина (1752–1818), одного из наиболее видных вольных каменщиков в России 1770-х и 1780-х годов<sup>3</sup>. В феврале 1777 года Куракин написал Карлу, герцогу Зюдерманландскому (1748–1818), о Мелиссино и его Уставе в самый разгар согласованных попыток привнести в Россию Шведский Устав вольного каменщичество. В этом письме Куракин информирует герцога о том, что «Генерал Мелиссино имеет честь быть первым, кто учредил здесь масонские работы». Помимо этого интригующего замечания, Куракин сообщает, что так называемый Незримый Капитул Устава Мелиссино была «составлен из более чем двадцати членов». Одним из этих клириков был, очевидно, сам Куракин, поскольку он информировал шведского герцога о том,

---

<sup>1</sup> Kloss Collection, MS 266 VII a 1. P. 82.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 70.

<sup>3</sup> О масонской карьере Куракина см., например: Boris Telepneff. A Few Pages from the History of Swedish Freemasonry in Russia // *Ars Quatuor Coronatorum*. Vol. 39 (1926). P. 174–196.

что с тех пор, как он был принят в этот орден, он принес клятву не раскрывать его тайн<sup>1</sup>.

К счастью, сдержанность Куракина в обнаружении тайн Незримого Капитула Устава Мелиссино не разделялась Бароном Карлом фон Хейкингом (Karl von Heyking, 1751–1809), аристократом и выдающимся вольным каменщиком из Курляндии. Хейкинг был посвящен в Конклав Устава Мелиссино в июне 1777 года. В довольно снисходительном тоне Хейкинг повествует о том, как его масонские рекомендации были подвергнуты испытанию Мелиссино, когда пара впервые встретилась: «Я был очарован встречей с Генералом Мелиссино <...>. Я осознал, что он [был среди тех], кто верил в то, что внутренней целью этого Ордена должны быть герметические тайнства, или философский камень. Чтобы убедиться в этом еще больше, я притворился, что понимаю эту систему: он почувствовал себя более непринужденно и спросил меня: вы розенкрейцер? — Да, это то, кем я являюсь. — Вам известно тогда подлинное герметическое объяснение трех первых градусов J и В. М.? — Да, я знаю: *ignis et beata materia!*»<sup>2</sup>

С одной стороны, и Куракин, и Хейкинг свидетельствуют о почтении, с которым Мелиссино принимали в петербургском обществе и внутри масонского братства, и, с другой стороны, оба насмехаются над эзотерическими аспектами его Конклава. Так, Куракин отмечает, что «он следует очень запутанной системе, которая преисполнена ошибок»<sup>3</sup>. Хейкинг описывает более конкретно и язвительно, как высшие степени «в системе Мелиссино <...> ведут к алхимическому процессу, [который] чрезвычайно неясен мне, но где все любители реторт и перегонных кубов нашли истинный философский свет и ключ ко всем тайнам природы»<sup>4</sup>.

Одним таким любителем-искателем тайн природы, который полностью принимал иллюминистскую теософию Незримой Коллегии,

---

<sup>1</sup> Письмо Александра Борисовича Куракина Чарльзу, герцогу Зюдерманландскому, 8/19 февраля 1777 г. Российский государственный военный архив (РГВА), Москва. Ф. 1414. Опись 1. Дело 5300, л. 9.

<sup>2</sup> Baron Karl von Heyking. *Mes réminiscences ou mémoires de C[harles-Henri] B[aron] d'H[eyking] écrits par lui-même avec les portraits de plusieurs homes du nord.* Warsaw University Library, Warsaw, Rps BUW 360, vol. 2, p. 1, ch. 6, n.p.

<sup>3</sup> Письмо Александра Борисовича Куракина Чарльзу, Герцогу Зюдерманландскому, 8/19 февраля 1777 г., РГВА, Москва. Ф. 1414. Опись 1. Дело 5300, л. 9.

<sup>4</sup> Heyking. *Mes reminiscences.* Vol. 2, partie 1, chapitre 6, n.p.

был Мари-Даниэль Бурэ, Барон де Корберон (Marie-Daniel Bourée de Corberon, 1748–1810). Этот француз прибыл в Санкт-Петербург в январе 1776 года, где он служил секретарем Французской миссии до 1777 года, а затем временным поверенным до 1780 года, когда он вернулся в Париж. В течение своего пребывания в Петербурге Корберон написал *журнал*, раскрывающий погружение француза в иллюминистский круг, образовавшийся вокруг Мелиссино и Незримого Капитула его масонского устава.

Корберон впервые пишет о Мелиссино 3 марта 1776 года, отмечая, что нанес визит в его ложу, о которой «говорилось, что в ней есть любопытное знание»<sup>1</sup>. Двумя месяцами позже Корберон пишет о встрече в ложе с Мелиссино, который рассказал ему, что обладает эликсиром, способным восстанавливать здоровье и энергию юности<sup>2</sup>. К этому времени Корберон уже погрузился в алхимический и герметический круг российской столицы, в который входили: его близкий друг Карл Адольф фон Брюль (Carl Adolph von Brühl, 1742–1802) из Саксонии, некий француз по имени Шевалье Дюменил (Chevalier Duménil) и клирик по имени Аббе Паскуини (Abbé Pasquini)<sup>3</sup>.

Французу не пришлось долго ждать, прежде чем ему официально предложили членство в ложе Мелиссино в июне 1776 года, устами самого Гроссмейстера, за плату в 69 рублей. Более того, Корберон пишет, что ему было позволено ассистировать в принятии посвящаемого 23 июня 1776 года (Праздник Святого Иоанна), на котором двое русских “Miateleff et Cacheleff” были посвящены в Капитул. Здесь Корберон, кажется, ссылается на Петра Васильевича Мятлева (1756–1833) и Родиона Александровича Кошелева (1749–1827), последний из которых играл основную роль в пропаганде теософских идей императору Александру I в начале XIX столетия<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Marie-Daniel Bourrée, Baron de Corberon. Un Diplomate Français a la cour de Catherine II 1775–1780 // Journal Intime du Chevalier de Corberon, ed. L.-H. Lablande. Vol. 1. Paris: Plon-Nourrit, 1901. P. 175.

<sup>2</sup> Corberon. Un Diplomate Français. Vol. 2. P. 295, 298.

<sup>3</sup> См.: Corberon. Journal. Vol. 2. P. 296, MS 3055, Museum Calvet, Avignon.

<sup>4</sup> О влиянии Кошелева на императора Александра см.: Кондаков Ю. Е. Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII — первой четверти XIX века. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 2012. С. 429–449.

Запись в журнале Корберона в октябре 1776 года прямо ссылается на Незримый Капитул (членом которого француз еще не был), в котором, как отмечает француз, посвященных наставляли в различных процедурах, необходимых для выполнения работы по созданию легендарной *prima materia*, или, иными словами, субстанции философского камня<sup>1</sup>. Корберон описывает свое удовольствие от обещанного вступления в этот Конклав, поскольку у него будет возможность открыть для себя точку зрения, с которой его братья рассматривали эту «красивую мечту» (*belle chimère*)<sup>2</sup>.

Желание француза было осуществлено в июле 1777 года, когда он и фон Брюль были посвящены в Конклав Устава Мелиссино. Вслед за этим Корберон продолжал заниматься алхимическими экспериментами. В самом деле, можно заметить шквал алхимической активности в недели, предшествовавшие его возвращению во Францию осенью 1780 года. В сентябре 1780 года, например, князь Федор Сергеевич Гагарин (1757–1794), капитан Измайловского полка, предложил показать Корбюрону книгу, которая позволила бы ему получить «настоящую ртуть без огня». В тот же месяц Корберон получил запрос от Ивана Матвеевича Толстого (1746–1808), майора Преображенского полка, подписаться на «мифо-герметический архив» последнего.

Уважение, которым Мелиссино окружил Корберона, подтверждается тем фактом, что русский Гроссмейстер подарил французам перед отъездом в Париж свою «великую рукопись» или *Le Testament de Mola[y]* и шесть рисунков ковров ложи. Может показаться, что Мелиссино и Корберон стремились продвигать Устав Мелиссино в Западной Европе. Это подтверждается последующими записями в журнале Корберона. В июле 1781 года, например, Корберон встречался с Кардиналом де Роаном (de Rohan, 1734–1803) в Страсбурге и представил ему рукопись Мелиссино. Несколькими годами позже Корберон также передал рукопись Мелиссино Графу Анжвийскому (1726–1820), ведущему покровителю искусств и личному другу Луи XVI<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Corberon. Un Diplomate Français. Vol. 2. P. 3.

<sup>2</sup> Corberon. Un Diplomate Français. Vol. 2. P. 3.

<sup>3</sup> Recueil de Corberon, MS 3060, ff. 37–38, March 27, 1786, Musuem Calvet, Avignon.

Судя по письму, написанному фон Брюлю 21 июля 1787 года, Корберон продолжал восхищаться рукописью Мелиссино спустя семь лет после того, как он уехал из России. В этом письме Корберон пересказывает анекдот, находящийся в этой рукописи, относящийся к 1772 году, когда Мелиссино предположительно увидел, подержал в руках и ощутил запах «трансмутированного золота и эликсира жизни» после того, как он ассистировал во время алхимического эксперимента, предпринятого неким немецким доктором по имени Керстниц (Kerstniz) в Москве<sup>1</sup>. Это, вероятно, относится к Иоганну Христиану Керстенсу (Johann Christian Kerstens, 1713–1802), который был назначен первым профессором медицины, химии, естественной истории и физики в Московском университете<sup>2</sup>. Очевидно, прежде чем уехать из Москвы в 1773 году, Керстенс дал Мелиссино рецепт овладения философским камнем, который был, в свою очередь, передан Корберону.

В 1780-е годы Корберон был одним из ведущих светил иллюминизма во Франции, которого можно было встретить в компании Калиостро и последователей Сведенборга. Он был также посвященным Общества Гармонии Франца Месмера и в высшей степени эзотерического Авиньонского общества. Его друг и собрат-клирик по Конклаву, Карл Адольф фон Брюль, также продолжал оказывать иллюминистское влияние на двор короля прусского Фридриха Вильгельма II (Friedrich Wilhelm II, 1744–1797), где он помогал организовывать сеансы спиритуалистического магнетизма<sup>3</sup>.

Можно также увидеть отчетливые черты сходства между Конклавом Мелиссино и Клерикатом — особой формой тамплиерства, развитой Иоганном Августом Штарком примерно в 1767 году, которая также была насыщена алхимическим символизмом<sup>4</sup>. Штарк жил в Санкт-Петербурге между 1763 и 1765 годами, где он работал учителем в протестантской школе Св. Петра. Штарк всегда утверж-

---

<sup>1</sup> Journal. Vol. 5, MS 3058, f. 360. Также см.: Antoine Faivre. Un Familier des Sociétés Éotériques au Dix-Huitième Siècle: Bourrée de Corberon // Revue des Sciences Humaines, 1967. P. 263.

<sup>2</sup> Также о Керстенсе см.: Wilhelm Michael von Richter. Geschichte der Medicin in Russland. Bd. 3. Moskau, 1817. S. 342–343.

<sup>3</sup> McIntosh. The Rose Cross and the Age of Reason. P. 126–127.

<sup>4</sup> Об описании седьмой степени Clericat'a Старка см.: Johann Christoph von Wöllner. Der Signatstern. Bd. 1. Berlin: C. G. Schöne, 1803. S. 213–276.

дал, что он вошел в контакт с защитниками Клериката в Санкт-Петербурге, но никогда не упоминал о Мелиссино<sup>1</sup>. Хотя невозможно доказать какую-либо прямую связь между Уставом Мелиссино и Клерикатом Штарка, ясно тем не менее, что Санкт-Петербург в 1760-е годы был плодородной почвой для иллюминизма.

### Заключение

За последние сорок лет были придуманы разнообразные термины — «окультиный андерграунд», «мистический интернационал» и «сверх-просвещение» с целью понять и «схватить» дух иллюминизма в годы его расцвета в (преимущественно) аристократических посвячительных обществах по всей Европе в конце XVIII столетия<sup>2</sup>. В определенном смысле, все эти термины можно было бы применить к Уставу Мелиссино, но все же каждый из них недостаточен для понимания комплексной динамики масонской системы в том виде, в каком она практиковалась в Санкт-Петербурге. Можно, например, выдвинуть на первый план тайную природу Конклава как объединения, направленного против истеблишмента, которое стремилось скрыться от «просвещенного» бдительного ока российской императрицы Екатерины II. Однако Мелиссино пугала мысль — как видно из письма, которое он отправил своим собратьям в мае 1782 года, — о том, что его ложа могла быть как работающая против интересов российской императрицы<sup>3</sup>.

Устав Мелиссино также действовал в Санкт-Петербурге в качестве «формирующего тигля» как для российских, так и для европейских аристократов, содействуя их иллюминистскому мировоззрению. Известные члены одной только седьмой степени были

---

<sup>1</sup> Boris Teleneff. *Johann August Starck and his Rite of Spiritual Masonry* // *Ars Quatuor Coronatorum*. Vol. 41, 1929. P. 239, 241.

<sup>2</sup> См.: James Webb. *The Occult Underground*. La Salle: Open Court Publishing Co., 1974. Clark Garrett. *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975; Dan Edelstein (ed.), *The Super-Enlightenment: Daring to Know Too Much*. Oxford: The Voltaire Foundation, 2010.

<sup>3</sup> Melissino P. I. *Schreiben des Meisters vom Stuhl an die Loge der Verschwiegenheit*. St. Petersburg: n.p., 1782. Об оценке этого текста см.: Robert Collis 'Illuminism in the Age of Minerva: Pyotr Ivanovich Melissino (1726–1797) and High-Degree Freemasonry in Catherine the Great's Russia, c. 1765–1782' *Collegium: Studies Across Disciplines in Humanities and Social Sciences* (forthcoming).

родом из Саксонии (фон Брюль), Франции (Корберон), Курляндии (фон Хейкинг) и России (Куракин и Кошелев), и все они продолжали играть ведущие роли в паневропейских масонских связях и в передаче эзотерических идей.

Во многих отношениях можно также рассматривать Мелиссино как «сверхпросветительскую» фигуру, совмещающую в себе фигуры «философа» и «иллюминиста», между которыми в его случае сложно было провести четкую линию. И все же такой подход игнорирует очевидное осознание Мелиссино противоречий между его публичной ролью лояльного подданного и научного авторитета и его поддержкой иллюминизма, который опирается на немногих избранных, чтобы искать Божественную мудрость и силу. Весной 1782 года Мелиссино почувствовал себя вынужденным сделать решающий выбор: или лояльность к императрице и государству, или — к собственной масонской системе. В эпоху невзгод Мелиссино решил плыть по течению, оставив, однако, после себя иллюминистское наследие, влиятельное не только в России, но и, как было показано, в Европе.

## **МАСОНСКИЙ ИСПРАВЛЕННЫЙ ШОТЛАНДСКИЙ УСТАВ В РОССИИ**

Рассуждая об истории российского масонства и поворотных точках в ней, всегда следует помнить о том, что используемые для описания термины зачастую обманчивы и наполнены излишним пафосом и чрезмерной эмоциональной окраской. Трудно назвать действительно «поворотными» процессы, в действительности затрагивавшие крайне ограниченные — численно и социально — группы людей, лишь очень редко насчитывавшие более двадцати человек.

Тем не менее одним из поворотных моментов в истории российского масонства вообще и эзотерического масонства XVIII в., в частности, является так называемое «обретение российским масонством независимости под названием VIII провинции ордена» в 1782 г., после Вильгельмсбадского конвента. В различных контекстах этому событию уделяют внимание все авторитетные исследователи российского масонства, авторы классических трудов по этой теме (Г. В. Вернадский, М. Н. Лонгинов, П. П. Пекарский, А. Н. Пыпин, А. И. Серков, Т. О. Соколовская и др.). В этой связи необходимо отметить, что практически все исследователи ограничиваются констатацией самого факта и буквально одним-двумя абзацами описания, стыдливо замалчивая при этом фактическое отсутствие в этом событии какого-либо фактического наполнения, а именно наличия в России после 1782 г. какой-либо масонской деятельности в рамках официально принятого на Вильгельмсбадском конвенте общего для всего масонского ордена ритуального и идеологического свода — Исправленного Шотландского Устава.

Провозглашение независимости российского масонства было важным политическим событием (значение которого, впрочем, также не следует преувеличивать, зная дальнейшую историю братства в стране), однако в силу ряда причин было лишено всякого масонского значения и влияния на судьбы братства даже в Москве, не

говоря о других городах и областях России. Основными причинами недостаточной изученности истории Исправленного Шотландского Устава в России являются, во-первых, по всей видимости, концентрация внимания исследователей на политическом значении учреждения VIII орденой провинции и отсутствие интереса к ритуальным практикам, не нашедшим почитателей среди российских масонов, а во-вторых, их неспособность до конца разобраться в сложной и запутанной, а главное, постоянно меняющейся со временем системе масонских организаций, которая действительно лишь в редких случаях может быть понята историком-аутсайдером, не связанным обязанностью участвовать в работах отдельных ее подразделений и платить членские взносы только определенным ее функционерам.

В настоящее время в масонском мире существует строгое смысловое разделение между понятиями масонского устава и масонского послушания.

Масонский устав — совокупность масонских степеней, объединенных по тому или иному принципу (поэтапно раскрываемая стержневая легенда; определенная область науки, мифологии, религии; концентрация на определенных нравственных постулатах; определенная мифологическая или историческая личность) и чаще всего структурированных иерархически от низших до высших; имеются исключения, когда степени собраны в неиерархическую бесструктурную группу и присваиваются в произвольном порядке; число степеней в разных уставах различно: в среднем довольно часто число степеней равняется 7–12, однако существуют также уставы из 4, 20, 33, 90, 99 и другого количества степеней.

Масонское послушание (юрисдикция) — 1) совокупность первичных местных организаций вольных каменщиков (символических лож, организаций высших степеней всех уставов) и их административных органов на данной территории (страна, штат и т. д.); 2) совокупность масонских первичных местных организаций (символических лож, организаций высших степеней) и их административных органов в рамках конкретного масонского устава.

В масонском мире понятия устава и послушания существуют внутри сложной системы взаимодействия между отдельными организациями горизонтального (территориального) и вертикального (иерархического) характера, и принадлежность к определенной

территориальной юрисдикции ни в коем случае не означает автоматического членства в том или ином ритуальном уставе<sup>1</sup>. Различные ложи той или иной территориальной юрисдикции могут вести работы по различным ритуальным уставам, устанавливая между собой двусторонние отношения взаимного признания [8, с. 12]. В XVIII–XIX вв. непосредственная связь между уставом и юрисдикцией была прочнее, чем в последующее время, однако также не носила непререкаемого и абсолютного характера, что и проявилось со всей очевидностью в истории такого интересного направления христианско-эзотерической масонской мысли, как Исправленный Шотландский Устав Жана-Батиста Виллермоза.

Структура масонского ордена в континентальной Европе 1750–1760-х гг. все еще носила более-менее унифицированный характер. Вне зависимости от ритуальных особенностей различных уставов первые три символические степени (Ученик, Подмастерье, Мастер) строились на библейском материале III Книги Царств и излагали легенду о строительстве храма Царя Соломона и гибели его главного архитектора Мастера Хирама [9, с. 43]. Кроме того, практически повсеместно еще с 1740-х гг. использовалась степень Шотландского Мастера, или Мастера Св. Андрея, посвященная логическому изложению продолжения масонской истории и предположительному перемещению центра масонского братства в Шотландию [4, с. 7]. Также в этот период в большом количестве возникали иные масонские организации высших степеней, бравшие на себя труд отыскания «истинного происхождения» или «истинного предназначения» масонства, и если первые в большинстве случаев сводились к детализации и структуризации масонского тамплиеризма, развивавшегося с 1737 г., то вторые так или иначе привносили в организацию оккультные (алхимические, астрологические, теургические) практики под обобщенным названием розенкрейцерства [13, т. 2, с. 47].

Из неотамплиерских уставов наибольшим успехом пользовался Устав Строгого Послушания Готтхельфа Хунда, к 1763 г. уже успевший подчинить своему влиянию более половины масонских юрисдикций Европы. С 1756 г. также действовал шведский вариант Строгого Послушания в версии Карла Экклефа, который, помимо

---

<sup>1</sup> Встречаются исключения, например Скандинавские страны, где территориальные юрисдикции довольно жестко увязаны со Шведским Уставом в версии К. Ф. Экклефа.

тотального внедрения в Скандинавских странах, стал основным для ряда германских земель и практически всей России. В данных уставах масонское братство напрямую выводилось из средневекового ордена тамплиеров, и их титулы и церемониал носили исключительно рыцарский католический характер. По мере обретения влияния на весь известный цивилизованный мир немецко-шведская система структурировалась административно и в конечном итоге пришла в единой системе официального управления при делении Европы на девять «провинций», в числе которых IX провинция включала Швецию, Россию и Польшу [18, с. 301].

Родившийся в 1730 г. в Лионе Жан Батист Виллермоз уже в 20 лет был посвящен в масонское братство, а в 33 года стал Провинциальным великим мастером Лиона и руководителем розенкрейцерского масонского капитула. Приехав в Париж в 1767 г., он встретился с организатором и великим мастером мистического и теургического ордена Избранных Коэнов Мартинесом Паскуаллисом, принял посвящение, и после отъезда Паскуаллиса в Санто-Доминго в 1772 г. возглавил орден. На следующий год Виллермоз был также принят в орден Строгого Послушания бароном Вайлером [16, с. 86–87]. После смены руководства ордена и принятия власти в нем герцогом Фердинандом Брауншвейгским Виллермоз, состоявший в дружбе как с герцогом, так и с целым рядом мистиков своего времени, загорелся идеей всеобщего переустройства масонского ордена на основе «истинного первоначального орденского учения», которое он видел, во-первых, в отыскании основ духовного внецерковного христианства и, во-вторых, в теургических доктринах Мартинеса Паскуаллиса. Подверженный влиянию мистических учений своего времени, живо интересовавшийся всеми оккультными исканиями современников, друг и корреспондент М. Паскуаллиса, барона Чуди, Л.-К. де Сен-Мартена и Пернети, Фердинанд Брауншвейгский благосклонно отнесся к реформам Ж.-Б. Виллермоза [22, с. 201–206].

Реформированные масонские ритуалы Виллермоза уже с 1773 г. проходили предварительную проверку в лионской ложе Благодеяние (*Bienfaisance*), возглавлявшейся графом Вайлером, и к 1777 г. они вызрели в готовый и полноценный рыцарский устав, который Виллермоз и Вайлер представили делегатам Галльского масонского конвента 1778 года и получили полное одобрение. Далее, на созванном герцогом Брауншвейгским «всемирном» Вильгельмсбад-

ском конвенте 1782 г. новый масонский устав был принят как единственный истинный и заменяющий собой старые «тамплиерские» ритуалы, и всем странам — участницам конвента — предписывалось принять его в работу и впредь руководствоваться общими ритуалами, организационными принципами, наставлениями и регламентирующими документами [там же, с. 223–227].

Символические масонские степени были «очищены» Виллермозом от чрезмерного внимания, уделявшегося ранее оперативному происхождению масонства из гильдий каменщиков, и напротив — орден преподносился новопосвященным как чисто светское и духовное учреждение, изначально созданное для работы внутреннего, духовного характера, при условии лишь символического и аллегорического использования каменщических реалий для преподавания духовных истин [14, с. 20].

