

# 500

## ЛЕТ ГНОСТИЦИЗМА В ЕВРОПЕ

МАТЕРИАЛЫ  
КОНФЕРЕНЦИИ



**Библиотека философия герметика (Амстердам)  
Всероссийская государственная библиотека  
иностранной литературы имени М.И. Рудомино**

# **500 ЛЕТ ГНОСТИЦИЗМА В ЕВРОПЕ**

**Материалы конференции  
26–27 марта 1993 г.**

**Москва Рудомино 1994**

ББК 87

Под редакцией  
*М. Я. Билинкиса*

Перевод  
П. С. Петрович  
*Н. И. Лопатина*  
*А. Б. Ушацкий*

**500 ЛЕТ ГНОСТИЦИЗМА В ЕВРОПЕ**  
*Материалы конференции*

Художник  
*И. К. Борисова*  
Технический редактор  
*Т. Х. Гисаева*  
Корректор  
*И. Ж. Житловская*

Подписано в печать с оригинал-макета 17.11.94.

Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная.

Печать офсет. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 525. Усл. кр.-отт. 52. Уч.-изд. л. 6,5

Тираж 1 000 экз.

Издательство Рудомино  
ВГБИЛ имени М.И. Рудомино  
109189, Москва, Николаямская ул., д. 1 (бывш. Ульяновская ул.)

П 030103000  
476(02)–94 Без объявл.

ISBN 57380-0074-9

- © Перевод: П. С. Петрович,  
Н. И. Лопатина, А. Б. Ушацкий, 1994  
© ВГБИЛ имени М. И. Рудомино  
© Библиотека философия герметика

Йоост. Р. РИТМАН,  
основатель Библиотеки герметической философии (Амстердам)  
**ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО**

В 1993 году нам представилась счастливая возможность организовать выставку «500 лет гностицизма» в Москве, а затем и в Санкт-Петербурге. В Москве выставка сопровождалась работой конференции, был прочитан ряд докладов, авторы которых, живущие в разных странах и работающие над различными аспектами гностицизма, представили свою точку зрения на предмет своих исследований.

Для нас было большим удовольствием убедиться в том, что древняя традиция гностицизма, имеющая огромное духовное значение для западной цивилизации, встретила теплый прием в России.

Москва и Санкт-Петербург, города, символизирующие ум и сердце российского общества, снова получили возможность познакомиться с традицией гностицизма, сыгравшего столь важную роль в формировании основ герметико-христианского учения в России в прошлые столетия.

Мне хотелось бы привести здесь проникновенные слова Гермеса Трисмегистуса «Тот, кто знает себя, знает все», а также широко известное изречение Паскаля «Доводы сердца отличны от доводов разума». Это сказано с целью обратить внимание посетителей выставки на ее значение, на основную, фундаментальную принцип гностицизма, заключающийся в неразрывном родстве человека как микрокосма, живой природы как макрокосма и центрального принципа творения — Бога.

Бог, космос и человек и в наше время остаются краеугольными камнями жизни, подтверждая актуальность той герметической традиции, которую мы называем словом «гностицизм».

Гностицизм — это Знание Сердца, Совершенное Знание, знание вселенского Чуда Творения, знание чудесного родства Бога-творца с его творениями — живой природой и с чудом творения, человеком, — снова занимает центральное значение в наше время.

Выставка ставила своей целью показать обществу произведение, представляющие гностическую традицию во всей ее глубине и многообразии. Поэтому экспозиция выставки начинается с текстов пятнадцатого столетия — времени возрождения интереса к наследию Платона и герметизма. Интерес к до- и раннехристианским герметическим текстам во Флоренции эпохи Ренессанса представлен изданными там *Corpus Hermeticum* Гермеса Трисмегистуса и переводами произведений Платона. В этот период также происходило восприятие более древних духовных традиций — еврейской, греческой и персидской.

Затем внимание посетителей обращается к материалам периода средневековья, периода, когда в человеческом сознании глубоко укоренился мистицизм. Произведения этого периода — труды Экхарта, Таулера и особенно Сузо доказывают значимость гностицизма как знания сердца.