На место двойной степени Шотландского Мастера и Мастера св. Андрея, которая практиковалась в качестве четвертой орденовой степени и представляла собой в разных послушаниях разные ритуалы, связанные либо с легендой о проповеди св. Андрея в Шотландии, либо с тамплиерской легендой, Виллермоз поставил совмещенную степень, состоявшую из двух неравнозначных частей: сопоставление этапов истории Иерусалимского храма (I Храм, его разрушение, II Храм и его разрушение), этапов истории масонского братства и этапов становления человека как духовного существа, за которым следовало учение о духовном рыцаре как медиуме перехода от Ветхого к Новому Завету, причем св. Андрей был избран исключительно как первозванный апостол, символ первенства в духовной науке, а основное внимание уделялось образу Мастера храма, вполне кощунственно (для своего времени) отождествлявшегося с восстающим из гроба Христом [15, с. 47; 20, с. 65]. Далее, на месте тамплиерского посвящения (степени Оруженосца, а затем — Рыцаря) в уставе Виллермоза стоят совершенно абстрактные и описательные титулы «Рыцарей-благодетелей», своего рода идеальный архетип защитника веры и утешителя страждущих, собирательный образ Рыцаря госпиталя Св. Иоанна Иерусалимского и Рыцаря Храма. В легенде степени подчеркивается, что масонство видит свое происхождение от крестоносного рыцарства только символическим, являясь наследником всех добродетелей рыцарского сословия, но не прямым преемником рыцарского по-

священия [15, с. 49; 21, с. 44]. Вильгельмсбадский конвент своим решением постановил, что масонство древнее рыцарства и лишь впитало со временем лучшие его черты.

Наиважнейшими для Виллермоза стали две высшие степени его ордена, которые являются его личным изобретением, не имеющим аналогов в немецко-шведской структуре. Степени Рыцаря-Исповедника и Великого Рыцаря-Исповедника представляют собой сжатое изложение теургического и космологического учения Паскуаллиса об изначальной Божественной природе человека, его грехопадении и необходимости для каждой души осознать свое предназначение и возвратиться в свое первичное Божественное состояние, пользуясь при этом помощью и поддержкой духовных существ, назначенных Богом в сопроводители человеческой душе. Здесь получает полное развитие концепция, на которую посвященному лишь намекали в степени Шотландского Мастера св. Андрея. Мартинистские доктрины о воплощении Христа, реинкарнации, а также космологическая картина устройства высших планов бытия также преподавались носителям степени Великого Рыцаря Исповедника, которые являлись представителями тайной высшей орденской власти в каждой стране, неизвестными даже посвященным 6-й степени [22, с. 112–113].

<b>Строгое Послушание</b>	<b>Шведский Устав</b>	<b>Устав Виллермоза</b>
1. Ученик 2. Подмастерье 3. Мастер 4. Шотландский Мастер 5. Новиций 6. Рыцарь Храма	1. Ученик Св. Иоанна 2. Подмастерье Св. Иоанна 3. Мастер Св. Иоанна 4. Ученик Св. Андрея 5. Подмастерье Св. Андрея 6. Мастер Св. Андрея 7. Рыцарь Востока 8. Рыцарь Запада 9. Просвещенный брат Св. Иоанна — Командор Храма 10. Весьма просвещенный брат Св. Андрея — Префект Храма 11. Просвещеннейший брат Св. Андрея — Рыцарь Красного Креста	1. Ученик 2. Подмастерье 3. Мастер 4. Шотландский Мастер — Мастер Св. Андрея 5. Оруженосец-Новиций 6. Рыцарь Благотель Святого Града 7. Рыцарь-Исповедник 8. Великий Рыцарь-Исповедник

На протяжении десяти лет после Вильгельмсбадского конвента принятый им новый масонский устав должен был по идее рассылаться в провинции ордена для дальнейшего копирования и распространения между ложами той или иной страны, как того требовали провозглашенные Виллермозом принципы «всеобщего масонского исправления» [16, с. 212]. Однако даже во владениях сиятельных покровителей нового послушания эта процедура фактически не осуществлялась. Ж.-Б.Виллермоз в своем письме Карлу Гессенскому 10 сентября 1810 г. так описывает период становления своего устава: «Мне не известно, выдавали ли эти символические ритуалы в капитулы Германии и приняли ли их там; только некоторое время спустя я узнал, что [они] продемонстрировали мало желания принять ритуалы...» [20, с. 53]. В России, согласно письму Н. И. Новикова — А. А. Ржевскому от 14 февраля 1783 г., был получен нравственный устав, принятый участниками конвента, копии переписки между председателем конвента и руководством шведского тамплиерского послушания и регламент символической ложи для зачтения в первой степени [6, с. 24]<sup>1</sup>. Во Франции были учреждены орденские коллегия и капитул в Лионе и проведен ряд встреч с руководством Великого Востока Франции по вопросам принятия нового устава, однако без передачи ритуальных или даже регулирующих текстов [22, с. 165].

Имеющиеся данные не позволяют предполагать, что ситуация развивалась активнее в других странах Европы, и причина этого поясняется самим Виллермозом в том же письме Карлу Гессенскому: «Работа по написанию Четвертого градуса Шотландского Мастера, которая была почти завершена, в силу чрезвычайных обстоятельств была приостановлена в 1789 г. <...>. Комиссия, ответственная за эту работу, была распущена и доверила мне все необходимое для завершения работы... Двадцать лет прошло с тех пор, и дела не сдвинулись с мертвой точки, но в прошлом году, после перенесенной мной тяжелой болезни... я все же взял на себя смелость доделать начатое. Оставалось только связать между со-

---

<sup>1</sup> Также Т. О. Соколовская причисляет к пересланным материалам «Объяснение обряда по Вильгельмсбадскому конвенту» и неопределенные «Изъяснения рита», которые, впрочем, не упоминаются в переписке Н. И. Новикова и определенно не являются собственно ритуальными текстами практического назначения [10, С. 342].

бой разные части ритуала и закончить изъяснения табелей и наставления этой степени. Этот ритуал был выдан Воссоединенным ложам во Франции в конце 1809 г., и повсеместно его принимали с огромным удовлетворением. Мне остается только сожалеть о том, что нехватка копиистов все еще не позволяет мне переслать его всем масонским организациям, которые хотели бы его иметь у себя» [20, с. 56].

Таким образом, редакция «Брауншвейгского Устава» была завершена только в 1809 году. Несмотря на то, что несколько лож, в частности в России, в период с 1783 по 1792 год определенно причисляли себя к работающим в рамках «нового масонства» и даже руководствовались в своей работе довольно редким и мало цитировавшимся «Вильгельмсбадским Уставом» [1, с. 223], совершенно ясно, что их представления о ритуальных практиках Исправленного Шотландского Устава были слабыми, отрывочными и не оказали существенного влияния на обычный ход масонских работ, которые продолжали вестись по староанглийской системе символических градусов с прибавлением четвертой степени Шотландского Мастера, что ничуть не противоречило структуре Исправленного Шотландского Устава, но серьезно расходилось с его внутренней сутью.

Т. О. Соколовская мимоходом упоминает в своем повествовании о Вильгельмсбадском конвенте, что на нем был принят в качестве основного «широко распространенный во Франции ритуал Виллермоза» [10, с. 196]. К сожалению, необходимо признать это утверждение недостаточно обоснованным, поскольку список послушания Рыцарей-Благодетелей, приводимый А. Жоли, содержит на 1780 г. — 16 офицеров, 15 братьев без званий и 13 аффилиантов, а на 1782 г. — тех же и 11 новых членов [16, с. 125]. Как и в России, во Франции — с 1774 г., а в других странах — с 1782 г. определенные масонские группы могли принимать вильгельмсбадские постановления в качестве нравственного учения, основы для внутреннего, духовного устройства своих организаций, однако это далеко не обязательно означало принятие также ритуальной системы, утвержденной этим конвентом — Исправленного Шотландского Устава.

Например, поствильгельмсбадская история Устава в германских землях исчерпывается кратким, хотя и внутренне противоречивым

наблюдением Г. Шустера: «Принятые конвентом... так называемые франкмасонские правила вполне отвечали тогдашним воззрениям нравственной философии и обязывали братьев верить в учение Иисуса Христа и безусловно повиноваться высшим... Новая система оказалась неудовлетворительной во всех отношениях и вскоре утонула в реке забвения» [13, с. 59]. Известно, что в ноябре 1783 г. ложа Трех Глобусов в Берлине отказалась подчиняться Фердинанду Брауншвейгскому и под руководством своего великого мастера И.-Х. Вельнера — руководителя ордена Злато-Розового Креста — провозгласила себя независимой ложей-матерью и основательницей нового послушания [1, с. 103].

В любом случае, по словам Виллермоза, его Устав «в 1792 г. довольно быстро пришел в упадок в связи с событиями, происшедшими в политической сфере, и в следующем, 1793 г. падение его завершилось смертью или рассеянием самых выдающихся его членов. Полное прекращение всех работ и закрытие большинства лож и капитулов закончилось к 1794 г.» [20, с. 52].

В России же масонская ситуация 80-х гг. XVIII в. характеризовалась практически полным доминированием шведской системы Строгого Послушания, сплоченной и внутренне когерентной, активно противостоявшей так называемой «елагинской системе», основанной на английских классических ритуалах, однако подверженной постоянному влиянию извне вследствие извечного поиска российскими вольными каменщиками «высших степеней» и «истинного духовного масонства» [7, с. 44]. В разное время поэтому ложами «елагинского» толка были восприняты и впитаны появившиеся в разное время «шотландские» («экоские») степени, ритуальные системы Мелиссино, Фесслера, Шредера, Циннендорфа и др.

Не в последнюю очередь этими устремлениями характеризовались московские масоны, в то время как петербургские, по мнению большинства исследователей, относились к масонству по-иному, не принимая его настолько близко к сердцу и не отождествляя с собственной духовной жизнью, а скорее полагая светским клубом с определенными ритуальными традициями. Не случайно именно с московским кружком масонов, традиционно именуемым «новиковским», по имени его самого влиятельного во всех отношениях члена, выдающегося русского просветителя Н. И. Новикова. С новиковским кружком связано большинство попыток

русских масонов найти некое внутреннее духовное, бесспорно христианское учение, по их предположениям коренившееся в истоках масонства как исторического феномена [5, с. 13–15]. Закономерен был и интерес Н. И. Новикова и его друзей и последователей к эзотерическому христианству Я. Беме, духовидческим сочинениям Э. Сведенборга, опытам Месмера и в особенности — к сочинениям французского мистика Луи-Клода де Сен-Мартена, и «...название мартинистов присоединялось к масонам новиковского круга, вероятно, потому, что книга Сен-Мартена [«О заблуждениях и истине»] пользовалась у них авторитетом... хотя в 80-х гг. их... нельзя было называть мартинистами» [7, с. 193]. Следует также добавить, что в исследуемый период название «мартинистов» преимущественно распространялось на приверженцев М. Паскуаллиса — Избранных Коэнов, после отъезда и смерти основателя управлявшихся Ж.-Б. Виллермозом, в то время как «Неведомый Философ» Л.-К. де Сен-Мартен начал принимать учеников и вести какую-либо посвятельную работу только в 1788 г. [18, с. 59].

«На Вильгельмсбадском конвенте Россия признана и объявлена была VIII-й особой провинцией ордена, подчиненной только одному гроссмейстеру ордена, — пишет А. Н. Пыпин, — но это приобретение, заслуга которого принадлежала московским масонам, не столько их радовала, сколько розенкрейцерство, которое они случайно при этом отыскали» [7, с. 296].

На протяжении всех 1770-х гг. наиболее раздражающим фактором русской масонской истории было фактически тотальное преобладание в главном масонском центре Российской империи — Петербурге — шведской масонской системы, варианта рыцарского Строгого Послушания, которое обладало централизованным руководством и подчинялось герцогу Карлу Зюдерманландскому [11, с. 108]. Официально зависимое положение русского масонства вызывало как ожесточенные внутренние споры в ложах, так и определенные трения с правительством. Поэтому первоочередной задачей ряд лидеров российского масонства видел самоопределение российского братства. Контакты с вновь избранным «великим мастером всемирного масонства» Фердинандом Брауншвейгским поддерживались несколькими лидерами русского масонства (И. Г. Шварц, Н. И. Новиков, Н. Н. Трубецкой, В. Н. Зиновьев [1, с. 122]), но именно Шварц привез из своей заграничной поездки

1781–1782 гг. «акты» о присоединении России к масонскому ордену на правах отдельной VIII провинции по решению Вильгельмсбадского конвента, на который, впрочем, представители России допущены не были и где их представлял сам Великий мастер — герцог Брауншвейгский [1, с. 105; 10, с. 213]. Ключевым же моментом в поездке Шварца стало получение им ритуалов и регламентов для учреждения в России ордена Злато-Розового Креста — мистической организации эзотерического масонства, в которой и он, и его братья из «сциентифической» ложи Гармония [1, с. 101], в частности Н. И. Новиков, видели то самое «истинное духовное христианство», которого искали долгое время. Таким образом, по возвращении И. Г. Шварц привез в Россию официальный документ о независимости национального масонства и новый устав, отвечающий чаяниям искателей масонского Света в России.

Важнейшим для понимания последующих событий аспектом является то, что это были разные варианты масонства. Теоретически Россия в качестве отдельной орденской провинции должна была работать по вновь учрежденному Уставу Виллермоза, которому соответствовали и Вильгельмсбадский масонский регламент, и приказы герцога Брауншвейгского об учреждении провинциальной Директории. Однако восприняв административную структуру нового масонства, круг Шварца и Новикова с невероятной энергией принялся за учреждение и развитие «теоретического градуса», а именно первых двух степеней ордена Злато-Розового Креста, которые достаточно подробно изучены авторами основных классических трудов по истории российского масонства. «Рука Божия, — писал Н. И. Новиков, — препровождая наших депутатов... по внутреннему Ордену, довела их до чистейшего и ничем не помраченного источника, единого, где истина без иероглифов в сиянии своем блистает» [6, с. 36].

В то же время «Брауншвейгский Устав» на протяжении всего 1782 г., после спада первой эйфории по поводу получения русскими масонами независимости, не применялся для работ в ложах Москвы, а до Петербурга не дошел вовсе. Известно, что ритуалы первых трех символических степеней и степени Шотландского Мастера на тот момент представляли собой разрозненные отрывки, а ритуалы высших степеней не были переданы в Россию [3, с. 275]. Только в 1787 г. И. П. Тургенев утверждал, что имеет на руках

«акты 6-го и 7-го брауншвейгских градусов», хотя нет данных о его посвящении в эти степени, да и были они совершенно бесполезны, поскольку в то время московские ложи высших степеней уже находились во сне (силануме) и работ не проводили [1, с. 114].

Формально Устав Виллермоза приняли для ведения работ два московских «капителя», преобразованных из материнских лож Коронованного знамени (Трех коронованных знамен) и Латоны, и подчиненные им четыре ложи [5, с. 48]. Назначены были многочисленные чиновники Директории, будущей петербургской префектуры и отдельных капитулов, из чего можно сделать вывод о том, что на период пересмотра ритуалов и завершения реформ они были признаны в своих «шведских» рыцарских степенях. Место провинциального Великого мастера было многозначительно оставлено вакантным, что ряд исследователей справедливо приписывает плану московских масонов по привлечению к своей деятельности наследника престола [1, с. 98; 10, с. 69]. Однако ни в следующем, ни в последующие годы практически ничего не делалось для развития этого масонского направления, в то время как практически все силы новиковского круга направлены на насаждение в Москве и Петербурге розенкрейцерства в виде «теоретического градуса». С другой стороны, в Петербурге крепла обновленная «елагинская система», обзаведшаяся собственными высшими степенями и учредившая капитул на основе английских степеней в версии Королевской Йоркской ложи. Вскоре для руководства VIII провинции стало очевидно, что соглашение с петербургскими масонами недостижимо, и они практически полностью сконцентрировались на работе в розенкрейцерских степенях, время от времени возвращаясь к временам Вильгельмсбадского конвента для того лишь, чтобы подчеркнуть независимость российского послушания.

«Герцогу [Брауншвейгскому] мы, и я в том числе, присяги не делали, — писал И. П. Тургенев, — да и связь сию не уважали... а держались связи Вельнеровской, считая ее полезною и удаленною от политических видов» [1, с. 103]. А. А. Прозоровский доносил Екатерине II: «Вельнеров же круг... разных систем с кругом герцога Брауншвейгского, и между собой не в согласии» [там же].

Уже в 1783 г. Н. Н. Трубецкой писал А. А. Ржевскому: «Мы не думаем по брауншвейгскому ритуелю работать, а будем работать в четвертом градусе по тому ритуелю, который тебе сообщим»

[1, с. 104]. Сообщен был в конечном итоге «юниоратский» ритуал ордена Злато-Розового Креста, о чем можно судить по письму Н. И. Новикова тому же корреспонденту от 6 мая 1784 г., где последнему вменяется в обязанности работать в своей префектуре по «теоретическому градусу соломоновых наук» [6, с. 30].

Единственным примером работы по Исправленному Шотландскому Уставу вне Москвы является случай ложи Северная Звезда в Вологде, которая изъявила в 1783 г. работать по системе «благотворных рыцарей». В течение первых полугодия после дарования ей патента на работы никакой деятельности ложа не предпринимала, затем, после инструкционного визита И. А. Поздеева, представила в Директорию VIII провинции свой список и обещание отстроить собственное помещение, но еще через месяц Поздеев писал П. Г. Беляеву: «Они выпросили акты из нашей провинции, и как увидели, что работы не очень легки, то бросили и разошлись» [3, с. 224]. Далее работы ложи велись исключительно во время посещений Вологды московскими чиновниками, в 1786 г. из Москвы им наконец были присланы ритуалы для работ в первых трех степенях [3, с. 228], но никаких данных о проведении работ в Москву не поступало, а уже с 12 апреля 1791 г. работы в Вологде ведет «кружок теоретического градуса» [7, с. 313], а о работах ложи по Исправленному Шотландскому Уставу более нет никаких документов.

Кроме ложи Трех Знамен П. А. Татищева, работы по Исправленному Шотландскому Уставу вообще вряд ли велись где бы то ни было еще. Не успевшие успокоиться после разрыва отношений зависимости с герцогом Зюдерманландским русские вольные каменщики выдвигали в адрес новоучрежденной VIII провинции обвинения в переходе в подчинение герцога Брауншвейгского вместо обретения подлинной независимости (активнее других — московская ложа Постоянство [3, с. 229]).

После «дела Новикова» и разгрома московских «мартинистов» последовал запрет на работы масонских лож, и любая, пусть и совершенно формальная, деятельность Директории Исправленного Шотландского Устава приостановилась. После возобновления масонских собраний в 1801–1802 гг. работы велись исключительно в иоанновских, символических степенях, но уже в 1806–1809 гг. российское масонство стало полем столкновения как старых (немец-

ко-розенкрейцерская и шведско-тамплиерская), так и новых (авиньонская, клермонская, клирикальная) масонских систем [19, с. 9], и «Брауншвейгский Устав» было совершенно всеми забыт [11, с. 43–47]. Не вспоминали о нем и неотамплиеры новейшего времени, в то время как идеологические, но не ритуальные его элементы были известны российским мартинистам, которые и сохранили (кроме Н. П. Киселева) хотя бы часть связанных с ним документов [3, с. 8, предисл.].

Таким образом, со всей определенностью можно утверждать, что в России XVIII в. Исправленный Шотландский Устав был внедрен как новое масонское послушание, но не как собственно масонский устав, поскольку, обладая вначале некоей административной структурой и сводом общих нравственных принципов, не обладал ни разработанной системой посвячительных ритуалов, ни идеологическим наполнением для них, ни даже инициатической полнотой, по сути являясь лишь зонтичной структурой, обеспечивавшей политическое прикрытие для старых тамплиерских и новых розенкрейцерских масонских степеней.

Общую историю Исправленного Шотландского Устава после 1789 г. можно представить в виде пунктирного вектора, поскольку на протяжении большей части этих двух веков Устав кажется совершенно исчезнувшим с лица земли и подлежащим лишь изучению теми светскими и масонскими институтами, которые взяли на себя труд исследования и архивирования отмерших масонских и иных оккультных ритуалов, например, Коллегией Уставов при Верховном совете Южной юрисдикции Шотландского Устава США, или Институтом Елеазара в Париже. Однако с определенной регулярностью, приблизительно раз в полвека, в мире наблюдается всплеск интереса к традиции Ж.-Б. Виллермоза, который всякий раз объясняется различными причинами.

По причинам, о которых говорилось выше, Виллермоз во все годы Французской революции и позднее был не в состоянии поддерживать работу своего ордена и координировать управление им. Более того, вряд ли можно говорить о том, что в ордене кто-либо еще вел активную работу, кроме Виллермоза и ближайшего круга его друзей. В 1806 г. Себастьян де лас Касас, великий мастер ордена Избранных Коэнов (и одновременно с этим покровитель Общества Филалетов), и Бакон де Шеваллери, друг Виллермоза, ру-

ководитель Исправленного Шотландского Устава (и одновременно с этим великий офицер Великого Востока Франции), попробовали инкорпорировать управляемые ими ордена в структуру этого крупнейшего из французских масонских послушаний, но получили отказ [19, с. 28]. Орден Избранных Коэнов в своей автономной масонской форме прекратил свое существование, оставшись лишь в структуре мартинистского посвящения. А высшую орденскую власть Исправленного Шотландского Устава Шеваллери сумел передать в Великую коллегия Бургундии, которая, в свою очередь, немедленно передала ее в Швейцарию [22, с. 266].

Учрежденный на Вильгельмсбадском конвенте Верховный капитул Женевы принял на себя высшее руководство всем орденом, и в 1830 г. его руководитель Жозеф-Антуан Понт писал, что принимает титул «верховного инспектора всех подразделений ордена, поскольку французская ветвь не подает признаков жизни и поступили сведения о прекращении деятельности Митропольной коллегии в Лионе». Тогда же за женевской ветвью ордена закрепилось название «Великий Приорат Гельвеции», под которым она известна до сих пор. Вдова Ж.-А. Понта в 1893 г. передала руководству Приората Гельвеции все архивы, уложения, патенты и прочую документацию ордена. Примечательно, что тогда же, по согласованию между сторонами, значительная часть содержащихся в «архиве Виллермоза» документов, относившихся к лионскому храму Избранных Коэнов М. Паскуаллиса, были переданы Папюсу и Ж. Брико для использования в работах ордена Мартинистов [22, с. 287].

Это событие имеет особое значение для последующей истории Исправленного Шотландского Устава, поскольку именно тогда наметились два пути преемственности традиции Ж.-Б. Виллермоза, которые, пересекаясь в различные исторические периоды, тем не менее шли параллельно и независимо один от другого. Стараниями Папюса и в особенности Ж. Брико наставления и, частично, ритуалы степеней Исправленного Шотландского Устава были инкорпорированы в высшие степени ордена мартинистов и практически всех его последующих изводов. Таким образом, преемственность Исправленного Шотландского Устава продолжала существовать во Франции и — в лице отдельных посвященных — в Германии и России.

В чисто масонском же виде Исправленный Шотландский Устав прозябал в Швейцарии практически в полном забвении, которое

прервалось только один раз, в 1903 г., когда энергичный исследователь тайной традиции в масонстве Артур Эдвард Уэйт, автор монографии о Л.-К. де Сен-Мартене, основатель собственного розенкрейцерского ордена и член Societas Rosicruciana in Anglia, впоследствии реформатор ордена Золотой Зари, настоял на своем приеме в швейцарский орден и учреждении его филиала в Англии. Уэйт видел в Исправленном Шотландском Уставе наследие той самой «тайной традиции», которая «представляет собой знание, дошедшее до нас с незапамятных времен, о Пути возвращения человека туда, откуда он пришел, посредством особого метода ведения внутренней жизни». Приняв посвящение в высшие степени Устава, Уэйт в 1905 г. получил патент на право руководства его организацией в Англии, однако он объективно оценивал окружающие реалии и писал: «Если я закреплю за собой устав Святого Града, может быть, начнутся трения с Английским Советом Уставов... Но если какая-то связь на основе разумного *modus vivendi* и при этом соответствующая моим целям не будет создана, я напугаю Великий Совет слухами о тайном обществе, стоящем за моим уставом, и они будут только рады оставить его в покое» [2, с. 11]. В 1907 г. справедливо предсказанные А. Уэйтом трения с руководством высших степеней в Англии были улажены, и Приорат Англии был учрежден под эгидой SRIA [17, с. 2].

Нужно отметить, что такова судьба Исправленного Шотландского Устава во всех странах англо-саксонской масонской традиции. Руководство высших тамплиерских масонских степеней как в Великобритании, так и в США не признает никакие масонские ордена, имеющие тамплиерскую легенду в основе своих церемоний, которые не подчинены высшему руководству той или иной масонской юрисдикции, уже существующей в стране. Таким образом, второй английский приорат Исправленного Шотландского Устава был учрежден независимо от уже существовавшего приората Уэйта в 1937 г. под эгидой Великого капитула Рыцарей Храма Англии и Уэльса. Справедливы умозаключения ряда исследователей о том, что, предвидя приближение всеевропейского кризиса и мировой войны, руководство швейцарского материнского приората было озабочено выживанием традиции Ж.-Б. Виллермоза в условиях возможной оккупации Швейцарии. Практически одновременно с английским патентом им также были выданы патенты

на учреждение приоратов Устава в США (1934) и Франции (1935), причем последнее событие — основание Великого Приората Галлии — было совершено в торжественной обстановке и провозглашено символическим и ритуальным возвращением Устава Виллермоза на родину [17, с. 3]. Параллельно с этим Исправленный Шотландский Устав продолжал непрерывно, хотя с масонской точки зрения и незаконно, существовать и практиковаться не менее чем в трех мартинистских орденах, образовавшихся после смерти Папюса в Европе и выбравших церемониальную форму работы (в отличие от чисто медитативного пути, обычно называемогося «Путем Сердца Л.-К. де Сен-Мартена»). Ни в масонской, ни в мартинистской среде этот Устав никогда не принадлежал к мейнстриму, в первом случае будучи ограничен как формальными уставными требованиями о фиксированном количестве членов, так и малой популярностью, а во втором случае — являясь принадлежностью исключительно высших уровней посвящения, что естественным путем сокращало число членов и популярность Устава [14, с. 22].

После II Мировой войны Исправленный Шотландский Устав испытал еще один всплеск популярности, снова неразрывно связанный с пересечением масонской и мартинистской традиций, поскольку этим ростом известности и популярности Устав в первую очередь обязан французским мартинистам и швейцарским эзотероведам. Невероятно плодовитый видный исследователь оккультизма, член, руководитель и основатель многих эзотерических организаций в послевоенной Франции Робер Амбелен приложил немало усилий к исследованию символического и философского учения Исправленного Шотландского Устава, а его авторитет способствовал распространению знаний о нем в послевоенной Европе. В Швейцарии в масонской ветви Исправленного Шотландского Устава состояли основоположники современного научного эзотероведения как академической дисциплины Антуан Фэвр, Жильбер Дюран и Анри Корбен, участники «Эраноса» и основатели Университета Св. Иоанна Иерусалимского, которые также немало способствовали популяризации Устава и исследованию христианско-эзотерической традиции в масонстве в целом [12, с. 10]. Именно ростом известности Исправленного Шотландского Устава в мире эзотерических организаций, количеством публикаций о нем в прессе и можно объяснить третий всплеск практической

деятельности этого послушания, ознаменовавшийся образованием великих приоратов Бельгии (1986), Испании (1997), Португалии (1998) и Италии (1998). В течение последующих пяти лет, отчасти вследствие сложности масонского пейзажа во Франции и Бельгии, были образованы Независимый Великий Приорат Франции и отдельные великие приораты Бургундии, Фландрии и Окситании. В 2011 г. под эгидой Великого Стана Рыцарей Храма США был учрежден второй Великий Приорат в этой стране [17, с. 6].

В России интерес к современным изводам Исправленного Шотландского Устава стабильно проявляли, начиная с 2006 г., представители различных масонских юрисдикций, состоявшие также в Древнем ордене Мартинистов, Инициатическом Реформированном ордене Мартинистов и ордене Мартинистов Папюса. К 2009 г. ими были налажены постоянные связи с руководством послушаний Устава во Франции, и на сентябрь 2012 г. уже существуют договоренности о постепенном развитии в нашей стране обоих ныне существующих путей преемственности традиции Ж.-Б. Виллермоза — как в рамках высших степеней мартинистских орденов, так и в виде создания самостоятельной масонской структуры Исправленного Шотландского Устава по патенту законного французского великого приората. Таким образом, после 230-летнего перерыва существует вероятность того, что эта заслуживающая уважения традиция христианского эзотеризма снова получит признание на территории нашей страны и, возможно, на этот раз укоренится на ней и будет серьезно и полноценно использоваться в качестве пути духовного развития российских искателей эзотерической Истины.

#### *Список литературы*

1. Вернадский Г. В. Русское Массонство в царствование Екатерины II. Петроград: Тип. Акционерного о-ва тип. Дела в Петрограде, 1917.
2. Гилберт Р. А. Массонская биография А. Э. Уэйта. Египетское масонство в России. (Электронный ресурс.) URL: <http://memphis-misraim.ru/files/career.pdf> (09.09.2012).
3. Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства. СПб.: Издательство Н. И. Новикова, 2005.

4. Кузьмишин Е. Л. Кодекс Copiale. Academia.edu. (Электронный ресурс.) URL: [http://independent.academia.edu/EvgueniiKuzmishin/Papers/1910960/\\_Copiale\\_Codex\\_Copiale](http://independent.academia.edu/EvgueniiKuzmishin/Papers/1910960/_Copiale_Codex_Copiale) (09.09.2012).
5. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М.: Тип. Грачева и К°, 1867.
6. Письма Н. И. Новикова / Под ред. А. И. Серкова и М. В. Рейзина. СПб.: Издательство Н. И. Новикова, 1994.
7. Пыпин А. Н. Русское масонство: XVIII — первая четверть XIX вв. Петроград: Тип. Б. М. Вольфа, 1916.
8. Ритуал первого градуса, степени Ученика, Древнего и Принятого Шотландского Устава. М.: ОВЛР, 2011.
9. Смит Д. Работа над диким камнем: Масонский орден и русское общество в XVIII веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
10. Соколовская Т. О. Масонские системы // Масонство в его прошлом и настоящем: В 2 т. / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. М.: «Задруги» и тип. К. Ф. Некрасова, 1914–1915.
11. Соколовская Т. О. Капитул Феникса. Высшее тайное масонское правление в России (1778–1822 гг.). СПб.: ГПИБ, 2000.
12. Ханegraaf В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // *Aliter* № 1. СПб.: АИЭМ, 2012. С. 7–24.
13. Шустер Г. История тайных обществ, союзов и орденов: В 2 т. М.: Айрис-пресс, 2005.
14. Amadou R. Maître Écossais de Saint André // *Martinisme — Documents martinistes*. № 2. 1979. P. 14–37.
15. Bergmann R. The Grade of Scottish Master of St. Andrew in the Scottish Rectified Rite: its Nature and Esotericism. Paris: Dervy, 2008.
16. Joly A. Un Mystique Lyonnais et les Secrets de la Franc-maçonnerie / Avant-propos et index par Antoine Faivre. Paris: Demeter, 1986.
17. Koon W. The Rectified Rite. The Grand Encampment of the United States. (Электронный ресурс.) URL: <http://www.knightstemplar.org/rer/RectifiedRite090611.pdf>
18. Le Forestier La Franc-Maçonnerie occultiste et templière au XVIIIe siècle. Milan: Arché, 2003.
19. Mollier P. Naissance et essor du Rite Ecossais Ancien Accepté en France: 1804–1826 // *Deux siècles de Rite Ecossais Ancien Accepté en France (1804–2004)*, Paris: GODF, 2004. P. 6–14.

20. Rituel de Maître Ecossais de Saint-André, Rite Ecossais Rectifié. Le Grand Prieuré Ecossais Réformé et Rectifié d'Occitanie, 2003.
21. Rituel de C.B.C.S., Rite Ecossais Rectifié. Le Grand Prieuré Ecossais Réformé et Rectifié d'Occitanie, 2003.
22. Vivenza J.-M. Les élus coëns et le Régime Écossais Rectifié. De l'influence de la doctrine de Martinès de Pasqually sur Jean-Baptiste Willermoz. Grenoble: Le Mercure Dauphinois, 2010.

*Светлана Махлина,  
Марк Карвелис*

## **МАСОНСКИЕ СИМВОЛЫ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XVIII ВЕКА**

Масонство зародилось в среде средневековых вольных каменщиков в Европе. Зародились их представления среди архитекторов. Будущие архитекторы проходили сложную систему обучения. Сначала они знакомились с основами геометрии. Обучались либо в грамматических школах при монастырях, либо в школах при городских церквях [16, с. 31]. Здесь серьезно изучали латынь. Кроме того, существовал обязательный уровень познания «свободных искусств». Он назывался тривиум (грамматика, логика, риторика) [27, с. 31]. После окончания первой ступени обучения надо было перейти в так называемые «генеральные», главные школы, также находившиеся при монастырях и соборах. Здесь уже изучали круг предметов «свободных искусств», который назывался квадривиум (математика, геометрия, астрономия, музыка). Важным элементом обучения были геометрические знания. Считалось, что астрономия рассматривает небесные тела как геометрические. В математике использовались геометрические методы доказательства. А музыка представлялась как гармония геометрических пропорций. Не случайно Боэций писал: «Полезьа геометрии тройная: служить знанию, здоровью и душе. Для первого она нужна механикам и архитекторам, для второго — врачам, для души — философам [27, с. 32]». Таким образом, в средневековой картине мира получили претворение пифагорейские воззрения о сакрализации числа и геометрических форм. Небесная музыка сфер считалась основанием, претворением именно геометрических знаний. Эти знания получили распространение в Европе XII–XIII веков через тамплиеров. Центральное место в этих знаниях занимала также легенда о Хираме. Помимо Хирама, царя Тира, был строитель Хирам-Абифф, медник, который изготовил все предметы для храма Соломона. Этот знаменитый строитель был важным действующим лицом в создании

храма Соломона на горе Мория. Вместе с легендой о Хираме геометрия осознавалась как мистическое учение, став основой философии масонства.

В отличие от стереотипного представления о средневековой культуре как о культуре письменной, А. Я. Гуревич считает, что «изображение, видимый знак играли в средние века едва ли не большую роль, чем письменная культура» [3, с. 12]. Так, например, пеликан и сова означали символы Причастия и Распятия. Дьявол изображался как демон с головой и ногами козла. Сорока символизировала сплетни, пустую болтовню, дракон — символ Сатаны. Вместе с тем эти изображения могли выражать и трансцендентные понятия. Например, крылатые бык и лев символизировали евангелистов Луку и Марка. Медведь мог символизировать добрую силу и защиту, но и жестокость и зло. Лебедь — символ Провидения и духовной чистоты. Изображение кабана и зайца считалось выражением похоти, животных страстей; обезьяны — дьявола; змеи и дракона — Сатаны. Изображение кошки было выражением лени и похоти, саранчи — болезни и пагубной страсти, мухи — греха и грязи. Кузнечик олицетворял духовную пустыню, но вместе с тем и покаяние. Дремлющая собака была символом преданности учителю и избранному делу. Таким образом, изображение животных всегда носило мистический смысл, было знаком иных существ. Дикий сокол был выражением дьявольских мыслей и чувств, ручной же — доброй воли Бога. Эти изображения всегда были связаны с геометрическими фигурами. Так, изображение человека всегда строилось на основе звезды, которая является графическим выражением цифры «5», что означало 5 христовых ран. Причем изображение женщины олицетворяло землю и пространство, а образ мужчины мыслился как олицетворение Божественного времени. Животные всегда вписывались в треугольник как в эмблему творческой силы Бога, четырехугольник же был знаком земного материального мира.

Эти мифологизированные и мистифицированные тайны архитекторов эпохи Средневековья затем привели к созданию политических обществ вольных каменщиков.

Считается, что шотландцы в течение сотен лет создали то, что известно под именем масонства из смеси преданий, ритуалов, церемоний и различных институций [13, с. 10].

В России масонство распространилось в XVIII веке сразу более чем в 40 городах, где существовало более 140 лож. Множество лож существовало в портовых городах, где довольно ощутимым было влияние иностранцев [12]. Масонство в России объединяло в основном представителей просвещенного слоя населения. Однако в состав масонских лож входили не только дворяне. Конечно, они занимали господствующее положение. В состав масонства входили также представители самых знатных российских семей, которые были представителями правящих классов. Но кроме них, в русское масонство входило купечество, представители «свободных профессий». Это могли быть банкиры, юристы, промышленники, владельцы питейных заведений. Были здесь и профессора, писатели, учителя, деятели искусств. Масонами были и ремесленники, прислуга. Представители низших сословий могли общаться с более знатными и могущественными братьями. Широкий диапазон социального состава масонства совпадал и с национальным разнообразием, что отражало космополитическую природу масонства. Кроме того, здесь были представители разных конфессий. Тем не менее масонский орден принимал в свои ряды людей образованных и обеспеченных. Для черни двери лож были закрыты.

Следует заметить, что, несмотря на то что масонство пришло в Россию из-за границы, но здесь, «приспособившись к потребностям российского общества и особенностям российского менталитета» [1, с. 320], оно видоизменилось.

Масоны в России переводили и распространяли сочинения философов-мистиков. В этих сочинениях нередко использовались символы, выражавшие абстрактные понятия. Они считали, что «окультурное, мистическое, текстуально неясное может быть изображено и, следовательно, понято» [1, с. 317]. Например, И. Шварц использовал в своих объяснительных схемах центральный образ философии Роберта Флаdda — взаимопроникающие пирамиды, обозначающие противоположность света и тьмы, формы и материи [1, с. 317].

И. П. Елагин, обращаясь к ритуальным масонским книгам, стремился создать некий универсальный язык, код культуры, расшифровывавший тайное знание. «Категориями культурного “метаязыка” становится “единица”, “точка”, “равносторонний и равноугольный треугольник”, “свет”, “круг”, (“кольцо”, “шар”), соединяющиеся

в образе “огневидного шара”, “крест”, “четвероугольник”. Каждое из этих базовых понятий получает соответствующую интерпретацию и является отражением Божественных свойств» [1, с. 324].

Масоны осознавали свою деятельность как путь к самосовершенствованию. «Как дикий необработанный камень имеет неровную поверхность и острые края, так и душа человека обезображена и покрыта рубцами необузданных страстей и желаний» [13, с. 41–42]. Но при этом исключительно важной задачей масоны считали совершенствование всего общества. Исправляя самих себя, они стремились быть примером благочестия и добродетели для других [13, с. 40].

У каждой ложи был свой набор уставов и положений. На вершине масонской ложи стоял Мастер, который наделялся максимальными полномочиями. Первый и второй Великие надзиратели помогали ему в проведении различных ритуалов. Кроме того, в ложе был секретарь. Ритор должен был подготовить кандидата к вступлению в орден или следующие степени. В любой ложе был казначеиста. Иерархия масонских должностей была такова: Великий мастер — во главе ложи, два Надзирателя — секретарь и ритор, 7 офицеров, имевших особые знаки отличия [11, с. 47]. Правда, как уже отмечалось, первые масонские ложи имели в России разные направления, отличавшиеся в своей символике. Таковы были ложа Елагина союза; Рейхелева ложа; Андреевская ложа, созданная шотландцем Эндрю Рамзеем; основанные немцем графом Циннендорфом шведская и циннендорфская системы, и др. Все они вели борьбу друг с другом.

Существует несколько масонских степеней: ученическая («камень неотесанный»); товарищеская («камень, отесанный кубиком» или к «камень, к положению в здание готовый»); мастерская («предначертание, план зданию»). На степень каждого масона указывает одеяние и специальный значок, особые заседания, на которые мог приходиться тот или иной член сообщества. Высшие степени сопряжены с большей ответственностью, нежели более низкие, которые должны их почитать и слушаться. Новоиспеченный ученик получал ученическую лопатку, товарищ уже получал «полированную лопатку», а мастер — «златую лопатку» и пару белоснежных перчаток, что означало непорочную и чистую совесть. Все же каменщики первых трех степеней немногим отличались от немасонов. При

этом завеса таинственности способствовала сакральному статусу существования тех или иных орденов и их членов. Зато посвященные в высшее масонство имели особую символику. При этом вольные каменщики использовали геометрические знаки, которые обозначали горло, ноги, руки, грудь [11, с. 199–200], особые приметы для опознания вольного каменщика [11, с. 204].

Как правило, масоны встречались 2–3 раза в месяц. На этих заседаниях посвящались в масонский орден новые братья или возводились в новую степень старые члены сообщества. Обычно ложи заканчивались обедом, на котором была обильная еда и на которых пели масонские песни. Особенно это было характерно для лож принятия.

Все обряды и ритуалы имели множество символов и аллегорий, которые должны были отделить масонов от остальных членов общества. Семиотическую систему масонства описывают Маргарет Джейкоб и Стефен Байер [25, р. 143–161; 23]. Таким образом, братство вольных каменщиков было жестко отделено от остального общества [14, с. 86–95]. Был выработан масонский язык [26, с. 133–54]. Такова, например, была метафора «дикого камня». Образ «отполированного камня» был символом учтивости, благовоспитанности, смягчения грубых варварских нравов. Все низшие степени масонства имели собственный ковер с разными знаками и символами [15, с. 417–434]. Так, на ковре ученической степени были изображены солнце, луна и звезды, напоминая ему, что он должен днем и ночью бдеть над своими действиями. Изображение циркуля означало, что свои действия он должен поверять разумом. Мастерок (или лопатка) означал «обработку дикого камня» — человеческого сердца. Но сердца, «изборожденного рубцами высокомерия, гнева, отчаяния, слабости и пороков» [13, с. 44].

Существовал набор специальных жестов. Таково было знаменитое рукопожатие, которое помогало братьям опознать друг друга вне ложи.

Принятие в масоны оформлялось символически, так как оно должно было обозначать, по М. Элиаде, «коренную перемену онтологического состояния или общественного статуса» [21, с. 115. Об обрядах см. также: 2]. Сначала, войдя в темную комнату, кандидат назывался «ищущим». Перейдя в преддверие ложи, кандидат нарекался «страждущим». Все это время на глазах его была повязка.

Обойдя ложу по кругу три раза, ему развязывали глаза и ставили перед алтарем, на котором горела одна свеча. Это должно было означать, что ему показывали только «слабый свет». Затем ему снова надевали повязку, зажигали много свечей, и теперь, когда снимали повязку, «страждущему» открывался «полный свет». Он становился полноценным членом масонского братства. Этот ритуал как бы метафорически воспроизводил духовный путь человека, который хотел прийти к масонству. Таким образом, как бы воспроизводился духовный путь человека, пришедшего к масонству. Схожим был ритуал посвящения в товарищи и принятие сана Мастера.

Все вольные каменщики, согласно «священному закону», были связаны узами взаимных обязательств, что подчеркивало их духовное и социальное единство.

Следует отметить, что символика русских масонов практически не отличалась от символики европейских масонов. Были здесь, однако, некоторые специфические особенности. М. А. Карвелис достаточно убедительно показывает, что в русской символике масонства использовались христианские, каббалистические, розенкрейцеровские знаки, а также знаки рыцарства, ремесленных союзов и даже языческих представлений [4, с. 13, 15].

В масонской символике использование христианских символов довольно широко распространено. Так, масоны часто используют один из древнейших христианских символов — равносторонний треугольник с вершиной, обращенной вверх — символ Святой Троицы. Сама пирамида означает прочность и продолжительность, а триада означает целостность, включая прошлое, настоящее и будущее. Для масонов это было обозначение также начала — середины — конца, духа — души — тела, мысли — воли — дела. Многообразие символики треугольника дано в статье В. Н. Топорова «Геометрические символы» [17, с. 272]. Часто в масонской символике используется еще один подобный символ, когда над пирамидой (треугольником) находится Всевидящее Око. Такое частое использование треугольника масонами объясняется также тем, что цифра «3» использовалась и в церемониях: 3 градуса, 3 гроссмейстера, 3 главных должности членов масонских лож (ученик, учитель, мастер).

В России, в большей степени, нежели на Западе, особое внимание уделялось христианской символике. Например, об интерпретации треугольника И. Г. Шварц говорил следующее: «Действие

света и мрачности удобно показать может следующая геометрическая фигура: Два треугольника, имеющие в середине круг, поставленный между Светом и мрачностью, изображают нам вышнее и нижнее, Свет и хаос. Круг, происходящий от центра, соединяющий два треугольника, вмещает в себе Свет и тьму, и изображает человека, который есть существо, поставленное между двух начал. Он есть последнее бытие из духовных тварей и первое из материальных. Он имеет в себе магнетическую внутреннюю силу, кою, по мере чистоты или мрачности оной, привлекать он в себя может оба начала, т. е. Свет и тьму» [20, с. 15].

Звезда во многих культурах олицетворяет надежду. Однако, есть у звезды и противоположное значение — потери, скрытой негативности. В христианской, православной традиции восьмиконечная звезда имеет следующие названия: Русская звезда, звезда Богородицы, Вифлеемская звезда. Она означала присутствие главного Божества. Ее изображение применяли на воинских стягах, на одежде, а также на всех значительных предметах быта и культа. Эта звезда загорелась в момент Рождества Христова и привела волхвов к колыбели Христа для поклонения. Она изображается на иконах Богородицы [6, с. 67–76].

В масонском символическом ритуале звезда встречается с различным числом лучей. «Сияющая звезда была одной из неподвижных Драгоценностей Ложи, она располагалась посредине храма и ассоциировалась, во-первых, со священным огнем, горевшем в Соломоновом храме; во-вторых, — со светом разума и благородия, и в-третьих, — со светом истины, который путеводительствует на пути к добродетели» [22, с. 182].

В отличие от европейских христианских символов, русские масоны трактовали восьмиконечную звезду как значение будущего [5, с. 7]. Эта звезда довольно часто используется в иконописных изображениях, символизируя звезду, которая вела волхвов на поклонение Христу Младенцу.