Также в средние века широкое распространение получает алхимия, традиции которой насчитывают тысячи лет своей истории.

Выставка продолжается разделом, посвященным шестнадцатому веку, и представленным прежде всего произведениями Парацельса, великого новатора в области духовной медицины. Именно он установил неразрывное родство микрокосмических, космических и макрокосмических связей между человеком и природой.

Одним из наиболее значительных явлений в европейской духовной истории стало появление в 1614 — 1616 годах манифестов Розенкрейцеров: *Fama fraternitatis*, *Confessio fraternitatis*, *The Chemical Wedding of Christian Rosencreutz*. Многие знания, достигнутые в этих христианских по своей сути братствах, увидели свет в более позднее время.

Вершиной христианского гностицизма стали произведения Якоба Бёме (1575 — 1624). Своим неповторимым методом он полностью обновил идеи гностицизма, и заслуженно может считаться одним из величайших духовных новаторов в истории европейского мышления.

Многие писатели и общественные деятели семнадцатого и восемнадцатого веков говорили об огромном значении герметической философской традиции, влияние которой достигло своей вершины к концу восемнадцатого века, когда Братство Вольных Каменщиков ознаменовало собой один из наиболее важных периодов российской духовной истории, золотой век, более известный как Век Золотой Розы и Креста.

Венчает выставку обзорное российское гностическое наследие, влияние которого охватывает всю Европу. Здесь внимание посетителей может вернуться к названию выставки «500 лет гностицизма в Европе» уже с несколько другой точки зрения.

Для сотрудников библиотеки и для меня как основателя Bibliotheca Philosophica Hermetica эта выставка стала знаменательным событием, потому что она явилась отражением распространения гностической традиции от Атлантики до Урала и показала таким образом реальную духовную связь, охватывающую весь европейский континент.

Выставка сосредотачивает внимание на внутренних аспектах религиозного мира человека Запада. Она подчеркивает силу внутренней интуиции, истинную независимость личности, стремящейся к освобождению из оков рационального мышления и догматического превосходства коллективной силы, которые регламентировали религиозную и политическую жизнь прошлых столетий.

Человек должен всегда быть центром существования любой системы, так же, как он возник в идее Создателя. Как выразился один из ранних переводчиков Гермеса Трисмегистуса: «Magnum Miraculum est Homo — Человек, о Асклепий, есть великое чудо».

Познакомившись более детально с древней традицией, которую мы называем «гностицизм», мы встретимся с Гермесом Трисмегистусом, переводчиком древнеегипетских рукописей, исполненных мудрости. Он был одним из членов гностического братства в Александрии начала нашей эры.

Мы познакомимся с истинным значением Христа, не только как распятого мученика Голгофы, но прежде всего как символа Воскресения, в котором и посредством которого последователи Христа увековечили внутренний динамизм христианства: его ученик Иоанн, Иосиф из Аримафеи, который стал первым стражем Святого Грааля, и Мария, архетип христианской церкви.

Мы познакомимся с Христианом Розенкрейцем, основателем Братства Розенкрейцеров. Он является образцом истинного последователя Христа, именно он объяснил чудо рождения, жизни, распятия и воскресения Христа.

В этом контексте мы можем упомянуть тексты, которые были представлены для выставки различными библиотеками. Во-первых, это произведения, которые представители герметической философии посвятили различным аспектам дохристианской и христианской духовной жизни.

Во-вторых, это тексты, относящиеся к мистицизму, древней христианской традиции, всегда существовавшей внутри религиозной жизни. В своей основе мистицизм стремится к внутреннему освобождению Знания Сердца, а поэтому неразрывно связан с гностикой.

В-третьих, здесь представлено значительное количество текстов по алхимии, чудесного ключа к тайнам процессов, происходящих в природе и человеке. Алхимия объясняет их алхимическими трансформациями, превращениями, в которых рождение, жизнь, смерть и возрождение человека и природы доказываются как бесспорная реальность.

И в-четвертых, здесь представлены розенкрейцеры, их произведения за последние 400 лет европейской истории. Их было десятки тысяч человек, соединенных в группы, таких как Вольные Каменщики, Теософы, Антропософы и Современные Розенкрейцеры.