Важным элементом масонской символики были каббалистические знаки. О связи русского масонства с каббалой говорит, например, Ю. Л. Халтурин [см., например, его статью: 18, с. 249–256]. В более ранней своей статье он верно утверждает, что идея русских масонов о том, что «каббала и масонство являются взаимопересекающимися символическими системами, получает воплощение

в схеме масонского посвящения и структуры ордена, а также связывается с символикой масонского обряда и базовыми триадами масонской философии» [19, с. 78]. Здесь же он упоминает еще об одном символе, соотносящемся с каббалой, — точке в круге. Этот символ в интерпретации русских масонов означает Орден, Сердце, Солнце и Золото. Однако, как отмечает Ю. Л. Халтурин, эти же символы имеют и каббалистический характер [19, с. 79].

Согласно рассуждениям русского масона И. А. Поздеева, ложа должна состоять из десяти членов (Мастер, два Надзирателя, казначей, секретарь, два собирателя милостыни, обрядоначальник, смотрящий за порядком, Ритор, страж) [19, с. 80]. Это является отождествлением с десятью сефиротами — десятью Божественными силами, которые, по представлениям каббалистов, управляют миром.

Одним из часто встречающихся каббалистических знаков в масонстве является шестиконечная звезда. Как правило, это два пересекающихся треугольника — в круге или без него. Эта шестиконечная звезда имеет два значения — каббалистическое и розенкрейцеровское. Каббала представляет этот знак как выражение бесконечной сущности и сущность всего существующего. Кроме того, этот знак обозначает борьбу равных сил Бога и дьявола. Многозначность этого знака сродни числу «6» [подробнее об этом знаке см.: 17, с. 272–273]. Розенкрейцеры в этом знаке видели наличие особого покровителя из потустороннего мира.

Шестиконечная звезда могла заменяться в масонском ритуале пятиконечной звездой: «обе формы были распространены примерно в одинаковой степени и имели множество эзотерических интерпретаций» [18, с. 250]. Так, шестиконечная звезда изображалась на ковре. Здесь она была символом «всего творения, вселенной, и в то же время самого человека» [18, с. 251]. В то же время она имела каббалистический смысл: треугольник с вершиной вверх означала огонь, с вершиной вниз воду. Кроме того, она означала Троицу и ее отражение в земном мире Премудрость — Софию. Еще один смысл этого знака — олицетворение женского и мужского начала.

Множество прочтений пятиконечной звезды также используется масонами. «Звезда с пятью лучами — символ шотландского мастера шведской системы — пять ран спасителя» [22, с. 183]. Пятиконечная звезда или пентаграмма у каббалистов — символ

могущества и всемогущества разума. В зависимости от того, куда направлена вершина звезды, распознавали, что она означала — добро или зло. Известно и то, что пентаграмма в каббале имеет и другое значение — это знак микрокосма, Вселенной в миниатюре, поскольку в пентаграмму вписывалась фигура человека.

Столь же распространенным и заимствованным масонами знаком является крест. Каббалистический крест — тетраграмму ставили на лоб посвящаемого в масоны ученика. Это должно было означать, что вновь вступающего благословляют на тернистый путь того, кто будет посвящен в масонскую тайну. В центре креста изображалась еврейская буква «шин» (означает в каббале число 300, символизирующее Дух Господа), а по бокам — еврейские буквы, в своем сочетании числовых значений дававшие имя Иеговы.

Масонский крест вписывается в круг, что означает святое место и космический центр. Сам крест означает Космическое Древо. Использовали масоны два типа креста: латинский (католический) и греческий крест (крест св. Георгия). «Латинский крест представляет собой образ человека с распростертыми руками и являет прямой образ Страстей Христовых. Это так называемый *сгх imissa*, вертикальная ось в нем пересечена горизонтальной на 1/3 от своей длины» [22, с. 257–258]. Греческий крест может быть вписан в треугольник вершиной вниз, символизирующий воду и женский принцип, символ постоянных трансформаций и преобразований формы, что для масонов является существенным качеством в постоянном стремлении к нравственному совершенству. Кроме этого, использовали масоны и мальтийский крест, символизовавший целомудрие и восемь добродетелей.

В символах масонов непосредственно проявилась и связь с розенкрейцерами. Основными символами розенкрейцеров закономерно являются роза и крест, вписанные в треугольник. Роза — символ завершенности, женского начала, духовной любви, целомудрия. «Символ вечно меняющегося и открывающегося новыми гранями мира. С ней ассоциируется идея мистического центра (Роза мира), сердца, Венеры, сада Эроса, рая Данте, возлюбленной и т. п. <...> Роза оконных витражей ассоциируется с кругом, колесом или солнцем как символом Христа» [22, с. 418]. Но самое главное, роза — это знак духовной любви триады Любви, Терпения и Мученичества Богоматери [22, с. 420]. В отличие от розы,

крест — символ мужского начала. Их соединение — символ вечного воспроизводства.

Важным атрибутом масонства является розенкрейцеровский запон — фартук. Обычно его делали из белой кожи с красной каймой, розой и оранжевым крестом. Белый цвет был символом чистоты, красный означал кровь, жертвоприношение. Попутно отметим, что цвет у масонов также приобретал символическое звучание. Так, в зависимости от цвета мантии, которую должны были носить те или иные члены, различались степени масонов. Например, красную мантию носили розенкрейцеры V степени. Красный цвет символизировал кровь, жертвоприношение, был цветом мучеников, но в то же время означал цвет суверенной власти. Фиолетовую мантию должны были носить масоны VII степени. Фиолетовый цвет олицетворял траур, печаль, страх, трагизм жизни и в то же время — равновесие мыслей тела и духа, потому что это цвет царских одежд, императоров. Голубую мантию носили масоны III степени. Этот цвет соответствовал ученическому статусу масона. Правда, в елагинской ложе он был основным, почему она носила название голубой. На этих масонских фартуках часто изображались три гвоздя, символизировавшие страдания Христа, «присутствие полноты Бога в жизни посвященного и о привязанности души к физическому телу при жизни в материальном мире» [16, с. 76].

К собственно масонским символам относятся циркуль и наугольник, наиболее распространенные и всем знакомые. Циркуль символизирует всемирность масонства и вечность, наугольник — символ закона и совести. Мастерок, один из предметов, используемый в ритуале и часто изображаемый в масонских предметах и изображениях, означает орудие очищения человека от пороков, готовность масона бороться с высокомерием и гневом и быть снисходительным к другим. Важный знак масона — камень символизирует человека, не прошедшего посвящения в масоны, а вот куб — это посвященный в масоны. Молоток — знак достоинства Мастера ложи. С помощью ударов молотка Мастер ложи открывает и закрывает собрание ложи [5, с. 31].

Собственно масонскими символами являются также ковер, топор, фартук, стол, печать, масонские мантии, жезл.

Ковер расстилали перед заседанием. Каждой степени ложи соответствовал определенный символический рисунок на этом

ковре. На ковре изображались две колонны (семантику их см. ниже), мозаичный пол, символизовавший чередованием белого и черного — взаимодействие добра и зла, циркуль, молоток, книга масонских ритуалов. Важным для масонов был символ жезла Гермеса (кадуцей) — знак равновесия добра и зла [7, с. 153]. Как известно, змеи символизируют мудрость, плодородие. Жезл — мировую ось, по которой возможно перемещение богов (греческого Гермеса и римского Меркурия) вверх и вниз, торговлю и дипломатию. По герметической семиотике кадуцей — ключ от загробного мира: с его помощью Гермес открывает врата подземного царства и вводит туда умерших. Для масонов Гермес представлял особый интерес, поскольку именно он являлся автором ритуалов посвящения, который был заимствован масонами из Мистерий. Достаточно полно и ярко об этом символе писал В. В. Похлебкин [9, с. 69].

Ложа изображалась в виде прямоугольника. Она символизировала Вселенную и совершенную человеческую жизнь, символ единения «братьев» всего мира. Ложа символизировала и самого человека, исходя из принципа единства макрокосмоса и микрокосмоса. Наконец, третье значение этого символа — храм Соломона, который строили вольные каменщики. Одним из важных символов масонов являются две колонны, стоявшие на паперти храма Соломона. Они могли символизировать два столпа<sup>1</sup>, или пассивное и активное начала, или крепость и силу церкви. В традиции русских масонов эти колонны наделяются еще и метафизическим значением, согласно которому все в мире создано двумя силами — Светом и Мраком. Идея разных начал отражает закон физического равновесия и равновесия метафизического. Это противопоставление различных начал и энергий отражено и в каббалистических сефиротах: Гвур (сила и строгость) и Хэсед (милосердие) [См. об этом подробнее: 8]. Кроме того, нельзя обойти и эротический символизм этих изображений: единство женского и мужского, двух неугасимых семени, страждущего и действующего. «Круг с вертикальной чертой — Земля — Первый столб — Жена. Круг

---

<sup>1</sup> Первый столп — огненный, освещающий путь народу Израиля в пустыне, второй — облачный, скрывающий продвижение народа Израиля от врагов. Roberts Marie M. *Masonics, metaphor and Misogyny: A Discourse of Marginality?* // *Languages and Jargons: Contributions to a Social History of Language* / Ed. Peter Burke and Roy Porter. Cambridge, 1995.

с горизонтальной чертой — Небо — второй столб — Муж». Исследователи считают, что эротическая семантика вообще первична по отношению к другим интерпретациям и взята она из древнесемитских культов Мелькарта и Астарты [10].

Символ трех свечей приобретает в русской массонской символике отличное от обычного, семантическое значение. Обычно три свечи символизируют Св. Троицу; Солнце, управляющее Луной и мастером; три столпа — Мудрость, Красоту, Силу. В ритуалах русских массонов три свечи связывались с главными предметами массонского учения — Натурой, человеком и Богом — и с тремя познавательными способностями — чувственностью, рассудком и разумом. Три свечи и три света как символы трех уровней познания превращаются в символы трех основных эзотерических «высших наук», составляющих корпус тайного массонского учения — магии, каббалы и теософии.

Описанные массонские символы были ментальными узелками семиотической системы, рассчитанной на восприятие только для посвященных. Это способствовало в русской культуре XVIII века их единению.

#### *Список литературы*

1. Артемьева Т. В. Британские мистики в России XVIII века. // Артемьева Т. В. Философский век. Альманах 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1: Материалы Международной конференции 27–30 сентября 2001 г. СПб.: Санкт-Петербургский Центр исторических Идей, 2001.
2. Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода. М., 2002.
3. Гуревич А. Я. О новых проблемах изучения средневековой культуры // А. Я. Гуревич. Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
4. Карвелис М. А. Массонская символика в русской культуре XVIII — начала XIX вв.». Автореферат дис. ... кандидата культурологии. СПб., 2010.
5. Лукин Ю. Н. В мире символов. М., 2002.
6. Маланов С. В. Предметный образ, «гипотеза употребления» и генезис образа мира // Мир психологии. 2009. № 4.

7. Марчукова С. М. Медицина в зеркале истории. СПб., 2003.
8. Махлина С. Т. Словарь по семиотике культуры. СПб.: Искусство-СПб., 2009.
9. Похлебкин В. С. Словарь международной символики и эмблематики. М., 2008.
10. Пятигорский А. М. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М., 2009.
11. Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916.
12. Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг.: Энциклопедический словарь. М., 2001.
13. Смит Д. Работа над диким камнем: Масонский орден и русское общество в XVIII веке. М., 2006.
14. Соколовская Т. Обрядность вольных каменщиков // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991. Т. 2.
15. Соколовская Т. Масонские ковры (Страничка из истории масонской символики) // Море. 1907. № 13–14.
16. Фуртай Франциска. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура / Франциска Фуртай. СПб.: Алетейя, 2008.
17. Топоров В. Н. Геометрические символы // Мифы народов мира. М.: Энциклопедия, 1991. Т. 2.
18. Халтурин Ю. Л. Каббалистические интерпретации символа пламенеющей звезды в текстах русских масонов конца XVIII — начала XIX веков // Символика в философско-культурологических исследованиях, этнокультурных и религиозных традициях. Материалы Международной научной конференции. Пятигорск, 2010.
19. Халтурин Ю. Л. Каббала и орденовая символика в интерпретациях русских масонов // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: Общественные науки. 2009. № 4 (70).
20. Шварц И. Г. Лекции. Донецк, 2008.
21. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М., 1994.
22. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2000.
23. Baehr Stephen L. Paradise Within: The Masonic Component of the paradise Myth // Idem. The paradise Myth in 18-th-Century Rus-

sia: Utopian patters in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.

24. Boetius. De geometriae. Migne P. Patrologia Latina. Vol. 63, AB, 1353, Paris, 1847. Цит. по: Фуртай Франческа. Записки...
25. Jacob Margaret C. Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe. Oxford, 1991. P. 143–161.
26. Roberts Marie M. Masonics, metaphor and Misogyny: A Discourse of Marginality? // Languages and Jargons: Contributions to a Social History of Language / Ed. Peter Burke and Roy Porter. Cambridge, 1995.
27. Schelby L. R. The Education of medieval English Master Masons. "Medieval Studies" XXXII, 1970. P. 1–26. Цит. по: Фуртай Франциска. Записки...

## **МИРОВОЗЗРЕНИЕ РУССКИХ МАСОНОВ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА**

Актуальность исследования отечественной культуры обусловлена необходимостью выявления основных механизмов функционирования культуры, традиций и тенденций духовного развития России. Особый интерес представляют так называемые переходные эпохи, характерной чертой которых является ощущение качественного изменения, перехода от одной аксиологической ситуации к другой. Наиболее показателен в этом отношении XVIII век, представляющий собой эпоху ценностно-смыслового «переворота», происходившего под воздействием интенсивной трансляции европейской культурной традиции в России. Одним из базовых направлений транслируемой культуры является европейская эзотерическая традиция, нашедшая наиболее яркое воплощение в российском масонстве XVIII века.

По мнению Н. А. Бердяева, «масонство было у нас в XVIII веке единственным духовно-общественным движением, значение его было огромно... [...] В масонстве произошла формация русской культурной души, оно давало аскетическую дисциплину души, оно вырабатывало нравственный идеал личности» [2, с. 86]. Данное утверждение справедливо главным образом для сообщества мартинистов и розенкрейцеров, которое представляет собой самостоятельное направление в отечественном масонстве XVIII века, оформившееся на основе единой системы ценностей. По мнению большинства исследователей, данное сообщество определяет главный вектор просветительской работы в русском обществе XVIII века, формирует основные направления развития духовной культуры России. Так, Г. В. Флоровский считает, что «вся историческая значительность русского масонства была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и разсеяния... Это был не только эпизод, но этап в истории нового русска-

го общества» [11, с. 115]. Отмечая большое значение русского масонства, Г. В. Флоровский имеет в виду, прежде всего, сообщество мартинистов и розенкрейцеров последней четверти XVIII века.

К сожалению, в современной исследовательской литературе, а также в системе культурологического и философского образования незначительное внимание уделяется анализу мироззрения и деятельности отечественных мартинистов и розенкрейцеров, оказавших значительное влияние на развитие философской мысли в России. Как правило, эмоционально-нравственная оценка масонства является определяющей для большинства исследователей, что приводит к игнорированию архивных источников, искажению фактического материала, интерпретации базовых положений учения вольных каменщиков в русле концепции масонского заговора. К сожалению, слова Н. А. Бердяева относительно ситуации вокруг масонства, сказанные в начале XX века остаются актуальными в настоящее время: «Интерес к масонству... носит характер исключительно эмоциональный. Этот интерес рожден на почве патологической мнительности и подозрительности и находится на уровне сознания книги Нилуса и протоколов сионских мудрецов, то есть на крайне низком культурном уровне. Вопрос о масонстве ставится и обсуждается в атмосфере нравственного и культурного одичания» [2, с. 97]. В связи с этим особую актуальность приобретают исследования, ориентированные на объективный анализ отечественного масонства XVIII века.

Момент мироззренческого единства является определяющим в процессе создания и деятельности мартинистов и розенкрейцеров. Особенно ярко это демонстрируют их периодические издания: «Утренний свет», «Вечерняя заря», «Московское ежемесячное издание», «Покоящийся Трудолюбец», «Магазин свободнокаменщический». Несмотря на обилие переводов, можно говорить о самостоятельном характере учения. Об этом свидетельствует ряд фактов.

1. Содержание публикуемых переводов должно было соответствовать целям журналов, которые формулировались либо в названии, либо в «Предуведомлении» периодического издания. Основной темой периодических изданий сообщества российских мартинистов является тема сокровенной сущности человека, цели и смысла человеческой жизни, счастья и совершенствования личности: «...души и дух их да будут единственным предметом на-

шим; им то врачевание, укрепление и тому подобное предлагать станем. И для того, издаваемые нами листы должны наполнять истиннами, в природе человеческой основание свое имеющими; истиннами от естества произтекающими, и тем же самым естеством объясняемыми» (Предуведомление // Утренний свет. 1779. Часть I. Издание Второе. № 1.VIII). Момент самостоятельной творческой активности «новиковского кружка» содержится в отборе для печати наиболее значимых (с точки зрения представителей данного «кружка») фрагментов сочинений античных и европейских философов — Платона, Сенеки, Б. Паскаля, Э. Юнга, Ф. Бэкона и многих других. По справедливому замечанию исследователя Л. И. Сазоновой, «Выбор произведения для перевода определялся мировоззрением и идеологией русских масонов, их стремлением к глубокому познанию Творца, человека, природы. <...> Поскольку основные положения мирозерцания московских франкмасонов сводились к нравственному совершенствованию, большинство изданий Типографической компании носило ярко выраженный религиозно-нравственный характер, переводились морально-дидактические, мистико-теософские трактаты...» [10, с. 33–34]. Переводные работы гармонично «встраивались» в общий ценностный и идейный контекст сообщества мартинистов и розенкрейцеров. Кроме того, в журналах публиковались «переложения», «пересказы», которые должны были соответствовать основной задаче периодических изданий. Например: «Из таинственных Египетских Богословии нечто о Боге», «Из Египетской Богословии: для чего Бог называется светом, и о связи миров», «Египетское учение, что душа будучи погружена в чувственном не старается о мысленном, когда же возвысится к мысленному, тогда презирает чувственное», «Из Орфея. Гимн о Боге», «Ответы восьми греческих философов на данный запрос: какое народное правление счастливо?», «Разсуждение Сенекино о честном житии, в котором преподается учение, как жить добрым человеком» и другие сочинения. Такие работы, как «Жизнеописания»; статьи, посвященные изложению организационных принципов и деятельности религиозных сект и тайных обществ, должны были соответствовать основным целям периодических изданий — идее духовного совершенствования человека. Сочинения такого характера фиксировали идеальный образ человека и общества.

2. Перевод связан с реализацией творческой функции текста, созданием новой информации. Как отмечает Ю. М. Лотман, перевод есть акт порождения новой информации, реализующий творческие функции языка и текста. В самой сущности текста заключается возможность его трансформации, изменения, возникновения нового смысла. Необходимым условием реализации творческой функции текста является отсутствие однозначного соответствия между кодом исходного текста и кодом перевода, что делает текст предсказуемым и непредсказуемым одновременно, определяет возможность не заданной алгоритмом трансформации текста. Текст живет контекстами, которые определяют его трансформацию, изменение, обогащение новыми смыслами. Таким образом, переводной текст содержит момент уникальности, самобытности, приущий конкретному культурному целому.

3. Следует отметить момент влияния переводческой работы на формирование мироззрения отдельных представителей «новиковского кружка» и на сообщество в целом. Фрагменты сочинений европейских мистических философов, публикуемых в журналах, нашли отражение в самостоятельных сочинениях, письмах и дневниках каменщиков. Большинство исследователей указывают на определяющую роль переводческой деятельности розенкрейцеров в процессе оформления их мироззренческих установок. Идеи Э. Юнга, И. Масона, И. Арндта, Ф. Бэкона, Б. Паскаля и других философов, публикуемых на страницах журналов, нашли отражение в самостоятельных сочинениях И. Г. Шварца, И. П. Тургенева, И. В. Лопухина, М. М. Хераскова, С. И. Гамалеи, в письмах и дневниках вольных каменщиков. Так, основные идеи сочинения И. П. Тургенева «Кто может быть добрым гражданином и верным подданным?» соответствуют учению о «внутреннем человеке», развиваемому на страницах периодических изданий розенкрейцеров; сочинение И. В. Лопухина «Разсуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, и опровержение их вредных правил, сочиненное россианином», во многом повторяет основные идеи «Слова о вольнодумцах и неверующих» (из сочинений Жака Сорена), опубликованного в одном из номеров «Вечерней зари». Мистико-философским духом статей, публикуемых в масонских журналах («О щастии и нещастии», «Временныя бедствия», «О должности человека иметь особливое попечение о своей

душе»), проникнута переписка розенкрейцеров. Ярким примером этому служит одно из писем А. М. Кутузова к А. И. Плещеевой: «Я нахожу тесную связь между временностью и вечностью и думаю, что цепь всецелаго непрерывна. Сказав, что человек должен приуготовить себя ко всему, самым тем говорю я, что он должен приуготовить себя и к так называемому щастию и нещастию в разсуждении вечности» [1, с. 55]. Момент самостоятельной мировоззренческой позиции отечественных мартинистов иллюстрирует письмо Н. Н. Трубецкого к А. А. Ржевскому, в котором он указывает на необходимость изучения И. Масона и Я. Беме: «...советую упражняться в великой и Божественной науке самопознания с помощью данных вам указателей к оной науке, а именно: при неутомимом студировании Иоанна Масона и пиесы Бемовой “О четырех комплекциях”, ибо без такового подкрепления вы легко, идучи сами собою, можете заблудиться» [1, с. 268].

4. Момент самостоятельной творческой активности группы мартинистов проявляется и в отношении представителей данной группы к своей переводческой, редакторской и книгоиздательской работе. Вольные каменщики оценивали свою переводческую и редакторскую деятельность как объективацию собственных мировоззренческих установок. Содержание переводной работы должно было соответствовать ценностным и идейным установкам переводчика. Ярким примером такого отношения к переводческой деятельности является один из фактов биографии И. В. Лопухина, иллюстрирующий его духовный поиск: «Читая известную книгу “Systeme de la Nature”, с восхищением читал я в конце ея извлечения всей книги под именем: Устава Натуры (Code de la Nature), я перевел устав этот. Любовался своим переводом. <...> Я расположился разсеять его в рукописях. Но только что дописали первую самым красивым письмом, — как вдруг, почувствовал я неописанное раскаяние — не мог заснуть ночью прежде, нежели сжег я и красивую мою тетрадку, и черную. О все я не мог быть спокоен, пока не написал как бы в очищение себя, Разсуждения о Злоупотреблении Разума некоторыми новыми писателями и прочая» [6, с. 19–20]. Г. В. Вернадский отмечает, что Н. И. Новиков иногда покупал несколько переводов одной и той же книги и публиковал лучший из них, другие же уничтожал, иногда покупал рукописи «вредных» или «безнравственных» книг и сжигал, чтобы «не рас-

пространялся соблазн» [3]. Переводческая и книгоиздательская работа отечественных мартинистов представляла собой деятельность по организации мысли, способствовала самосознанию группы розенкрейцеров.

5. В журналах публиковались самостоятельные работы представителей данного сообщества (статьи, стихотворения, речи). В соответствии со сложившейся традицией XVIII века, публикации в периодических изданиях, как правило, печатались анонимно либо под криптонимами; под переводными работами обозначалось имя переводчика, автор оригинала часто не указывался. В связи с этим проблема идентификации переводов и самостоятельных произведений отечественных вольных каменщиков до сих пор остается весьма актуальной. Факт отсутствия указаний на авторов статей в периодических изданиях сообщества отечественных мартинистов и розенкрейцеров последней четверти XVIII века можно рассматривать как одно из средств интеграции, самосознания данного сообщества как семиотической личности. Хотя подобная интерпретация является весьма спорной, поскольку анонимность статей была характерной чертой отечественной периодики XVIII века. Среди наиболее ярких самостоятельных работ мартинистов и розенкрейцеров, публикуемых в журналах, следует назвать «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» Н. И. Новикова, «Философическое разсуждение о совести вообще», приписываемое Н. И. Новикову, «О главных причинах, относящихся к приращению художеств и наук», приписываемое Н. И. Новикову, статья «Почему не хорошо предузнавать судьбу свою?», приписываемое А. М. Кутузову, и другие. Основное содержание журнала «Магазин Свободно-каменщицеской» составляют речи, произносимые во время масонских работ. Среди них — речи С. И. Гамалеи, А. М. Кутузова, Н. И. Новикова.

Проблемы исследования антропологического учения сообщества отечественных мартинистов обусловлены несколькими причинами.

Во-первых, «закрытым» характером данного сообщества, стремлением максимально дистанцироваться, замкнуться от «внешней» реальности, характеризующей вольными каменщиками как «профанное бытие». «Герметичность» группы розенкрейцеров сохраняется за счет инициальной системы, комплекса паролей и отличи-

тельных знаков, особого языка, тайнописи, иерархической системы, четкого противопоставления «внутреннего» пространства группы и «внешней» реальности. Одной из основных функций перечисленных средств является минимизация возможности массового распространения эзотерического учения. Все названные средства фиксируют момент отграничения «внутреннего сакрального пространства» группы и «внешней профанной реальности», задают новую «систему координат», в которой осуществляется познание и практическая деятельность человека. Таким образом, «закрытый» характер общества, а также принципиальное различие парадигмальных установок эзотеризма и светской культуры создает значительные трудности в изучении мировоззрения и деятельности группы отечественных мартинистов.

Во-вторых, трудность получения информации об истинных целях и ценностях тайного общества формирует благоприятные условия для распространения различного рода «легенд», имеющих ярко выраженный эмоциональный характер и активно функционирующих на уровне обыденного сознания. В зависимости от «эмоциональной силы» и доминирующих социальных настроений такие «легенды» могут либо оставаться частью обыденного сознания, либо оказывать значительное влияние на процесс изучения мировоззрения и деятельности тайного общества, создавая тем самым значительные трудности для его объективного осмысления (как это произошло с легендой о «масонском заговоре»). Доминирование эмоционально окрашенного, ценностного подхода к изучению масонства в России, чреватое либо апологетикой, либо не всегда обоснованной критикой, создает значительные проблемы в изучении данного культурного феномена.

В-третьих, сложность исследования антропологического учения группы отечественных розенкрейцеров связана с разрозненностью и неизученностью значительного количества архивных материалов, что создает объективные предпосылки для формирования исторической (фактологической) доминанты в исследовании российского масонства, ориентации прежде всего на накопление, систематизацию и типологизацию архивных материалов по данной теме, а не на аналитическое осмысление.

В-четвертых, существуют определенные трудности в проведении комплексного, междисциплинарного исследования, связанные

прежде всего с проблемой теоретико-методологического соответствия исторической, социологической, политологической, историко-философской, культурологической позиций в изучении данного сообщества. Несоответствие методологических установок приводит к созданию «разорванной», фрагментарной картины исследуемого явления, формированию принципиально противоположных оценок и идей. Изучение какого-то одного аспекта сообщества мартинистов вне его связи с другими значительно «обедняет» исследование, создает трудности в объективном и глубоком осмыслении данного культурного феномена. Кроме того, сложность изучения сообщества отечественных розенкрейцеров связана с проблемой соблюдения принципа научной объективности, с одной стороны, и необходимостью учета «внутренней» точки зрения коллектива, с другой стороны. Стремление исследователей максимально дистанцироваться от аксиологического и смыслового пространства сообщества розенкрейцеров приводит к игнорированию «внутренней» точки зрения данного сообщества, процессов его самосознания и творчества. Центральной темой учения мартинистов является тема нравственного совершенствования, которое предполагает противопоставления «профанного» и «сакрального», «внутреннего» и «внешнего», «ложного» и «истинного», «должного» и «недолжного». Данное противопоставление является основой для самозамыкания группы мартинистов и розенкрейцеров, противопоставления «профанной» реальности. Антропологическое учение российских масонов можно охарактеризовать как «антропологию должного», поскольку основной темой данного учения является тема морального совершенствования человека. Нравоучительный характер масонских сочинений во многом определил формирование исследовательской позиции, согласно которой учение отечественных вольных каменщиков нельзя назвать философией. Русская мысль XVIII века «погрязла в невежестве», что «не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания философскую рефлексию»; в масонстве философия «задохнулась в добронравии» [12, с. 283]. Тем не менее большинство исследователей отмечают факт наличия единого религиозно-философского учения отечественных мартинистов последней четверти XVIII века. Так, В. В. Зеньковский утверждает, что «в переводческой и оригинальной масонской литературе довольно явственно выступает ос-

новная религиозно-философская тема: учение о сокровенной жизни в человеке, о сокровенном смысле жизни вообще» [4, с. 119]. Следует отметить момент неразрывного единства мировоззрения, просветительской и благотворительной деятельности мартинистов и розенкрейцеров, которое воплотилось в финансировании училищ Св. Екатерины (1777 г.) и Св. Александра (1778 г.) для бедных детей, в создании «Педагогической семинарии» (1779 г.), «Собрания Университетских питомцев» (1781 г.), «Переводческой семинарии» (1782 г.), «Дружеского ученого общества» (1782 г.), в организации типографий, аптек и домов призрения. Подобный масштаб благотворительной и просветительской работы был бы невозможен при отсутствии мировоззренческого единства мартинистов. Просветительская и благотворительная деятельность отечественных масонов находилась в тесной связи с их идеологией и мировоззрением. Согласно учению розенкрейцеров, человек выступает связующим звеном между Богом и миром, поскольку обладает духовной сущностью. Он как бы снимает оппозицию «тварного» и «нетварного», воплощая собой гармоничное единство мира, единство творения и Творца. Розенкрейцеры отмечают двойственный характер существования личности: с одной стороны, она определена законами природы, а с другой стороны, она обладает свободой воли, которая может быть реализована как в направлении сохранения гармонии в мироздании, так и в направлении разрушения порядка. Гармонизация мира зависит от осознания необходимости повиновения высшему естественному и нравственному закону. Поиск каждым человеком «внутренней морали», которая одновременно высшее проявление Божественных закономерностей, во многом определяет гармоничное развитие универсума. Модель совершенствования личности определяется категориями «внутреннего человека» и «внутренней церкви». Формирование «внутреннего человека» связано с постижением истинного, духовного начала и соизмерением всех помыслов и поступков личности с этим началом. «Внутренний человек» у масонов неразрывно связан с обществом и природой; совершенствуя себя, он совершенствует и мир. Совершенствуя же мир, человек совершенствует себя. «Внутренний человек», формирующийся в процессе масонских работ, обладает такими чертами, как добродетель, благовоспитанность, бескорыстие, нравственность. Российские масо-

ны утверждают, что совершенствование человечества возможно только через нравственное развитие каждого конкретного человека. Орден вольных каменщиков рассматривается масонами как пространство духа, истины, добра. Процесс выстраивания «внутреннего храма» мыслится как серьезная работа, которая сопряжена с многочисленными трудностями. «Внутренняя работа» личности, согласно розенкрейцерам, должна начинаться с осознания деструктивного характера мироздания. Необходимым условием построения «внутреннего храма» человека является осознание им своего единства с сообществом вольных каменщиков, основанное на повиновении и покорности основным идеологическим принципам братства. Стремление личности к объединению с другими людьми рассматривается розенкрейцерами в качестве одного из основных качеств, изначально присущих человеческой природе. Именно в ордене личность приобретает глобальную нравственную поддержку, перестает ощущать «внутреннюю» раздвоенность и одиночество, осознает свое единство с братьями. Вольные каменщики считают, что повиновение способствует осознанию человеком необходимости подчинения Божественному предначертанию. Таким образом, «внутренний человек», «внутренняя церковь» рассматриваются отечественными каменщиками одновременно как цель и идеал личности и как неотъемлемые атрибуты масонской реальности. Совершенствование личности, которое мыслится как планирование и постройка «внутреннего храма», неразрывно связана у розенкрейцеров с торжеством в человеке духовного начала, подчинением телесного духовному, приобретением высших нравственных качеств — благочестия, добродетели, покорности, познанием «истинной цели», «истинного смысла», «истинной свободы», «истинного равенства», «истинного благополучия» человека. По мнению каменщиков, духовное начало является важнейшим организующим элементом в человеке. Наличие «духовного элемента» определяет то наивысшее место, которое человек занимает в иерархическом устройстве Вселенной. Согласно розенкрейцерам, полное раскрытие духовного начала в человеке, соотнесение всех помыслов и поступков личности с этим началом является высшей точкой ее совершенствования. Масонский орден рассматривается «вольными каменщиками» как единый дух, который способствует со-общению человека и Абсолюта. Только в пространстве духов-

ного единения посвященных возможен нравственный рост личности. Огромную роль в процессе совершенствования человека играют «символические наставления», целью которых является указание на наличие подобия между Божественной реальностью и земным миром, на иерархическое устройство мироздания. Символы направлены на установление отношения подобия между материальным и духовным миром, обусловленным и абсолютным бытием. В символе две соотносимые сферы предстают принципиально равноправными; образ «Божественного мира», запечатлевшись в символе, не угасает, не застывает, а оживает, пробуждается, открывает границу между двумя реальностями, создает возможность для взаимного перехода. Символическое отношение есть отношение взаимной обратимости, и потому оно создает предпосылки для преодоления круга предметной замкнутости, выхода за границы предметной сферы. Таким образом, постепенное «вживание», «встраивание» в систему символических соответствий открывает для человека границу между материальным и духовным мирами, создает условия совершенствования: «Пойдешь ты к небесам с степени на степень» [5, с. 141]. Символическая реальность масонского братства понимается каменщиками как своеобразная дверь в горний мир, открывающая путь к духовному «возвышению» личности. В символическом универсуме масонства отражено стремление личности к преодолению изменчивости и множественности земной реальности, к раскрытию в самой себе высших духовных возможностей. Сообщество розенкрейцеров осознает себя как единое уникальное образование, для которого характерны духовность, постоянство, организованность, упорядоченность. Благодетельство понимается вольными каменщиками как необходимое качество, которым должен обладать человек при вступлении в орден и как результат длительной «внутренней» работы личности под руководством братства каменщиков. Благодетельство предполагает стремление к познанию «Божественного предназначения» и покорность человека этому предназначению. Благодетельство предполагает культивирование в человеке таких нравственных качеств, как скромность, постоянство, доброта, неподвижность, сердечное спокойствие, внутренняя радость, совесть, вера, трудолюбие, скромность, рвание о душе, воздержание от страстей, помощь другим людям. Отечественные розенкрейцеры уделяют значительное вни-

мание характеристике основных составляющих благочестия, а также средств его достижения. Нравственное совершенствование человека предполагает «правильное познание» человеком самого себя и мира. Согласно отечественным розенкрейцерам, осуществление «правильного» или «нравственного» познания возможно только в рамках братства каменщиков. Целью «правильного познания» является познание «Божественной Премудрости», раскрытие в человеке «высшего духовного света». «Нравственное познание» тесно связано с понятиями «веры» и «откровения». Согласно розенкрейцерам, чувства и разум способны лишь к исследованию «внешнего» изменчивого мира, но не к раскрытию «истинного» смысла Вселенной и человека. Однако деятельность разума является необходимым условием «нравственного познания» человека: «Разум есть ни серебро ни золото, ни крепость ни слава, ни сила, ни богатство, ни лепота личная, но он есть такая вещь, которая все те с пользою употреблять может...» [8, с. 214]. Для развития положительных моментов разумной деятельности человека необходимо, чтобы она дополнялась верой, откровением, благочестивым поведением. Вера рассматривается розенкрейцерами в качестве необходимой составляющей «правильного познания» человека, основы гармоничного и упорядоченного устройства общества. Важнейшими составляющими «нравственного очищения» человека являются уничтожение страстей, минимизация роли воображения в познавательной деятельности личности, соотнесение поступков с высшими моральными принципами. Освобождение от страстей связано с «очищением сердца». Огромную роль в «очищении человеческого сердца» играют воспитание и упорный «внутренний» труд личности, минимизация «порочных» действий и мыслей, праздности, умерщвление чувств, внимательный и глубокий анализ поступков человека, соотнесение их с нравственными критериями братства каменщиков, молчание, оправдание верой, любовь к смерти как разрушению структуры повседневности, познание Бога, творения и Творца. «Истинное» познание человека должно осуществляться поэтапно: 1. Познание внутреннего мира человека; 2. Познание творения (природы); 3. Познание Творца (Бога). При этом целью всех трех видов познания является приобретение знания об «истинной сущности» и «истинном смысле» человека и Вселенной. Отечественные вольные каменщики вырабатывают целую

систему нравственных положений, с которыми посвященный должен соотносить свои мысли и действия, дабы осуществить подлинное предназначение личности. «Внутреннее пространство» общества отечественных мартинистов и розенкрейцеров наделяется такими характеристиками, как истинное благополучие, истинная свобода, истинное равенство. В учении отечественных розенкрейцеров проводится четкое разграничение между «истинной» и «ложной» свободой человека, «истинным» и «ложным» равенством. Вольные каменщики характеризуют свободу личности одновременно как «бесценный дар Бога», в котором не содержится ничего противоречащего «истинным» целям человеческого бытия и как «источник зла» в мироздании. Принципиально противоположные трактовки свободы связаны с различием «истинной» и «ложной» свободы человека в учении отечественных мартинистов и розенкрейцеров. «Истинная свобода» понимается вольными каменщиками, прежде всего как свобода от страстей, нравственная свобода. «Истинная свобода» не содержит никаких побудительных мотивов к тому, чтобы человек действовал против самой цели своего существования. «Истинная свобода» личности как добровольное подчинение высшей добродетели и благу предполагает покорность основным нравственным правилам, законам братства, предписаниям учителя. В учении российских мартинистов и розенкрейцеров значительное внимание уделяется разграничению «истинного» и «ложного» равенства. «Истинное равенство» для каменщиков — это прежде всего «внутреннее равенство», равенство перед Богом [9]. Важнейшую роль в антропологическом учении российских розенкрейцеров играет категория «истинного благополучия» человека, которое противопоставляется понятию «внешнего счастья». «Внешнее счастье» характеризует «внешнего человека», для которого значимы лишь ценности преходящего, изменчивого мира. «Истинное блаженство» человека понимается розенкрейцерами как способность увидеть совершенство мироздания, основой которого является Бог.

Таким образом, центральной темой учения отечественных мартинистов и розенкрейцеров является тема нравственного совершенствования человека, которая осмысливается в пространстве бинарных оппозиций: «внутренний человек» — «внешний человек», «правильное познание» — «неправильное познание»,

«благочестие» — «порок», «внешнее счастье» — «истинное благополучие», «истинная свобода» — «ложная свобода», «истинное равенство» — «ложное равенство». Эти категории являются выражением стремления сообщества к самозамыканию, дистанцированию от профанного мира и от «неистинного масонства». Образ «внутреннего Я» сообщества отечественных мартинистов формируют такие категории, как «внутренний человек», «внутренняя церковь», «правильное познание», «истинная свобода» и т. д. Данные категории рассматриваются как идеал личности и как неотъемлемые атрибуты истинного масонства.

#### *Список литературы*

1. Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. 1780–1792 гг. Петроград: Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, 1915.
2. Бердяев Н. А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века) / Бердяев Н. А. // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 77–145.
3. Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 1999.
4. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. / Зеньковский В. В. М., Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 1.
5. Давыдов Г. А. Поэзия М. М. Хераскова и религиозные искания русских масонов / Давыдов Г. А. // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. / Под ред. В. И. Сахарова. М.: УРСС, 2000. С. 130–143.
6. Лопухин И. В. Записки сенатора И. В. Лопухина. М.: Наука, 1990.
7. Новиков В. И. Масонство и русская культура / Новиков Н. И. М.: Искусство, 1998.
8. О случае // Утренний свет. 1777. Часть I. № 1. С. 208–215.
9. Опыт о таинствах и подлинном предмете свободного каменщичества // Магазин свободнокаменщический. 1784. Т. 1. Часть I. С. 25–60.
10. Сазонова Л. И. Переводной роман в круге масонского чтения // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. / Под ред. В. И. Сахарова. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 33–34.

11. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс: Вильтис, 1991.
12. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Русская философия: очерки истории. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. С. 217–578.

## **ДРУЖЕСКОЕ УЧЕНОЕ ОБЩЕСТВО, МАСОНСКИЙ ПРОЕКТ, «ЧТОБ ПРОФАНЫ И ПОДОЗРЕВАТЬ НЕ МОГЛИ»**

В конце XVIII века в России активно действовал орден Злато-Розового креста [2].

Центральное руководство организации находилось в Германии, в России же несомненными лидерами общества были Н. Н. Трубецкой, Н. И. Новиков, П. А. Татищев, а затем и И. В. Лопухин [3]. Каждой директории ордена соответствовал Внутренний округ, Внешний круг «теоретического градуса» и материнская шотландская ложа. Первоначально в России таких иерархических структур был четыре, затем стало три, но лидирующую, главенствующую роль играли лишь две, в основном совпадающие с составом материнских лож Трех Знамен и Латоны. Круг ложи Трех Знамен частично исследован [1]. Круг Латоны еще недостаточно изучен. Отметим лишь, что Латона стремилась подчинить себе всю масонско-розенкрейцерскую структуру в России, например ложа в Орле была переведена из подчинения ложи Трех Знамен в подчинение Латоны.

В прямой зависимости от шотландской материнской ложи находились отдельные иоанновские ложи и «внешние организации», каковыми были Типографическая компания, Дружеское ученое общество, Педагогическая семинария и т. д.

Как известно, Дружеское ученое общество возникло по мысли и инициативе И. Г. Шварца и Н. И. Новикова. Прочно установилось ошибочное представление, что возникло оно без внешней организации. Неизвестные ранее источники позволяют опровергнуть это мнение. Важнейшим из них является письмо И. В. Лопухина к орловским масонам от 9 октября 1785 года, где подробно описываются принципы построения организации. Данный документ публикуется ниже и печатается с сохранением всех особенностей правописания по списку, хранящемуся в Научно-исследователь-

ском отделе рукописей Российской государственной библиотеки, фонд 128 (Н. П. Киселев) (фонд находится в обработке).

Письмо убедительно свидетельствует о прямой зависимости Дружеского ученого общества и его филиалов от 8-й масонской провинции и ложи Латона, о непосредственной связи Типографической компании с масонской структурой в России.

Следует также обратить внимание на положение И. В. Лопухина и Н. И. Новикова в Дружеском ученом обществе. Вероятно, первенство все-таки было за Н. И. Новиковым; И. В. Лопухин назван начальствующим в высокой Директории VIII провинции и Председателем Дружеского ученого общества, но как следует из публикуемого источника, главной была должность все-таки Директора, которым, как можно предположить, был именно Н. И. Новиков.

«№ 407.

Копия.

Высокопочтенныя братья члены высок. матери ☒ <здесь и далее помещен знак-символ шотландской ложи-матери: прямоугольник с шотландским крестом внутри> Латоны.

Почтенныя Друзья Наук и Пользы!

Святыя Законы впечатленныя перстом силы великаго Безсмертнаго духа, да процветают в ваших сердцах.

Благородное единодушие и согласие ваше в достохвальном намерении составить общество под именем Друзей Наук и Пользы, по плану предварительно вами начертанному во врученном мне от вас акте, высок. мать ☒ Латона не токмо во всех частях одобряет, но и с должною признательностию приемлет сей ироичной ваш в свободном каменничестве подвиг, который в летописях ордена всегда будет замечателен, и уважаем яко отличающийся любовью к человечеству, сим почтенным истинных свободных каменщиком характером. Высок. мать ☒ обещает вам свое покровительство и подкрепление: и с братскою любовью и доброжелательством утверждает ваше достохвальное намерение составить оное общество под именем: Общество Друзей Наук и Пользы, которое и да будет сим установлено, во имя великаго Еговы, для славы его и для пользы людей.

Относительно к устройению Общества Друзей Наук и Пользы, мать ☒ на сей раз учреждает следующее:

I. Учреждается внутренний дирекционный совет Общества Друзей Наук и Пользы.

Совет сей долженствуют составлять одни X-ския <здесь и далее помещен символ шотландского мастера — шотландский крест> братия избранныя в члены онаго.

NB. В сии члены да не примется никто без дозволения матери ☒ Латоны.

Внутренний совет да будет и соответственно вашему, высок. братья, желанию душею общества. В оном будут скрытно располагаться действия и управляемы дела общества. В нем и чрез него будут производиться в действо намерение ордена соответственно существу общества. В оном совете будут определяться и устраиваться расположения к деятельности вне сего совета, и из него для исполнения будут издаваться в общий круг. В совете сем будет начальствовать Директор, поставленный от матери ☒.

Относительно к обряду заседания и порядка в предложениях и даянии членами голосов в оном внутреннем совете ныне предписуются токмо следующие правила:

а) Заседания всегда да открываются прочтением <г>имна в хвалу Всемогущаго Строителя мира.

NB. Сей <г>имн да читает Директор: причем как он, так и все члены должны стоять.

б) Директор, яко начальствующий во внутреннем совете, должен наблюдать, чтоб все члены онаго исполняли свои должности, и чтоб отправление дел текло порядочно.

с) Все материи к обработыванию будут даваться от Директора, который и должен взysкивать в том исполнении.

д) В случае надобности, мнения да собираются с младшаго.

NB. Как сие может токмо произойти в случае неединомыслия о каком-нибудь предмете (чего в обществе, единодушием воздвигнутом и на оном оном существовать долженствующем, кажется и ожидать не можно), то в таком случае Директор тогда уже утвердительно дает свое мнение, когда все члены между собою согласятся, естли же не согласятся, то да поступает он против следующего:

е) Все в оном внутреннем совете да решится общим согласием. Естли же бы паче чаяния произошла о чем либо несогласие во мнениях, то в таком случае Директор собирает мнения и, не давая своего в заседании света, представляет оные за подписанием

давших высок. матери ☒ Латоны, прилагая при том и свое мнение особенно: и ожидает от нея разрешения.

NB. Естли же все члены согласятся, а один токмо останется при своем мнении, то в таком случае, и естли Директор будет согласен с прочими членами, исполняется, не взирая на несогласие онаго члена, который должен после о мнении своем донести чрез Директора высок. матери ☒ письменно.