Гора Олимп была священным местом древних греков, местом, где впервые был зажжен олимпийский огонь.

В *The Chemical Wedding of Christian Rosencreutz* мы находим символическое упоминание об Олимпе, происходит алхимический процесс рождения Духовного огня.

Олимпийский огонь гностической традиции был принесен из Амстердама на восток Европы, в Москву и Санкт-Петербург, с помощью выставки «500 лет гностицизма в Европе». Свет этого огня зажегся в первый раз в Библиотеке иностранной литературы, затем во Всероссийском музее А.С. Пушкина, и это не просто искры, но постоянный огонь священной духовной силы, идущий к древнему и бессмертному духовному сердцу России.

Когда мощь этого живительного пламени, мощь Олимпа из Дома Святого Духа классических Розенкрейцеров разгорится мощным духовным огнем, воспринятое тысячами людей, наша цель будет достигнута и аксиома Братства Розенкрейцеров станет действительностью:

Ex Deo Nascimur — рожден от Бога

In Jesu Morimur — умер в Иисусе

Per Spiritum Sanctum reviviscimus — родился снова Духом Святым

Никогда не должно быть забыто, что мы являемся наследниками тех, кто нес духовный огонь, кто не сдавался тирании и не поддавался запугиванию, но жил жизнью последователя Христа, распятого и воскресшего, кто подготовил дорогу, проложил путь Света в темноте этого мира. Это была цена, которую люди заплатили за всю полноту нашей жизни сегодня.

Антуан ФЭВР, профессор (Франция)

## 500 ЛЕТ ЭЗОТЕРИЗМА: НОВАЯ ОБЛАСТЬ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В РАМКАХ АКАДЕМИИ

Я хотел бы прежде всего отметить тот факт, что у нас есть все основания для того, чтобы рассматривать этот симпозиум, проводимый в Москве, как эпохальное событие в истории научных исследований в области гностицизма.

В своем докладе я хотел бы рассмотреть следующие вопросы:

1. Краткая история становления Современного Западного Эзотеризма в качестве особой дисциплины в Академии.

2. Краткое описание сферы исследований Современного Западного Эзотеризма.

3. Несколько методологических замечаний, касающихся вероятных направлений исследований в этой области.

Но сначала некоторые пояснения по поводу терминов, которые я собираюсь использовать в этом докладе. Наш симпозиум называется «500 лет гностицизма», поэтому начнем с него. Гностицизм представляет собой духовную и интеллектуальную деятельность, которую можно рассматривать в качестве особого метода познания. В отличие от научного или рационального пути познания, гностицизм — это обобщенное познание, способность восприятия фундаментальных отношений между различными уровнями реальности, то есть между Богом, человеком и природой. Цель гностических исследований — выявление и интерпретация этих отношений как таковых, а также изучение предметов и явлений, которые эти отношения иллюстрируют. В наше время ученый, работающий над проблемами гностицизма, совершенно не обязательно должен сам состоять в братстве гностиков. Но в своей деятельности ученый обязан заниматься материальными свидетельствами, тем, что оставило свой след в истории в форме книг, рукописей, произведений искусства и т.д. Особенно это касается эзотеризма, как знания для избранных, посвященных людей. Изучение материальных свидетельств в этой области и называется «эзотеризм» и именно в этом значении этот термин и принят в настоящее время в Академии, в то время как гностицизм занимается исследованиями в области отношений мышления, что не совпадает с границами сферы деятельности эзотеризма.

1. Краткая история становления Современного Западного Эзотеризма в качестве особой дисциплины в Академии.

В последнее время университеты и исследовательские институты начали открывать для себя эзотеризм как специфическую область исследований, которой пренебрегали по причине увлечения узкой специализацией, еще несколько лет назад.

Возникнув в конце XV века, понятие эзотеризма распространилось от России до Америки и включает в себя огромное количество персоналий, творий и произведений искусства.