Но мать ☒ надеется, что согласие, мир и единство всегда будут решителями в Обществе Друзей Наук и Пользы.

f) Естли кто из членов будет иметь что либо предложить совету, то должен о том прежде объявить наедине Директору и с ним посоветовать.

g) Пред закрытием заседания совета да чинится всегда збор на бедных, который и должен употребляться по определению совета.

h) Закрывается заседание совета тем, что Директор напоминает членам о святом правиле X-ских мастеров, чтоб иметь Бога пред глазами своими и стараться о чистоте сердца и жизни.

NB. Совету иметь заседание за круглым столом, покрытым зеленым. На середине онаго стола должна стоять, яко зеркало, фигура четыре-сторонная, из коих на одной будет изображена в блистающей звезде корона с крестом, под нею молоток, а под сим орден Гирама. На другой стороне против сея надпись: Велики суть дела Господни и чтущий их единую радость обретает. На третьей Вавилонская башня и посещающая братья вокруг оныя, с надписью: Всемогущий миров Строитель смешивает языки порочных. Противу сея, на четвертой стороне надпись: X-ский мастер должен явится пред Бога чист, нескверен и от всех пороков освобожден. Заседают же следующим порядком: по правую руку Директора сидит член, который есть председатель общества вне внутренняго совета, а прочия члены по старшинству, считая оное по вступлению в совет.

NB. Высокоп. Директору внутренняго совета будет дана от <матери> ☒ медаль, которую он будет надевать во время заседания в совете.

II. Вне онаго внутренняго собрания X-ских братий, яко чрез него рождаемый общий круг, именуемый Общество Друзей Наук и Пользы, члены общества сего да будут:

1) Все члены внутренняго совета.

2) Братья мастера почтенной дочери □ <здесь и далее символ ложи — прямоугольник, при употреблении во множественном числе: ложи — скрещивающиеся прямоугольники> Возрастающего Орла и протчия свободныя каменщики, испытанныя в усердии к общему благу в деятельности и скромности.

NB. Никакой брат, принадлежащей к которой-нибудь из протчих дочерей □□, да не примется в члены общества, не снесясь с оною □ чрез мать ☒.

3) Профаны, принятыя в члены, по качествам и правилам, которыя должны быть назначены в генеральном плане.

NB. Преимущество да приемлются в члены жители Орловскаго Наместничества.

Главные чиновники Общества Друзей Наук и Пользы, да будут: 1-й Председатель, 2-й Директор, 3-й Цензор.

NB. Председатель и Директор всегда будут избираться матерью = ☒-ю из членов внутренняго дирекционнаго совета; а Цензором будет всегда великий мастер □ Возрастающего Орла; который так же всегда будет и член онаго совета.

Председатель должен иметь главную дирекцию во всем круге общества и председатель в собраниях онаго.

NB. Высокоп. Председателю дана будет от матери ☒, которую он будет носить во время собрания.

Директор должен иметь надзирание над деятельностью членов по плану общества и побуждать и в оной. Он должен взыскивать исполнение частно возлагаемых дел на членов, иметь дирекцию над письмоводством в обществе и над столами упражнений, которыя, соответственно намерению общества, для удобнейшаго течения отправляемых в нем дел и для лучшаго успеха в работах, учреждены быть могут; как например (относительно ко второй части под литерою В третьяго предмета, назначеннаго в вашем, высокоп. братья, акте) 1-й стол упражнения в литературе, из котораго могут быть издаваемы разныя сочинения, переводы, журнал; 2-й стол упражнения в материях к домостроительству принадлежащих, и проч.

Должность Цензора да будет наблюдение за благонаравием членов. Он паче протчих членов будет обязан узнавать и разведывать о качестве и поведении кандидатов, и без его согласия да не примется никто в члены Общества Друзей Наук и Пользы.

III. Относительно к порядку в предложениях, в даянии членами голосов и пр., ныне предписуются токмо следующие правила:

а) Ежели бы в собрании Общества Друзей Наук и Пользы произошло между членами о чем либо несогласие во мнениях, в таком случае отбираются мнения начиная с младшаго; а Председатель, Директор и Цензор, не сообщая утвердительно своих мнений, стараются соглашать разномыслящих членов, и ежели не воспоследует общее согласие, то решит большинство голосов.

NB. Ежели Председатель, Директор и Цензор с оным согласятся; естли ж они не согласятся, то и те и другия мнения остаются без исполнения.

б) Член, который пожелает что предложить обществу, тот при сем должен поступить относительно к Председателю общества, так, как сказано о Директоре во внутреннем совете под литерою f в I-м отделении.

с) Обряд заседания, порядок от<п>равления дел, устройство к спешнейшему течению работ, правила и обряды к принятию в члены и проч., все сие долженствует быть подробно уложено в генеральном плане: и для того

IV. Надлежит сочинить Генеральный План Общества Друзей Наук и Пользы.

В сем плане должны быть расположены действия и назначены средства к достижению благонамеренных предметов Друзей Наук и Пользы.

Сочинение плана сего мать  поручает высокопочтенным братьям, соединившимся в благородном намерении составить Общество Друзей Наук и Пользы, из которых составляется и учреждается внутренний дирекционный совет общества, который по сочинении сего плана да представит его матери  для рассмотрения, соображения с правилами правления святаго ордена и общею онаго в любезном отечестве нашем деятельностью, и для утверждения.

NB. Сообразуя с вышереченным обстоятельством, план сей может быть всегда или ограничиваем, или распространяем и переняем.

К сочинению онаго плана предписуются теперь следующие краткия правила.

1) В сочинении его должно сообразоваться с актом, в котором вы, высокопочт. братья, начертали ваше благородное намерение

составить Общество Друзей Наук и Пользы, и с сим распоряжением и согласиём матери  на оное.

2) План оный должен быть тройственный.

Один, общий. Сей должен быть сочинен так, чтоб он имел вид и образ точно условнаго; ибо он может быть публичный. Должно стараться так искусно сокрыть в нем произхождение общества, чтоб профаны и подозревать не могли, что учреждение онаго есть масонское. Сей план должен быть подписан вообще всеми составляющими общество, и каждой при вступлении своем в члены подписывает оный.

Другой, для тех членов, кои суть своб. каменьщики. В сем плане точное произхождение и образ внутренняго правления общества должны быть сокрыты, но то означен, что общество имеет связь с правлением свободно-каменщическим. Предметы и деяние должны быть в нем основаны на обетах и должностях свободно-каменщических, и в исполнении онаго члены да обязываются ответственовать по своим отношениям в свободном каменщичестве. Сей план должен быть подписан всеми составляющими внутренний совет и прочими членами, кои суть свободныя каменьщики мастера. Товарищам же и ученикам, хотя бы кто из них были и членами общества, токмо наружный план онаго известен быть должен. И для того, каждый мастер свободный каменщик при вступлении в члены да подпишет план сей, так же и наружный; и каждой из членов, который еще не имел степень мастера, получа сию степень, должен подписать сей второй план.

NB. В сем плане должна быть открыто устроена гармония в деяниях общества с деяниями почтенной дочери  Возрастающаго Орла, с коею оно обязано иметь всегда наитеснейшую связь в действиях в здешней стране. В сем же плане между прочим надлежит положить обязательство членам наирачительнейше сохранять от всех тех, которым сей план неизвестен будет, что общество имеет связь с масонством.

Третий, в котором должны быть расположены деяния членов внутренняго совета, которыя должны быть основаны на обетах и должностях X-ских мастеров. Сей план да будет подписан токмо составляющим внутренний совет.

3) В сочинении всех сих планов должно и всем возможным старанием и искусством сообразоваться с нравами, положением и обстоятельствами страны, в которой учреждается общество.

Наконец мать  надеется, что высок. братья, которым она поручает сочинение онаго генерального плана, при расположении действий и средств к достижению благонамеренных ими предметов, будут иметь непрестанно правилом основания и указателем сей единый, великий и святой предмет истинных свободных каменьщиков: угождение Богу и слову сего невидимаго, безсмертнаго и безконечнаго духа, которому глубочайшее и ревностнейшее почитание повелевается им в пресвятом слове X-ских мастеров; и благо ближних, благо тройственное:

благо сердца, благо разума и благо тела.

V. Чиновников во внутреннем дирекционном совете Общества Друзей Наук и Пользы и в обществе сем мать  определяет следующих высокопочтенных братьев.

Захара Яковлевича Карнеева, Директором во внутреннем дирекционном совете, Директором общества и Ценсором, понеже он есть Вел. Маст. дочери  Возрастающего Орла.

Семена Александровича Неплюева, Председателем Общества.

Дмитрия Лукьяновича Боборыкина, казначеем во внутреннем совете и в обществе.

Николая Михайловича Мацнева, попечителем о бедных во внутреннем совете и в обществе.

Григория Николаевича Нелединскаго, секретарем внутренняго совета российского языка; и ему ж отправлять в оном должность архивариуса.

Гаврилу Ивановича Доппельмейера, секретарем латинскаго, немецкаго и французскаго языков во внутреннем совете; и секретарем латинскаго языка и библиотекарем в обществе.

Константина Александровича Краевича, обрядоначальником во внутреннем совете, и секретарем российского языка в обществе.

Якова Андреевича Бодиско, 1-м собирателем милостыни во внутреннем совете, и секретарем немецкаго и французскаго языков в обществе.

Николая Александровича Краевича, 2-м собирателем милостыни во внутреннем совете и обрядоначальником в обществе.

NB. Должности всех вообще чиновников могут быть, сообразуясь генеральному плану и ходу действий общества, впредь подробнее и специально предписуемы от матери ☒: некоторых же должности в обществе могут быть и дирекционным советом подробнее прожектированы в генеральном плане, сообразно распоряжениям онаго.

Соответственно желанию высок. братьев иметь репрезентанта в матери ☒, мать ☒ назначает члена своего, брата Петра Владимировича Лопухина, репрезентантом Общества Друзей Наук и Пользы.

Относительно к изображенному вами, высок. братья, в акте вашем желанию иметь печать общества, мать ☒ дозволяет вам самим прожектировать оную в генеральном плане.

Итак VI. с благословением Божиим составляется и учреждается из вышенареченных чиновников и членов внутренней дирекционный совет Общества Друзей Наук и Пользы.

Высок. Директор по получении сего согласия и учредительного отзыва матери ☒ да благоволит по прочтении сего в собрании высокоп. членов начать заседания онаго совета по предписанному здесь порядку.

С открытием дирекционного совета, и в нем, да образуется скрытно и все Общество Друзей Наук и Пользы, в лице высокопочт. Председателя и протчих нареченных чиновниками онаго. Когда же ему, в которой части и в котором виде открыться, о том располагаясь по обстоятельствам без упущения времени от матери ☒ предписано будет.

NB. В заседаниях дирекционного совета начальным упражнением да будет сочинение генерального плана общества. Но естли и между тем высок. братья благоизобретут средства к достижению своего истинно-свободно-каменьщического намерения, предварительно начертанного в актах их основания общества, то они могут производить оныя в действо и прежде сочинения генерального плана, а потом в оный вносить, обрабатывать и расширять.

Высок. братья, благотворением одушевленные! Вы ведаете, что никогда не можно довольно рано начать делать доброе и что в благотворении должно подражать самому благу, которое ни на единое мгновение не дремлет в созидании блага.

VII. Что принадлежит до желания вашего упражняться разсуждениями, переводами и сочинениями в материях, принадлежащих к высокой морали и наук тайнаго X-скаго собратства, то для сего будет учрежден от матери ☒ особый стол, который поручается в управление собственно высок. брату Захару Яковлевичу Карнееву, который в упражнениях по сим материям да будет точно учитель для всех здесь X-ских братьев, принадлежащих к сему заведению.

По любви, царствующей во святом ордене, мать ☒ уже доставила и обещает впредь доставлять вам, высокопочтенныя братья, все возможные средства к удовлетворению вашей достохвальной охоте к истинным и здоровым познаниям; и ежели вы будите вникать в составление дивнаго храма природы, то часто будет<е> иметь случай взывать со удивлением:

Велики суть дела Господни! и чтущий их единую радость обретает.

Сию радость обретать желаю я вам, высокопочтенныя братья, от искренности сердца моего.

Все выше изреченное сказано вам чрез меня от высокопочтенной матери ☒ Латоны; в заключении ж имею честь еще вам с почитанием сказать:

1) Имянем высокопочтенной Директории всех работ X-скаго степени, производимых в России под начальством учрежденной в ней VIII-й провинции, что она с согласия высокопочтенной матери ☒ Латоны будет всегда вам оказывать пособие и братския услуги и по надобностям доставлять вам выгодные учрежденными провинциальными правлениями в России, но и со всеми такового рода во всей Европе.

2) Яко председатель Дружескаго Ученаго Общества, уверяю вас, что оное в благотворном намерении учрежденное общество будет иметь с вами желаемую вами связь, на основании его правил, обрядов и установлений, соответственно желанию, изъявленному вами во врученном мне от вас акте, и что каждый член внутренняго дирекционнаго совета есть уже член Дружескаго Ученаго Общества, а каждой из членов общества Друзей Наук и Пользы по желанию его и по одобрению от председателя и цензора к председателю Дружескаго Ученаго Общества будет принят в члены общества сего без всякаго балотирования.

NB. Но однако ж таковая связь и согласие общества Друзей Наук и Пользы с Дружеским Ученым Обществом совершенно должны быть сокрыты в наружном плане первого и от профанских членов его.

3) Так же от стороны Типографической Компании в Москве, яко действительный член ея, могу вас уверить, что компания за удовольствие себе поставит иметь с вами на основании своих правил и установлений соответственную изъявленному вами в помянутом акте желанию связь, яко с мужами ревностными ко благу отечества, в котором размножение полезных книг есть главный предмет оной компании, на патриотизме основанной.

Почтенные Друзья Наук и Пользы!

Возлюбленныя Братья!

Бог

да

благословит

все ваши добрыя подвиги

и

да даст

вам

мир, единство и любовь!

С дозволения

высок. матери

Латоны

член <круг с надписью ; вел. маст. дочери

внутри «печать»>  Блистающей Звезды и репрезентант дочери

В селе Воскресенском,

Иван Лопухин,  
высок. матери  Латоны  
Возрастающего Орла;  
начальствующий в высок.

Октября 9-го дня 1785 года.

Директории VIII пров.  
и Председатель Дружескаго  
Ученаго Общества.

Высокоп. братьям:  
Зах. Яков. Карнееву  
Сем. Алек. Неплюеву  
Григ. Ник. Нелединскому  
Дм. Лук. Боборькину  
Ник. Мих. Мацневу  
Гавр. Ив. Доппельмейеру  
Конст. Алекс. Краевичу  
Як. Андр. Бодиске  
Ник. Алекс. Краевичу  
в Орле».

*Список литературы*

1. Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2005.
2. Кондаков Ю. Е. Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук: монография. СПб.: Астерион, 2012.
3. Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг.: Энциклопедический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия, 2001.

**НЕБЕСА ВНУТРИ:  
СМЫСЛ МАСОНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ  
(НА МАТЕРИАЛЕ АРХИВОВ МОСКОВСКИХ  
РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ КОНЦА XVIII —  
НАЧАЛА XIX ВЕКА)**

В записной книжке 1813 года С. С. Ланской, будущий губернатор, сенатор, министр внутренних дел, один из руководителей подготовки крестьянской реформы, а по совместительству и главный орденский начальник, оставил следующую запись: «Адам пал в духовном, зидерическом и плотском состоянии. Возстание должно произойти по трем началам, как духовного, так по трем началам зидерического и плотского человека. Вот почему предписывают нам созидать духовный Храм Соломонов через три раза три»<sup>1</sup>.

В этой заметке Ланской дал очень интересное истолкование 3-х степеней масонского посвящения (Ученик, Товарищ, Мастер) как трех этапов мистического пути возрождения падшего человека, в обратном порядке отражающих три этапа грехопадения. Однако эти слова не частное мнение отдельного, пускай и высокопоставленного, масона. За ними стоит целая картина мира, которую мы и попытаемся реконструировать в этой статье, дабы смысл масонского посвящения раскрылся в полной мере.

Разделение людей на три типа или выделение трех состояний в человеке напрямую связано с масонской космологией, согласно которой вселенная неоднородна, в ней существует множество уровней, или небес. Например, в тексте И. Г. Шварца, основателя розенкрейцеровской системы масонства в России, мы можем найти следующую иерархию небес: «Земное небо, стихийное небо, элементарное небо, эфирное небо, ангельское небо, эмпирейское

---

<sup>1</sup> Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. Петроград: Огни, 1916. С. 367.

небо, божеское»<sup>1</sup>. Однако чаще всего множество миров или небес сводилось к трем — стихийному (мир телесный, материальный, природный, земной), звездному (он же мир душ, мир разума, иногда — ангелов) и ангельскому (он же — божественный, духовный)<sup>2</sup>.

Вот как, например, сказано об этом в другом масонском тексте: «Не однократно слышали уже мы, что от разделения Хаоса произошел Ангельский, небесный и стихийный мир. Каждый из них наполнен свои родом жителей. Слышали и то, как вышнее чрез посредство средняго сообщается нижнему...И как вышния стихии в пристойной мере вливаются в нижния, так и высочайшие духи чрез посредство звездных духов действуют на сей нижний мир»<sup>3</sup>.

Однако иерархия небес существует не только в макрокосме, но и в микрокосме: «...по телу соответствует он (человек) миру стихийному, по разуму звездному, а по сердцу Духовному»<sup>4</sup>. Эти три аспекта человеческого существа имеют определенную локализацию: «В последний раз говорили, что Гельвеций называл токмо человека материальным. Но мы показали, что он составлен из 3-х естеств: элементарного стихийного, астрального и ментального. Астральной в мозгу. Совестной в сердце. Чувственной в чреве и ниже»<sup>5</sup>.

Отметим, что концепция духовного, астрального и стихийного миров или небес как в макрокосме, так и в микрокосме имеет определенные каббалистические коннотации. В данном аспекте интерес представляет текст «О кабале Берешит. Ознаменования письмен еврейского букваря, показующие порядок всея природы, по мнению кабалистов»<sup>6</sup>. В этом тексте буквы еврейского алфавита ставятся в соответствие трем указанным мирам. Ангельский мир

---

<sup>1</sup> Шварц И. Г. Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии / [Сост. А. Д. Тюриков]. Донецк: Вебер, 2010. С. 112.

<sup>2</sup> См.: Халтурин Ю. Л. Троица и троичность в метафизике русских масонов конца XVIII — начала XIX веков // Человек верующий в культурах России: Материалы международной конференции / Отв. ред. Т. В. Чумакова. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2011. С. 162–178.

<sup>3</sup> Выбор из бесед Т. Г. С. К. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 247. Л. 32.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

<sup>5</sup> Публичные лекции профессора Иоанна Георга Шварца, записанные со слов его // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 142. Л. 28.

<sup>6</sup> См. в: Об изустном предании евреев // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 204. Л. 11–15 об.

охватывается буквами от алеф до йуд и включает в себя 10 ангельских чинов, соответствующих 10 сефирам. От каф до айн идет звездный мир, в который входят круг неподвижных звезд и 7 планет, каждой из которых также соответствует определенный дух. От пэй до тав идет мир стихий, в который входят одушевленные и неодушевленные существа, вещество оформленное и лишенное формы. Обладатель знания о трех мирах объявляется носителем высшей мудрости: «И так ежели кто знает, какая трава, какой камень, какое животное, какой человеческий член и какому существу в подлунном мире, в какой звезде в звездном мире и какому уму в ангельском мире имеет соотношение, того должно считать за такого, который нашел ключ к совершенному знанию всех вещей, и путь к блаженству сей жизни»<sup>1</sup>.

Трехчленная иерархия микрокосма также связана с каббалистическим учением. Так, в одном из текстов находим следующий пассаж: «Человек есть тройкий, первообразный, звездный и земный, и каждому тройкие члены приписываются. Не потому что в первообразном и звездном человеке члены суть чувственные и телесные, но что в них некоторое основание есть с подобными членами малаго мира... Голова в первообразном человеке есть первое и высшее счисление или зефира Кетер, а в звездном эмпирей наполненный умами. Уста составляют в первообразном вторую сефиру Кохма, а в звездном первое движение. Язык в том Бина, а в сем твердь. Селезенка в том Кегедула, в сем Сатурн, печень в том Кегебура, в сем Юпитер, сердце в том Тиферет, в сем солнце, желудок в том Нецаг, в сем Марс, почки в том Год, в сем Венера, легкое в том Иезод, в сем Меркурий, genitalia в том Малхут, в сем Луна»<sup>2</sup>. В данном тексте мы встречаем смесь каббалистической концепции первочеловека Адама Кадмона, членам тела которого соответствуют Божественные эманации — сефирот, и астрологии.

Взаимосвязь макрокосма и микрокосма, внешних и внутренних небес — не случайная мысль, но важнейшая для русских масонов идея, один из принципов масонской метафизики, хорошо сформулированный духовным наставником московских масонов С. И. Гамалеей: «Ибо елико на небеси горе, толико и не земле низу;

---

<sup>1</sup> Выбор из бесед Т. Г. С. К. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед хр. № 247. Л. 17.

<sup>2</sup> Об изустном предании евреев // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 204. Л. 18.

а елико на земле низу, толико и на небеси горе. Сие есть древнее Герметическое и Соломоново правило!»<sup>1</sup> Так, например, божественная Троица на Небесах или солнце, луна и звезды отражаются на Земле в виде серы, соли и ртути — трех алхимических начал, а 7 планет — в виде 7 металлов. Иными словами, «все силы наши, даже и сама жизнь наша из неба, подобно как в часах пружины, так в нас действуют силы небесныя... все, что в природе ни творится ... все творится небесными силами»<sup>2</sup>.

Человек же, как «экстракт» всех царств Натуры, включает в себя и земное, и небесное, которые, отражаясь друг в друге, отражаются и в человеческом сердце: «Чего ради человек и называется магиками Центром Центров, и центром универсальным, понеже он один есть центр небесныя и земныя Натуры, коих сил вообще в него совокупно стекаются и вливаются»<sup>3</sup>.

Однако это единство земного и небесного в человеке не является статичным. После грехопадения небесное и земное в человеке разделены и должны снова объединиться через тление человека плотского, ветхого, земного, наружного и возрождение человека духовного, нового, небесного, внутреннего: «Человек сотворен небесным, таковым и быть должен, ибо все земное будет гореть без отдыха, пока все не сгорит. Все временное должно непременно уничтожиться»<sup>4</sup>. Достигший такого объединения уподобляется Христу, в котором «самое внутреннейшее небо сочеталось с низшею и видимою землею»<sup>5</sup>.

Хотя каждый человек несет в себе семя небесного человека, образ и подобие Бога, не каждый может вновь восстановить в себе утраченный небесный лик. Для этого и предназначены масонские ложи и орден в целом, т. к. «посредством его Бог сообщает человечеству небесный порядок самым осторожнейшим образом, по

---

<sup>1</sup> Речь о сотворении мира // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 315. Л. 94.

<sup>2</sup> Шварц И. Е. Лекции по философии 1782 г. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 682. Л. 11.

<sup>3</sup> Шварц И. Г. О Натуре // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 690. Л. 1.

<sup>4</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть первая // НИОР РГБ. Ф. 14. ед. хр. № 615. С. 91.

<sup>5</sup> Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 316. Л. 2.