С недавних пор эзотеризм начал приобретать особый статус в Академии. Этот процесс начался во Франции в 1965 году, когда в ЕРНЕ в Сорбонне, в рамках секции изучения религии, была создана кафедра «Истории

христианского эзотеризма». (Название этой кафедры было изменено в 1979 году, и теперь она называется «История эзотерических и мистических течений в Европе в новое и новейшее время»). Таким образом впервые эзотеризм занял принадлежащее ему по праву место в учебном плане, и вопрос о неправомерном или случайном включении некомпетентно выбранного материала больше не поднимался. Кроме того, как и полагается нормальному учебному предмету, эзотеризм с самого начала стал развивать свою собственную методологию.

В 1980 году в США была создана Герметическая Академия. Сегодня ее членами состоят примерно 150 человек, объединенных в различные секции. Сама Герметическая Академия является одним из филиалов Американской Академии Религии, крупнейшей и самой влиятельной организацией ученых, специализирующихся в области религии (более 5000 членов). С 1986 по 1990 год члены Герметической Академии представили материалы своих докладов и приняли участие в работе семинаров во время ежегодных собраний ААР под рубрикой «Группа Эзотеризма и Перенниализма».

Любопытно, что непрерывно возрастает количество научных трудов и докторских диссертаций, защищенных и опубликованных во Франции и США, причем не по распространенным специальностям типа «Английская литература» или «Философия», а под рубрикой «Герметизм». Академические институты, такие как «Союз теологического образования» в Беркли, являющийся в то же время и исследовательским институтом в области религии, начали преподавание в своих стенах этой новой дисциплины.

## 2. Краткое описание сферы исследований Современного Западного Эзотеризма.

То, что мы имеем в виду, говоря «Запад», представляет собой огромный ансамбль греко-латинской культуры, единое целое как в Средние века, так и в современный период. Здесь переплелись традиции иудаизма и христианства, влияние нескольких столетий ислама на части территории Запада также внесло свой вклад в формирование современных эзотерических течений, которые сложились на латинском Западе в конце XV века.

Позднее, в начале эпохи Ренессанса, возникла тенденция к объединению разнообразных материалов эзотерического содержания, известных с древних времен, и созданию гомогенной теории в этой области. Некоторые из этих материалов были связаны с формами греческой религиозности начала нашей эры, такими, как стоицизм, гностицизм, герметизм, неопифагорейство, а в более позднее время — со всеми тремя Авраамовыми религиями.

Именно авторы эпохи Ренессанса разрабатывали теории, считающие эти религии и течения общими составляющими и стремящиеся привести их к общему знаменателю. Прежде всего это были Марцилий Фицино, Пико де ла Мирандола и другие. Таким образом, особенно после 1492 года, еврейская Каббала проникла в христианскую среду и акцентировала внутренние связи с неоалександрийским герметизмом в свете аналогий и идей вселенской гармонии.

Одним из наиболее глубоко разработанных путей исследований в этой области были теории положения этих традиций в определенном диапазоне согласия, теории *Philosophia occulta* и *Philosophia perennis*. В работах представителей этих теорий реальные и мифические персонажи рассматривались в качестве звеньев одной цепи, например Моисей, Заратустра, Гермес

Трисмегистус, Платон, Орфей, Сивиллы и так далее. С определенными допущениями это было уже тем, что сейчас называют традицией.

Отправной точкой того, что мы сейчас называем эзотеризмом, можно считать XVI век, когда произошла автономизация сферы познания, которую в дальнейшем стали называть эзотерической, от официальной религии и теологии. В Средние века в этой автономизации не было необходимости, потому что процессы познания были частью теологии. Но кризис теологии в XVI веке освободил широчайшее поле познания, которое вскоре было очищено от теологического влияния. Эзотеризм становится самостоятельным объектом познания, со своими специфическими методами и путями исследований.

Трудно переоценить важность роли, которую сыграли труды ученых-гуманистов в генезисе современного эзотеризма. Они ответили на захват философии схоластами тем, что профессионализировали эзотерическую науку, то есть осуществили практически захват другого рода. В то время эзотеризм был занятием для специалистов, причем если теологи ориентировались на тех, кто мог их понять, эзотеризм был адресован тем, кто «знал», то есть другим ученым.