которому порядку человек может возвратиться в то состояние, каком он находился изшедшим из рук Творца и прежде падения»<sup>1</sup>.

Само устройство масонской ложи воспроизводит устройство Храма Соломонова, а храм Соломонов, в свою очередь, воспроизводит «таинства земли ли неба»<sup>2</sup>, являясь их символом. Две колонны масонского храма Иахин и Боаз, например, символизируют «телесность и духовность, землю и небо»<sup>3</sup>. А «3 света на алтаре, 3 около ковра, и 6 на звезде, суть коренные основания правильной ложи, указывающая или изображающая небесное правление»<sup>4</sup>. Все «иероглифы» или символы ложи имеют значение, «значение же их должно быть небесное, ибо еслибы однготокмо земное было, то незачем и собираться в ложу»<sup>5</sup>.

Ложа, как и храм Соломонов — образ неба: «...мистерии и все масонские ложи... ето подобие верхних Небесных Кругов, которые Премудрость Божия учредила в сем мире»<sup>6</sup>. Сами же Небесные Круги — тоже символ еще более глубоких тайн, т. к. «где теперь Вселенная, тут была его (Люцифера) Иерархия, а в солнце было его седалище, так и должно верить»<sup>7</sup>. Таким образом, выстраивается цепочка и иерархия символических уподоблений, воспроизводящая космическую цепь: Ложа — Храм — Вселенная (Небеса) — Иерархия духов.

Пребывание в ложе как сакральном пространстве и медитация над ее символами, а также прохождение ритуала посвящения превращается, таким образом, в работу по трансмутации наружного человека в человека внутреннего, в путь от земного мира к небесному: «Принимаемый в Ученическую Степень вводится в оный круг или сферу, чрез вещи телесныя к духовным, от земнаго

---

<sup>1</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616. С. 37.

<sup>2</sup> Речи И. А. Поздеева в ложе Орфея. 1818 г. // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 94. С. 2.

<sup>3</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616. С. 163.

<sup>4</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть третья // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 617. С. 1.

<sup>5</sup> Там же. С. 8.

<sup>6</sup> Записки из бесед Р[уфа]. С[еменовича]. С[тепанова] // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 671. С. 1.

<sup>7</sup> Там же. С. 35.

к небесному»<sup>1</sup>. Так как человеку, «чтобы очистить себя потребны небесныя силы»<sup>2</sup>, ему необходимо также и вступление в ложу, т. к. именно в ней происходит истечение небесных сил на землю, ведь ложа изображает «разверстую Натуру из единого неба»<sup>3</sup>, и именно в ложе человек учится подлинной вере, любви и молитве, которые и являются «магнитами», привлекающими «небесный свет».

Совершая в ложе путешествие от земного мира к небесному, от наружного человека к внутреннему, вольный каменщик стремился к «соединению в нем Божественных сил, или образование внутри его царства Божия»<sup>4</sup>. Когда же совершенствование человека будет осуществлено в масштабах всего человеческого рода усилиями вольных каменщиков, когда благодаря этому люди вернуться к первоначальному состоянию и будут снова править природой, подчиняясь не ей, а только воле Небес, тогда «будет небо ново и земля нова, и утвердится Царство Правды»<sup>5</sup>. Таким образом, с точки зрения русских масонов, индивидуальная работа братьев над собой и совместная «обработка дикого камня» в закрытых ложах должна была вести к соединению Неба и Земли не только в человеке и ложе-храме, но и к установлению этого единства и гармонии во всем мире и человечестве, т. е. к установлению Царства Божиего.

Возвращаясь к процитированной в самом начале записи Ланского, мы можем сказать, что в ней, как в зеркале, отразилось все масонское учение о макрокосме, микрокосме и пути их воссоединения и возрождения. Так и устроены масонские тексты — каждый фрагмент отражает все учение в целом, подобно тому как в рамках самого учения Земля отражает Небо, Небо отражает Божественный мир, Микрокосм отражает Макрокосм, Ложа отражает Храм. Форма масонских текстов, таким образом, отражает

---

<sup>1</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть третья // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 617. С. 3.

<sup>2</sup> Шварц И. Е. Лекции по философии 1782 г. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 682. Л. 10.

<sup>3</sup> Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть третья // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 617. С. 3.

<sup>4</sup> Краткое толкование ученического ковра // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 148. Л. 4.

<sup>5</sup> Записи об истинном христианстве // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 660. Л. 6.

содержание масонского учения, и эта игра отражений и приводит в действие механизм посвящения, ведущего от символа к символу, от степени к степени, от одной ступени иерархии уподоблений к другой — до самого Неба.

*Список литературы*

1. Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. Петроград: Огни, 1916.
2. Халтурин Ю. Л. Троица и троичность в метафизике русских масонов конца XVIII — начала XIX веков // Человек верующий в культурах России: Материалы международной конференции / Отв. ред. Т. В. Чумакова. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2011. С. 162–178.
3. Шварц И. Г. Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии / [Сост. А. Д. Тюриков]. Донецк: Вебер, 2010.

## «КРАТА РЕПОА» В ЕГИПТОСОФИИ И РУССКОМ МАСОНСТВЕ XVIII ВЕКА

В 1770 г. в Берлине вышел в свет анонимный трактат с загадочным названием «Крата Репоа». Этой лаконичной книге, автором которой был прусский военный советник К. А. фон Кеппен (1734–1797/1998)<sup>1</sup>, предстояло не только сыграть определяющую роль в истории европейского масонства XVIII–XIX вв., но и стать «фундаментальным документом» [42, с. 121] западной эзотерики в целом. Сочинение Кеппена в скором времени приобрело известность и в последней четверти XVIII в. выдержало ряд переизданий [32]. В 1779–1784 гг. были опубликованы и три русские версии «Крата Репоа»; изданные в Москве и Санкт-Петербурге переводы на срок лет опередили французские и более чем на век — английские.

Подзаголовок трактата («Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов») не оставлял у образованного современника сомнений в принадлежности книги к стародавней традиции «египетского» любомудрия, достигшей в XVIII в. небывалого доселе подъема. Вслед за видным египтологом Э. Хорнунгом мы будем именовать данную традицию египтософией или «изучением воображаемого Египта, рассматриваемого в качестве глубинного источника всей эзотерической премудрости, Египта как вневременной *идеи*, слабо связанной с исторической реальностью» [42, с. 3].

Как известно, начало египтософской традиции положили греческие и римские авторы, чей перечень очерчивает основной круг цитируемых в «Крата Репоа» источников: Апулей, Гелиодор, Диодор Сицилийский, Плутарх, Тертуллиан, Цицерон, Ямвлих и др. Богатую античную традицию египтософской спекуляции продолжили раннехристианские богословы и неоплатоники Ренессанса во главе с М. Фичино, переводчиком герметического

---

<sup>1</sup> Как считается, совместно с прусским масоном и государственным деятелем И. Ф. фон Химменом (1725–1787).

корпуса. В XVII в. египтософия расцветает иероглифическими фантазиями А. Кирхера; линия ее ведет к «египетским» мистериям розенкрейцеров и масонов, «древнему и изначальному уставу Мемфис-Мицраим», пирамидологам, оккультистам и теософам XIX–XX вв., интерпретаторам аллегорий Таро и «таинствам Египта» в синкретической эзотерике XX–XXI вв. Наряду с этим египтософия придала исходный импульс теориям афроцентристов и обладающей почтенной историей концепции «египетского Моисея» — концепции, современные изводы которой не перестают вызывать яростные споры [26, 27].

Произрастая из единого корня, египтософия и египтология долгое время существовали неразрывно. Разделение их началось только в первой четверти XIX в. и оформилось с дешифровкой египетских иероглифов Ж.-Ф. Шампольоном. Однако развитие египтософии и далее коррелировало с прогрессом египтологии, причем научные открытия быстро превращались в предмет эзотерического дискурса. В этом контексте представляется необходимым отделять собственно египтософию от египтомании, понимаемой как сегмент западного культурного (художественного) воображения, отразивший извечную завроженность Запада Древним Египтом. Египтомания впитывала построения египтософов и достижения египтологов, порождая очередные веяния «египетской» моды, бесчисленные произведения литературы и искусства и явления массовой культуры, вдохновленные Египтом [12, 28, 34].

В XVIII в. тройственный побег египтософии, египтологии и египтомании взошел обильным урожаем аллегорических романов, путевых записок, ученых обществ, египетских кабинетов, научных и оккультных сочинений и «египетских» масонских лож. Начатки египтологии, египтомания и египтософия кружились и перетекали друг в друга в неразделимом водовороте, парадоксально объединившем рациональные и эзотерические течения эпохи. Одним из центральных предсказуемо стал вопрос ритуального посвящения, тема мистерий. Египтософская устремленность века Просвещения отразила фаустианскую двойственность просвещенного ума, нередко видевшего в мистической инициации путь к знанию и власти над миром — и увенчалась в последние годы столетия тем отчаянным броском к «египетскому посвящению», каким был египетский поход Бонапарта.

Отправляясь к подножию пирамид, будущий правитель Франции, хорошо знакомый с посвященной Египту литературой, вполне мог сопоставлять себя с героем знаменитого романа, непосредственного предшественника «Крата Репоа» — сочинения аббата Террасона *Sethos, histoire, ou Vie tirée des monumens, anecdotes de l'ancienne Égypte, traduite d'un manuscrit grec* [53, с. 53]. Роман этот являет пример характернейшей для египтософской традиции техники комбинирования и вольной интерпретации античных свидетельств о Древнем Египте.

Подобно роману Террасона, «Крата Репоа» привлекает античные источники для создания умозрительных конструктов «мистерий посвящения», в свою очередь призванных изъяснить орденские таинства. С помощью египтософских концепций Кеппен выстраивает линию эзотерической преемственности масонского ордена. Как язвительно заметил А. Пыпин, результатом этих усилий стала «одна из тех фантастических книг, которые масоны старых времен принимали за чистую монету и из которых они извлекали аргументы о древности своего ордена; описание египетских таинств снабжено, как следует, египетскими именами мест, божеств, жрецов и фантастическими подробностями, и вместе сохраняет известную степень сходства с масонскими обрядами, а также и с розенкрейцерской мудростью и магией — из чего и извлекались упомянутые аргументы» [15, с. 214].

С другой стороны, «Крата Репоа» не является изложением истории масонства либо же сугубо египтософским сочинением *per se*. Вполне очевидно, что книга мыслилась как аллегорический путеводитель по ступеням масонского посвящения и идеальный устав ордена, теоретическое изложение «египетского обряда в семи градусах», по выражению мистика и исследователя западной эзотерики А. Уэйта. Прямым указанием на это служит название трактата, которое до сих пор оставалось непроясненным [42, с. 120].

Хотя источник названия открыто цитируется в одном из примечаний к трактату, различные толкователи долгое время игнорировали намек Кеппена. С начала XIX в. «Крата Репоа» (*Crata Repoa*) объяснялось как латинская анаграмма *arcta opera*, что можно понять как «завершенный труд» [24, с. 784]. Уэйт приводил собственное толкование — название трактата Кеппена, утверждал он, скрывало испорченное греческое словосочетание, «намекавшее на дио-

нисийский экстаз, понимаемый в смысле Мистерий» [56, с. 218]. Здесь же приводилось мнение «неустановленного автора», который расшифровывал *Crata Repoa* как «Божественное безмолвие». Уже эта отсылка к значимому в масонской традиции египетскому Гарпократу, ставшему у греков и римлян божеством молчания и тайн, позволяет установить непосредственный источник названия — весьма популярную в XVIII в. «Историю небес» (1739) Н.-А. Плюше. Именно на этот труд ссылается Кеппен в примечании ко второй главке своего трактата.

В «Истории небес» лингвистическая фантазия Плюше трактует имя Гарпократ как финикийское обозначение понятия «общественный порядок» — или *Carta / Crata Repoa*: «Из *קרק* *cret* или *כרתק* *carta*, общество, и *רפוא* *repoa*, лечение, получается *הארקפרא* *harpocrata* или гарпократ, излечение общества, общественное устройство» [49, с. 90]<sup>1</sup>. Ясно, что название *Crata Repoa* подразумевает отнюдь не молчание богов либо дионисийский экстаз и должно читаться как «устав» или «Устройство <масонского> общества».

Трудно судить, применялась ли описанная в «Крата Репоа» семиуровневая система посвящения в масонском ордене *Afrikanische Bauherren* («Африканских архитекторов» или «Африканских мастеров-строителей»), который возглавлял некоторое время Кеппен. Сведения об ордене достаточно скудны; как утверждают некоторые историки масонства, возник он в 1766 или 1767 г. под патронатом Фридриха Великого и пришел в упадок к 1780-м годам. Не исключено, что с «Крата Репоа» могли каким-то образом соотноситься орденские степени и ритуалы [45, с. 7–8], хотя трактат видится скорее наброском устава. Несомненна лишь египтософская одержимость *Afrikanische Bauherren*. По словам видного масонского деятеля XIX в. Ж.-М. Рагона, орден являлся «масонской академией», проникнутой египетской символикой; братья-строители изучали иероглифы и «историю египтян, в чьих мистериях они находили признаки франкмасонства» [51, с. 239–242]. Влияние «Крата Репоа» очевидно также в «египетском уставе» авантюриста Калиостро.

Поскольку изложение дальнейшей истории «египетского» масонства и тем более египтософии и египтомании не входит в наши

<sup>1</sup> Ср. *carta* — «город», *refua* — «медицина, лечение» (арам.).

задачи, наметим пунктиром моменты, непосредственно связанные с «Крата Репоа».

В числе их необходимо прежде всего упомянуть книгу, изданную в Кенигсберге в один год с «Крата Репоа» — египтософское сочинение ориенталиста, теолога и масонского деятеля И. А. фон Штарка *Apologie des Ordens der Frey-Mäurer*. Этот труд, к которому мы обратимся позднее, был переиздан в Берлине в 1778 г. [25].

Далее следует отметить исследование выдающегося ученого и светоча венского масонства И. фон Борна «О мистериях египтян», напечатанное в 1784 г. в первом выпуске *Journal für Freymaurer* [30] и опубликованную там же в 1786 г. работу философа К. Л. Рейнгольда *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöser Freymaurerey* (отдельное изд. Лейпциг, 1788) — наряду с «Сетосом» и «Крата Репоа», известные источники либретто масонской оперы Моцарта «Волшебная флейта» (1791), написанного Э. Шиканедером [26, с. 115–117; 31, с. 20–25].

Несколькими годами позднее шурин Гете К. А. Вульпиус в неимоверно популярном романе «Ринальдо Ринальддини, предводитель разбойников» (1799) поместил «Крата Репоа» в неожиданный и глубоко профанный контекст [55, с. 183–184]. Отныне трактат становится достоянием не только масонов, но и массовой культуры.

В Шотландии масонский автор А. Лоури выстраивает новую схему: масонское учение, смело провозглашает он, изначально возникло в Древнем Египте как конгломерат научных знаний и религиозных доктрин [54, с. 12–14]. В Париже египтософский поток вздымается новой волной, тайны Египта бередают общественное сознание: здесь и воспоминания о египетском походе Бонапарта, и трофейные древности, и путевые записки Виван Денона (1802) и Шатобриана (1811), и начавшаяся публикация монументального *Description de l'Égypte* (1809–1818). В 1812–1813 гг. археолог и масон А. Ленуар — который ранее уже выступал с «абсурдным», по выражению Уоллиса Баджа, толкованием египетских иероглифов — читает в одной из лож цикл лекций о связи масонства и мистерий древности [50, с. 135–136, см. также 46]. В том же 1813 г. выходит переиздание «Сетоса», а год спустя Ленуар издает на основе своих лекций книгу *La Franche-Maçonnerie rendue a sa véritable origine, ou*

*l'antiquité de la Franche-Maçonnerie, prouvée par l'explication des mystères anciens et modernes*, где находит истоки масонства в древних ритуалах инициации. Наконец, в 1821 г. Рагон публикует французский перевод «Крата Репоа» [33], и теории Ленуара и ему подобных обретают должную стройность.

Многие поздние авторы масонских трудов относились к этим теориям и собственно *Crata Repoa* весьма скептически [47, с. 234; 48, с. 190; 44, с. 139; 56, с. 225], что не помешало победному шествию трактата, причем не только в кругах эзотериков, — так, в популярной «Истории тайных обществ всех веков и стран» Ч. Гекеторн посвящает целую главу «Крата Репоа, или высшей степени египетской инициации», излагая содержание книги Кеппена как исторический факт [40, с. 51–56]. Продолжалось и развитие египетской масонской легенды: вкратце она сводилась к утверждению, что масонство прямо или опосредованно унаследовало мудрость Древнего Египта. В тесной связи с данной легендой находится доктрина «эзотерического Таро», введенная в западную эзотерику А. К. де Жебеленом [38], Эттейлой (Ж.-Б. Альеттом) [36] и особенно П. Кристианом (Ж.-Б. Питтуа) в кн. *Historie de la magie, du monde surnaturel et de la fatalité a travers les temps et les peuples* (1870) [см. также 31а, с. 81–126].

В 1877 г. эстафету «Крата Репоа» подхватила в «Разоблаченной Изиде» Е. Блаватская [29, с. 364–365, 367]. В 1882 г. в британском масонском журнале *Kneph* был напечатан первый английский перевод «Крата Репоа» [54а]. Затем к трактату обратился мистик М. П. Холл, неутомимый лектор и исследователь эзотерических традиций. В книге «Тайные учения всех времен» (1928) Холл посвятил отдельную главу мистериям Великой Пирамиды и различным египтософским гипотезам [см 21, с. 123–134]; девять лет спустя Холл опубликовал монографию «Франкмасонство древних египтян» [39], где предложил интерпретацию духовного перерождения неопфита в соответствии со стадиями посвящения «Крата Репоа» и объявил сочинение Кеппена достоверной реконструкцией египетских мистерий. Казалось бы, круг замкнулся, однако «Крата Репоа» продолжает будоражить умы: можно назвать таких современных самодеятельных энтузиастов, как П. Доукинс [35] и Н. Скалли [52, 52а], действующий с 1971 г. калифорнийский *Ordo Templi Astartes* («Орден Храма Астарты»), практикующий

«семь степеней древней Традиции “Крата Репоа”» [41, с. 385–436] и т. д.

В России, как говорилось выше, первые переводы «Крата Репоа» были изданы почти за два столетия до появления храмовников Астарты. К тому времени египтософские теории давно проникли в российское масонство [6, с. 075; 11, с. 107]; вдобавок еще в 1762–1768 гг. в Москве был опубликован роман Террасона в пер. Д. Фонвизина («Геройская добродетель, или Жизнь Сифа, царя египетского, из таинственных свидетельств Древняго Египта взятая») [18, с. 72–76, 111–116; о масонском восприятии см. 17. с. 35–38].

Один из первых переводов «Крата Репоа» был напечатан Новиковым в 1779 г. в московской Университетской типографии [3]. Дата примечательна в рассуждении той исключительной важности, какую придавали российские масоны сочинению Кеппена: Новиков перебрался в Москву из Петербурга в конце апреля, университетская типография и книжная лавка взяты были им в аренду с 1 мая. Трактат, таким образом, стал одним из первенцев новиковской типографии. Известное впечатление произвела книга и в Петербурге, где в 1779 г. иждивением типографа Х. Клеэна сочинение Кеппена было издано в переводе П. Алединского [4].

Большое значение в плане восприятия «Крата Репоа» имела публикация, которая появилась в 1780 г. в масонском журнале Новикова «Утренний свет». То было письмо «К издателям Утреннего Света», посвященное спору о книге Кеппена «в одном собрании». Автор его, подписавшийся «NN Иностранец», проводит аналогию между древнеегипетскими и античными посвящениями и масонскими таинствами и обрушивается на своих «всезнающих» оппонентов, упрекая их в небрежении мистериями. Такие *pansophi* утверждают, что в древности «весь человеческий род находился в невежестве, и наималейшее Метафизическое или Богословское познание от многолюдства скрыто и по многотрудных и страшных опытах сообщаемо было. Но теперь уже другое: храм наук отверст; все части оных каждому известны и оныя, в тогдашнее время толь важныя таинства, теперь почти уже ни от кого не скрыты: ибо что иное содержалось в оных, как, что *кошка* и *собака*, которых они почитали за богов, не были боги, но точно были *кошка* и *собака*». Видению царства тьмы и невежества автор письма противопоставляет иную картину — народ неустанно

просвещали адепты, прошедшие инициацию, простым людям были доступны перлы ораторов, школы философов и сочинения писателей, много превосходивших современных. «В таинствах <...> древних, как многие примечания показывают, открывалось» мудрецам сокровенное знание о появлении цивилизации Египта, изобретении огня, истории земного шара и жизни на нем, пишет автор. Древние тайны, заключает он не без некоторых сомнений, могли сохраниться в масонстве: «О сколь бы было желательно! есть ли подобныя им таинства еще поныне находились; хотя я и сам сомневаюсь, находятся ли они; но не во вред служили бы просвещенным временам» [20, с. 176–182, см. также 9, 254–255].

В этом письме предлагалось видеть скрытую полемику между защитником «враждебного просветительской мысли» трактата, «агентом немецких масонов», «пропагандистом наиболее реакционных воззрений» Штарком и, соответственно, просветителем Новиковым [8]. Однако доводы в пользу такого истолкования слабы, и оно видится далеким от истины. Напротив, можно предположить, что именно участники новиковского кружка выступили с этой апологией «Крата Репоа» и центральной идеи трактата — идеи мистериального посвящения. Отметим, что еще А. Незеленов, автор первой монографии о новиковских журналах, видел в данном письме выражение позиции самого Новикова и его размышлений касательно сути и направления масонства. Псевдоним «NN Иностранец» (Н. Н. И.), в таком случае, мог служить намеком на инициалы Н. Новикова (Н. И. Н.) и фигурный вензель «НН», украшавший его издания, в том числе журнал «Утренний свет».

Появление письма в «Утреннем свете» неслучайно: ведь сам журнал был создан в поддержку Екатерининского и Александровского народных училищ, что были основаны Новиковым и другими масонами в Санкт-Петербурге в 1777–1778 гг. В «Предуведомлении» создатели журнала обещались употреблять просвещение для врачевания души и духа «возлюбленных наших единоземцев»: «души и дух их да будут единственным предметом нашим» [см. 10, с. 381–387]. Просвещение в целом и школы для бедных и сирот в частности провозглашались дорогой к спасению: «Чрез сие нашим любезным согражданам отворим новые врата, покажем новый путь ко благу человечества». Великое исправление души и духа народа, задуманное создателями «Утреннего света», основывалось

на масонской «науке познания самих себя». Эта наука зиждется на эзотерических традициях древности и противопоставлялась поверхностному самосозерцанию: «Сие <...> познание самих себя не то, о коем нам древние египетские и греческие мудрецы толь много превыспреннего и полезного обещают». Таким образом, *просвещение* безусловно рассматривалось в масонском ключе религиозно-мистического озарения [37, с. 136–137] и предполагало *посвящение*.