Какой же была сфера области познания эзотеризма в эту эпоху? Когда науки о природе освободились от пут теологии и начали развиваться, сформировавшаяся сфера познания эзотеризма охватывала прежде всего связи между метафизикой и космологией, то есть эзотеризм стал приобретать экстратеологическую модальность, необходимую для того, чтобы связать общее с частным.

С того времени и по сегодняшний день составляет широчайшее поле исследований из фундаментальных характеристик (или компонентов) многообразного набора исторических материалов. Прежде чем представить эти компоненты, позвольте мне напомнить вам, из чего формируется этот набор материалов. С одной стороны, это три «традиционные науки», три полноводные реки, не принадлежащие никакой отдельно взятой эпохе: алхимия, астрология и магия, до определенной степени связанные с аритмософией, или наукой цифр, с которой также связаны некоторые формы музыкального эзотеризма. Они продолжают существовать и в наши дни, сохраняя и поддерживая тесную взаимосвязь. С другой стороны, это несколько ручьев, имеющих то же направление течения, что и у трех больших рек, они не чужды друг другу, и их воды могут сливаться вместе. Самые ранние из них появляются в XV веке. Это Христианская Каббала (адаптированная христианством еврейская Каббала), Неоалександрийский Герметизм, трактаты, вдохновленные *Philosophia perennis* «Изначальной традицией», философия природы Парацельса, романтизм (в том числе и немецкая *Naturphilosophie*, начиная с XVII века), Теософия и Розенкрейцерство, а также более поздние течения и группы.

Можно было предположить, что эти реки и ручьи исчезнут с концом Ренессанса. Но когда произошел эпистемологический перелом XVII столетия, они выжили, и увлечение точными науками XIX века не осушило их. Сегодня эзотеризм представлен более широко, чем когда-либо раньше. Его упорное постоянство проявляется в новое время как дополнение нашего научного и секуляризированного видения мира. И было бы ошибкой сводить всю деятельность эзотеризма к противостоянию официальной науке. Гораздо более плодотворным нам видится возможность изучения форм двух противоположных полюсов человеческой души, то есть мифической способностью

и другим полюсом, так называемым рациональным мышлением, которое подается на Западе в качестве некоего подобия аристотелевой логики.

В нашей деятельности мы встречаемся с предметами и явлениями, которые должны изучаться в отношении своих составных частей, взаимосвязанных между собой, а также в качестве функции разнообразных религиозных, политических и культурологических контекстов, тем более, что то, что принадлежит области эзотеризма, не всегда носит конкретное имя или название. Таким образом, набор документальных свидетельств для научной и исследовательской деятельности может быть чрезвычайно широк, и работа с ним чрезвычайно затруднена. Поэтому нам очень приятно сознавать, что для исследований такого масштаба ученые могут воспользоваться услугами нескольких специализированных библиотек с богатейшими хранениями, посвященных области эзотеризма. Пользуясь представленной мне возможностью, я хотел бы особенно отметить в этой связи деятельность Библиотеки герметической философии в Амстердаме, руководимой и основанной Йоостом Ритманом, без которого этот симпозиум был бы невозможен.

3. Несколько методологических замечаний, касающихся вероятных направлений исследований в этой области.

Я смею утверждать, что эзотеризм, считающийся «формой мышления», возможно идентифицировать наличием шести фундаментальных характеристик или компонентов, распространенных в неодинаковых пропорциях в рамках его широчайшего исторического контекста. Четыре из них являются внутренними, характеризующими его компонентами. Это значит, что все они должны присутствовать в изучаемом материале одновременно для того, чтобы характеризовать этот материал как эзотерический. По своей природе они более или менее неотделимы, но с точки зрения методологии важно уметь отличать их, как мы позже увидим. К этим компонентам добавлено еще два, которые я буду называть вторичными, то есть не основными, но часто встречающимися в сочетании с фундаментальными четырьмя.

Начнем с четырех основных элементов.