Российские розенкрейцеры строили свою утопию по чертежу предшественников — утопические видения европейского «розенкрейцерского просвещения» XVII – рубежа XVIII вв. также предполагали «необходимость реформы общества, в особенности образования, во имя третьей реформации религии, охватывающей все стороны человеческой деятельности» [57, с. 292]. Утопия подразумевала тотальные, но эволюционные, исподволь нарастающие перемены. В этом смысле неослабное внимание к «Крата Репоа» объяснялось и чрезвычайно значимым для русских масонов политическим содержанием трактата — обрисованным Кеппеном идеалом просвещенной монархии по образцу правления масона и покровителя франкмасонства Фридриха II. Просвещенный абсолютизм мыслился в первую очередь абсолютизмом инициированным, то есть масонски просвещенным: в «Крата Репоа» монарх одобряет кандидатуру неопита, возглавляет ритуалы инициации и позволяет посвящение в высшую степень «пророка», в то время как посвященные этой степени «помогают в избрании Государей». Просвещенная монархия и даже своеобразная орденская теократия, масонский прозелитизм, образовательные и общественные реформы, просвещение в сочетании с «наукой познания себя» и, наконец, посвящение как заключительный шаг к тому мгновению, когда «великое солнце все просвещающего духа посреди нашея тверди явится; и тогда мы с радостию в лучах его света исчезнем» [10, с. 136–137] — такова была утопия русских масонов.

В 1784 г. в типографии И. Лопухина вышло новое издание трактата Кеппена. К исправленному новиковскому переводу прибавилась оригинальная главка «Амманское, или Царское письмо древних Египетских жрецов», а в предуведомлении было обещано «издание других хороших сочинений, принадлежащих к сей материи» [5, с. 4]. Начавший выходить в том же году «Магазин Свободно-

Каменьщической», распространявшийся исключительно в ложах, открывался издательским обращением, где вновь подчеркивалась роль просвещения как подготовительной ступени к инициации, а «Крата Репоа» провозглашалась важнейшей орденовой книгой [7, с. I–II]. К теме мистерий древности обращался и напечатанный чуть ниже «Опыт о таинствах и подлинном предмете Свободного Каменьщичества» — перевод *Essai sur les mysteres et le véritable object de la confrérie des Francs-Maçons*, впервые изданного в Париже в 1771 г. и, возможно, написанного Кеппеном [44, с. 395]. Этот декларативный и апологетический текст весьма напоминал по установкам «Крата Репоа». Автор изображал мистерии древних времен как важнейший инструмент «разпространения света истинны» и заключал: «Франк-Масонския ложи могли бы столь же полезны и спасительны быть, как и древния мистерии. Они могли бы изящнейшими быть училищами дарований и нравов и подкреплять законы и Религию более, нежели как думают» [здесь и далее по 7, с. 25–60].

По сути, в просветительской деятельности Новикова, И. Шварца и их соратников — народных училищах, книгоиздании, лекциях, «Дружеском ученом обществе», переводческой семинарии и т. д. — проступает тот же проект общедоступной инициации, который нельзя сводить, разумеется, к абсурду поголовного масонского посвящения. «Их <мистерий> положения совсем отменны были от веры простаго народа: основатели их употребили мудрую предосторожность показывать оную новопосвященным только под изображениями и символами, и только по мере распространения познания их, выяснения разсудка, умерения страстей получали они яснейшия истолкования, для того, что обыкновенно опасно бывает выводить кого либо вдруг из заблуждения», — замечает автор «Опыта». Не исключено, что в тумане утопического идеала московским розенкрейцерам могли рисоваться картины публичных ритуалов будущего мистического Египта на Неве, но задачи их были более насущными и в том числе, как уже говорилось, политическими. Автор «Опыта» справедливо указывал, что без высочайшего покровительства, реформы самого ордена, признания его заслуг и публичной деятельности под государственной эгидой осуществление утопии немислимо: «Об учреждении Каменьщиков, могущем быть столь полезным и утешительным для жизни чело-

веческой, желательно, чтоб во всех государствах подкреплено оно было публичным уважением, чтоб под надзиранием Философского начальника разные обряды и церемонии были исправлены, и чтоб предприятия были некоторыя перемены в управлении его».

Проект, основанный на «Крата Репоя» и «Опыте о таинствах», новиковский кружок открыто предложил Екатерине II, ставя государыне в пример покровителей масонства из числа европейских монархов. В частности, публикация «Опыта» сопровождалась издательским предуведомлением, в котором это сочинение описывалось как «ясное, достаточное и разумное понятие» о масонстве и его «благодетельных, великодушных, благородных и чело­векодружественных планах и начертаниях», способных обратить подозрительных венценосных особ в «толико же ревностных покровителей оных, как и толь многие великие и просвещенные Европейские Государяи».

Но утопическо-просветительский проект масонов терпим был лишь до той степени, до какой тактические его решения совпадали с государственным проектом Екатерины. Масонским надеждам на альянс с престолом не суждено было осуществиться. Тем не менее московские розенкрейцеры продолжают изучать древние ритуалы, видя в далеком прошлом путь к «солнцу просвещающего духа» будущего. Новиков хранит рукопись «О таинствах Халдеев и Египтян» — ее отберут у него при аресте в 1792 г. [14, с. 19]. В типографии Лопухина один за другим печатаются труды Штарка — указанная «Магазином...» в числе орденских книг «Апология, или Защищение ордена Вольных каменьщиков» (1784) в пер. И. Тургенева и «О древних мистериях, или таинствах, бывших у всех народов» (1785) в пер. А. Петрова [22, 23]. Идеи Штарка лежат в струе масонской египтософской литературы эпохи и близки к воззрениям автора «Опыта»; напоминают они и более поздние концепции, связанные с «египетским Моисеем» и гипотетическим древнеегипетским монотеизмом. Неудивительно также, что Новиков вскоре возвращается к истокам и публикует в 1787–1788 г. новое издание фонвизинского «Сифа», а в 1789 г. куратор Московского университета и известный литератор-масон М. Херасков выпускает у Новикова аллегорический египтософский роман «Кадм и Гармония, древнее повествование» со сценами мистери-

альных ритуалов в пирамидах, явно вдохновленными Террасоном и «Крата Репоя».

Удивительней иное — архиепископ Платон, требовавший в 1786 г. запретить все ключевые орденские издания из некогда опубликованного в «Магазине Свободно-Каменьщическом» списка как «сомнительные и могущие служить к разным вольным мудрствованиям, а потому к заблуждениям и разгорячению умов», совершенно обошел вниманием «Крата Репоя». Обошел даже тогда, когда в письме к гр. Брюсу спохватился, что забыл включить в свой реестр «О древних мистериях» Штарка, «ибо выхваляет языческая тайны, кои столько Церковию найдены порочными; да еще при том утверждает, что акибы Христианство свои не токмо обряды, но и таинства оттуду заимствовало» [13, с. 466–467].

Мало того: «Крата Репоя» не вошла ни в окончательный список из шести масонских книг, которые были запрещены по указу Екатерины в марте 1786 г., ни в дополнительный список из 14 книг, запрещенных по сентябрьскому указу 1788 г. [6, с. 263–264, 035; 2, с. 44–45]. Очевидно, это обстоятельство показалось настолько удивительным самому Новикову, что в 1792 г. он на допросе автоматически упомянул «Крата Репоя» в ряду других важнейших и действительно запретных орденских изданий [19, с. 26]. Невзирая на невольное указание Новикова, цензоры вновь забыли о «Крата Репоя» — хотя даже «Геройскую добродетель, или Жизнь Сифа», не говоря уж о сочинениях Штарка, сочли полной «замыслов нововведенных» [14, с. 22].

В XIX в. «Крата Репоя» суждено было, казалось, перейти в разряд полузабытых «масонских редкостей», интересных лишь завзятым библиофилам. Но подспудное и опосредованное влияние этого основополагающего текста египтософской эзотерики (подкрепленное к концу века инъекциями теософии и европейского «окультистического Ренессанса») продолжало ощущаться в русской египтософской традиции. Особенно усилилось оно в начале XX в., когда египетские образы, почерпнутые из описаний путешествий, египтологической литературы, оккультных сочинений, беллетристики и живописи, непрестанно насыщали русское культурное воображение. Символично, что в год юбилея Отечественной войны 1812 г., напомнившего о «египетском посвящении» Бонапарта, оккультный журнал «Изида»

переиздал в Петербурге «Крата Репоа», воспроизведя новиковское издание 1779 г.

«Египетское» наследие Серебряного века отразило глубочайшее влияние египтософской традиции и, в частности, масонской египтософии. Магистральные «египетские» тексты периода складываются в единый массив, образующий достаточно стройную систему египтософских воззрений — итог многих столетий египтософского дискурса. К сожалению, объем и задачи настоящей статьи не позволяют подробно рассмотреть это «сконструированное духовное или культурное пространство» [26, с. 2]; поэтому ограничимся его беглым обзором.

Согласно русским египтософам, Египет постиг прелесть земного бытия, «небесную радость земли» (Д. Мережковский, М. Кузмин) и проник в таинства пола (Мережковский, В. Розанов). Мудрость Египта сосредоточена в пирамидах. Это отнюдь не усыпальницы, но храмы и одновременно «гигантские символы», подобные масонским «гиероглифам» (К. Бальмонт, В. Брюсов), запечатленное в камне эзотерическое учение, «тайное знание, которое в конце концов разрешает все загадки, все вопросы о жизни и смерти, о земном и Божественном, о сущности бытия и элементов вещества» [1, с. 364]. Пирамиды воплотили пифагорейскую «символику чисел» (Брюсов) и прежде всего «троичность» Озириса, Изиды и Гора, предвестие христианской Троицы (Бальмонт, Мережковский). Познав триединство Всевышнего, Египет возвестил миру солнечный монотеизм и даровал человечеству «тени» Христа в лице Озириса и Аменхотепа IV (Эхнатона), реинкарнациями которых зачастую ощущают себя египтософы (Розанов, Мережковский, В. Хлебников).

Итак, Древний Египет есть исток мистерий и теургии, краеугольный камень христианской религии и западной цивилизации. «Корень всего — Египет» — восклицает Розанов. «Он дал человечеству первую естественную Религию Отчества, религию Отца миров и Матери миров... научил человечество молитве» [16, с. 339]. Розанову вторит Мережковский: «Святой Египет», — родина Бога, Божья земля».

Однако Египет возник не на пустом месте. Его начало есть то, к чему только предстоит приблизиться. Египет сохранил в веках осколки наивысшей, первозданной мудрости утерянной Атлантиды (Брюсов, Мережковский). «Атлантическая» теория и идея «египетского монотеизма» сближает построения русских египтософов с позднейшей египтософской эклектикой. При посредстве литературы египтософская эзотерика вошла в плоть и кровь современной массовой культуры, и как нельзя более злободневно звучит давнее высказывание Мережковского: «Не позади, а впереди нас — вечный Египет».

#### *Список литературы*

1. Брюсов В. Учители учителей // Брюсов В. Собрание сочинений. М., 1975. Т. VII.
2. Западов В. А. К истории правительственных преследований Н. И. Новикова // XVIII век. Сб. 11: Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. Л., 1976.
3. Крата Репоа, или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов. М., 1779.
4. Crata Repoa, или Каким образом в древния времена происходило в таинственном обществе посвящение египетских жрецов / переведено с немецкаго языка коллежским ассессором П... А... СПб., 1779.
5. Крата Репоа, или Посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов. М., 1784.
6. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
7. Магазин Свободно-Каменьщической, содержащий в себе: Речи, говоренныя в собраниях; песни, письма, разговоры и другия разныя краткия писания, стихами и прозою. М., 1784. Т. I. Ч. I.
8. Медовой М. И. «NN иностранец» и «Всезнающий» // XVIII век: Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. Л., 1976. Сб. 11.
9. Незеленов А. Николай Иванович Новиков, издатель журналов 1769–1785 гг. СПб., 1875.
10. Новиков Н. И. Избранные произведения. М.; Л., 1951.

11. Новые материалы для истории масонства: Записка И. П. Елагина // Русский архив. 1864. Вып. I.
12. Панова Л. Русский Египет: Александрийская поэтика Михаила Кузмина. М., 2006.
13. Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву: По поручению Отд. русского языка и словесности Императорской Академии Наук изд. с прим. и указ. Я. Грот и П. Пекарский. СПб., 1866.
14. Подлинные реестры книгам, взятым, по высочайшему повелению, из палат Н. И. Новикова в Московскую духовную и светскую цензуру // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1871. Кн. III. Отд. V.
15. Пыпин А. Масонство в России. XVIII и первая четверть XIX в. М., 1997.
16. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного: Из восточных мотивов // Розанов В. В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 1995.
17. Сазонова Л. И. Переводной роман в круге масонского чтения // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX века. М., 2000.
18. Стричек А. Денис Фонвизин. М., 1994.
19. [Тихонравов Н. С.] Новые сведения о Новикове и членах компании типографической // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. V. Отд. II.
20. Утренний свет. 1780. Ч. VIII.
21. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. Т. I.
22. [Штарк И. А.] Апология, или Защищение ордена Вольных камельщиков: Писанная братом\*\*\*\* членом Шотландской\*\* ложи, в П\*\*. М., 1784.
23. [Штарк И. А.]. О древних мистериях, или таинствах, бывших у всех народов. М., 1785.
24. Allgemeine Literatur-Zeitung. 1807. Band 2. Num. 253.
25. Apologie des Ordens der Frey-Mäurer von dem Bruder \*\*\*\* Mitgliede der \*\* schottischen Loge zu P\*. Berlin, 1778.

26. Assmann J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge-London, 1997.
27. Assmann J. *The Price of Monotheism*. Stanford, 2010.
28. Baltrusaitis J. *La quête d'Isis: Introduction à l'égyptomanie*. Paris, 1967.
29. Blavatsky H. P. *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. Point Loma, 1919. Vol. II. Theology. Sec. II.
30. [Born I. von]. *Über die Mysterien der Ägypter // Journal für Freymaurer*. 1784. № 1.
31. Branscombe P. W. A. *Mozart, die Zauberflöte*. Cambridge, 1991.
- 31a. Christian Paul, *The History and Practice of Magic*. Whitefish, 1994.
32. Crata Repoa, oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der Egyptischen Priester. S. p., 1770 (add. Berlin, 1778; s. p., 1785).
33. Crata Repoa ou initiations aux anciens mystères des prêtres d'Égypte. Paris, 1821.
34. Curl J. S. *Egyptomania: The Egyptian Revival, a Recurring Theme in the History of Taste*. Manchester-New York, 1994.
35. Dawkins P. *Arcadia*. [Warwick], 1988.
36. Etteila. *Manière de se recréer avec le jeu de cartes nommées Tarots*. Paris, 1785.
37. Faggionato R. *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia: The Masonic Circle of N. I. Novikov*. Dordrecht, 2005.
38. Gebelin A. C. de. *Le Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne: Considéré dans divers objets concernant l'histoire, le blason, les monnoies, les jeux, les voyages des phéniciens autour du monde, les langues américaines, etc. ou dissertations mêlées*. Paris, 1773–1784.
39. Hall M. P. *Freemasonry of Ancient Egyptians*. Los Angeles, 1937.
40. Heckethorn C. W. *The Secret Societies of All Ages and Countries*. London, 1897. Vol. I.
41. Holzer H. *Witches: True Encounters with Wicca, Wizards, Covens, Cults and Magick*. New York, 2002.
42. Hornung E. *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*. Ithaca-London, 2001.

43. Jordan P. Esoteric Egypt // *Archaeological Fantasies: How Pseudo-archaeology misrepresents the Past and misleads the Public*. Ed. by Garrett G. Fagan. New York, 2006.
44. Kenning's Masonic Cyclopaedia and Handbook of Masonic Archaeology, History and Biography / Ed. by the Rev. A. F. A. Woodford. London, 1878.
45. [Lenning C.] *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*. Leipzig, 1863. B. I.
46. Lenoir Antoine. *Nouvelle explication des hiéroglyphes ou des anciennes allégories sacrées des Égyptiens*. Paris, 1809–1810.
47. Mackey A. G. *An Encyclopedia of Freemasonry and its Kindred Sciences*. New York, 1913.
48. Mackey A. G. *The History of Freemasonry: Its Legends and Traditions. Its Chronological History*. New York, 1898. Vol. I.
49. [Pluche N. A.] *Histoire du ciel où l'on recherche l'origine de l'idolatrie, et le méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes, et de toute la nature*. Nouvelle édition. Paris, 1788. T. I.
50. Poulot Dominique. *L'Égypte imaginaire d'Alexandre Lenoir // L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion: colloque en Sorbonne*. — Paris, 2001.
51. Ragon J.-M. *Orthodoxie maçonnique: suivie de la maçonnerie occulte et de l'initiation hermétique*. Paris, 1853.
52. Scully N. *Shamanic Mysteries of Egypt: Awakening the Healing Power of the Heart*. Rochester, 2007.
- 52a. Scully N., Star Wolf L. *The Anubis Oracle: A Journey Into the Shamanic Mysteries of Egypt*. Rochester, 2008.
53. Spieth D. A. *Napoleon's Sorcerers: The Sophisians*. Newark, 2007.
54. *The History of Free Masonry, drawn from authentic sources of information, with an account of the Grand Lodge of Scotland from its institution in 1736, to the present time, compiled from the records; with an appendix of original papers*. Edinburgh, 1804.
- 54a. *The Kneph: Official Journal of the Antient and Primitive Rite of Masonry*. 1882. Vol. 2. № 15–22.
55. [Vulpus C. A.] *Rinaldo Rinaldini, der Räuber-Hauptmann*. Leipzig, 1802. Th. II.

56. Waite A. E. New Encyclopedia of Freemasonry. New York, 2007 (reprint of 1921). Vol. I.
57. Yates F. A. The Rosicrucian Enlightenment. London-New York, 2001.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Аптекман Марина** (*Marina Artekman*)

доктор философии, доцент кафедры русского языка и литературы в Хобарт и Вильям Смит колледже (США).

**Богдан Хенрик** (*Henrik Bogdan*)

доктор, доцент кафедры литературы, истории идей и религии Университета Гётеборг, член правления ESSWE (Швеция)

**Вайскопф Михаил Яковлевич**

доктор философии, профессор русской литературы Иерусалимского университета (Израиль)

**Гениева Екатерина Юрьевна**

доктор педагогических наук, генеральный директор ВГБИЛ им. М. И. Рудомино (Москва)

**Дергачев Георгий Борисович**

кандидат философских наук, PhD, профессор Славяно-Греко-Латинской Академии, академик РАН (Москва)

**Драгайкина Татьяна Анатольевна**

кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН, член АИЭМ (Новосибирск)

**Евлампиев Игорь Иванович**

доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ, профессор кафедры гуманитарных наук Факультета медиакоммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения (С.-Петербург)

**Карвелис Марк Антонович**

кандидат культурологии Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств (С.-Петербург)

**Карпачёв Сергей Павлович**

*доктор исторических наук, профессор Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета (Москва).*

**Коллис Роберт (Robert Collis)**

*доктор, научный сотрудник Центра исследований масонства и фратернализма Университета Шеффилд, член ESSWE (Великобритания)*

**Кондаков Юрий Евгеньевич**

*доктор исторических наук, профессор кафедры истории Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург)*

**Кузьмишин Евгений Леонидович**

*кандидат исторических наук, историк масонства, член АИЭМ*

**Кучурин Владимир Владимирович**

*кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, доцент кафедры истории и социальных дисциплин Ленинградского областного института развития образования, член АИЭМ (Санкт-Петербург)*

**Махлина Светлана Тевельевна**

*доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*

**Менцель Биргит (Birgit Menzel)**

*доктор философии, профессор в филиале Майнцского университета Иоганна Гутенберга в Гермерсхайме, член правления АИЭМ и ESSWE (Германия)*

**Морамарко Микеле (Michele Moramarco)**

*композитор, писатель, историк масонства (Италия)*

**Нефедов Александр Викторович**

*писатель, исследователь Н. И. Новикова, член Союза писателей (Москва)*

**Новиков Владимир Иванович**

*кандидат филологических наук, историк культуры, член Союза писателей России*

**Петров Александр Георгиевич**

*исполнительный директор ВГБИЛ им. М. И. Рудомино*

**Приходько Ирина Степановна (1943–2014)**

*доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Отдела русской литературы конца XIX — начала XX века ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, председатель Блоковской комиссии и зам. председателя Шекспировской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» РАН (Москва)*

**Рашковский Евгений Борисович**

*доктор исторических наук, Директор научно-исследовательского центра религиозной литературы ВГБИЛ им. М. И. Рудомино (Москва)*

**Ритман Йоост (Joost R. Ritman)**

*основатель Библиотеки герметической философии (Bibliotheca Philosophica Hermetica — The Ritman Library) (Нидерланды, Амстердам)*

**Ритман Эстер (Esther Ritman)**

*генеральный директор Библиотеки герметической философии (Bibliotheca Philosophica Hermetica — The Ritman Library) (Нидерланды, Амстердам)*

**Рычков Александр Леонидович**

*старший научный сотрудник научно-исследовательского центра религиозной литературы ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, член АИЭМ и ESSWE (Москва)*

**Сагалакова Галина Анатольевна**

*кандидат философских наук, докторант кафедры общей социологии Алтайского государственного университета (Барнаул)*

**Серков Андрей Иванович**

кандидат исторических наук, заместитель заведующего Научно-исследовательского отдела рукописей (НИОР) Российской государственной библиотеки, историк русского масонства (Москва)

**Силард Лена [Елена Афиятовна] (Léna Szilárd)**

доктор филологических наук, профессор Университета ди Сассари, Сардиния (Италия) и ELTE Университета, Будапешт (Венгрия)

**Тюриков Александр Дмитриевич**

независимый исследователь (г. Артемовск, Украина).

**Фаджонато Рафаэлла (Raffaella Faggionato)**

доктор, профессор русской литературы и языка, Университет Удине (Италия)

**Халтурин Юрий Леонидович**

кандидат философских наук, историк масонства, член АИЭМ и ESSWE (Москва)

**Шаргородский Сергей Михайлович**

независимый исследователь (Киев, Украина)

*Научное издание*

**РОССИЯ И ГНОЗИС**  
**Труды Международной научной конференции**  
**СУДЬБЫ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЙ**  
**НИКОЛАЯ НОВИКОВА И ЕГО КРУГА**  
Москва, ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 15–17 октября 2012 г.

**Том II**

Директор издательства *М. Д. Соловьев*  
Ответственный редактор *А. А. Галат*  
Корректоры *А. А. Борисенкова, Е. М. Пожидаева*  
Верстка *Н. Н. Репевой*  
Художник *О. Д. Курта*

Подписано в печать 29.06.15.  
Формат 60×84<sup>1/16</sup>. Бум. офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,00.  
Тираж 500 экз. Заказ № 908

Издательство РХГА  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15  
Тел.: (812) 310-79-29; +7 (981) 699-65-95;  
e-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com)  
<http://rhgapublisher.blogspot.com>

Отпечатано в типографии «Контраст»  
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38



Настоящее издание подготовлено в связи с 20-летним юбилеем конференций «Россия и гнозис» в Библиотеке иностранной литературы и включает материалы ежегодной Международной конференции «Россия и гнозис», прошедшей в ВГБИЛ 15–17 октября 2012 г. и посвященной теме «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга». Конференция приурочена к 90-летию Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино и посвящена обсуждению и возвращению в культурный оборот идей духовного просветительства Николая Новикова и его круга.

ISBN 978-5-88812-713-1



9 785888 127131



Издательство РХГА  
Санкт-Петербург  
2015