1. Соответствия. Символические или реальные соответствия (здесь не место для абстракций) существуют во всех частях Вселенной, как видимых, так и невидимых («Что есть внизу, то есть и наверху, что есть вверху, то есть и внизу»). Здесь мы снова встречаемся с древним принципом микрокосма в макрокосме, или, если вам больше нравится, с принципом универсальной взаимозависимости. Очень часто эти соответствия кажутся на первый взгляд невидимыми, следовательно необходимо уметь их расшифровывать и читать. Наша Вселенная — это гигантский театр зеркал, огромная книга иероглифов, ждущих, чтобы их поняли и разгадали. Каждый знак скрывает, и везде проступает чудо, каждый предмет прячет тайну.

2. Живая природа. Космос есть комплекс множественный, с иерархичной структурой, как мы только что увидели на примере соответствий. Таким образом, природа по праву может считаться одним из основных компонентов. Многоуровневая, бесконечно богатая потенциальными откровениями, она представляет собой огромную книгу, которую просто необходимо пытаться прочесть. Магия, как ее понимали в эпоху Ренессанса, есть проникновение в самую идею Природы, вечно живой во всех своих частях, часто обитаемой, пронизанной ярким светом или же тайным огнем, циркулирующим в ее пределах. Таким образом понимание термина «магия» —

это одновременно и познание сетей симпатий и антипатий, связывающих между собой части природы, и оперирование этими знаниями.

3. Воображение и идея посредничества. Эти два понятия взаимосвязаны и взаимодополняемы. Идея соответствий уже сама по себе предполагает определенную форму воображения, склонную к тому, чтобы раскрывать тайны, для чего используются посредничество самых разнообразных уровней, таких как ритуалы, символические образы, мандалы, духи-посредники. В этом контексте особенно видна важность ангеологии. «Посвященный» в значении «гуру» является своего рода передатчиком.

Именно воображение позволяет полностью использовать посредников, символы и образы гностицизма, проникать в смысл иероглифов природы, воплощать на практике теорию соответствий и раскрыть, увидеть, понять сущность, соединяющую природу с Божественным миром.

4. Практика трансмутации. Если не считать фундаментальным компонентом практику трансмутаций, то все ниже- и вышесказанное не выходит за рамки чисто умозрительной духовности. Сейчас нам известно, что важность ритуалов посвящения заключается в том, что на наиболее доступном уровне и называется теориями эзотеризма, гностицизма и алхимии. Трансформация — не совсем подходящий термин, потому что он не обязательно предполагает ни переход с одного уровня на другой, более высокий, ни модификацию самой природы субъекта. Термин «трансмутация» взят из алхимии и в нашем контексте кажется более точно отражающим сущность понятия. Его следует понимать ближе к значению термина «метаморфозис». Также необходимо четко понимать различие и границу между познанием (гнозис) и внутренним опытом, интеллектуальной деятельностью и воображением, если мы хотим превратить свинец в серебро или серебро в золото. То, что современные эзотерические учения часто называют «гностицизмом», есть то озаренное знание, которое располагает ко «второму рождению» — одному из основных понятий для теософии или мистической философии.

Таковы эти четыре основных компонента Современного Западного Эзотеризма, представленные здесь в наиболее кратком изложении. Могут быть добавлены еще два, до определенной степени «родственных элемента», до определенной степени, потому что они не всегда отвечают определению. Представлять их в качестве еще двух основных компонентов означало бы слишком сузить поле исследований. Но тем не менее эти два родственных элемента достойны того, чтобы с ними считаться, потому что они часто встречаются вместе с четырьмя основными. Это, во-первых, практика согласия, а во-вторых — практика персдачи.

5. Практика согласия. Это понятие не собственность Западного эзотеризма, оно появляется в начале нового времени и первоначально обозначалось словом *sympa*, которое использовалось в основном представителями *Philosophia perennis*. Оно было довольно широко распространено в конце XV века и на протяжении всего XVI, а затем начало свое победоносное шествие в конце XIX столетия. Это говорит об устойчивой тенденции установления общих знаменателей среди двух различных, и более того, среди всех традиций в надежде создать свет, гнозис невиданной доселе силы.

Начиная с XIX века эта тенденция начинает усиливаться, благодаря лучшему знанию Востока, а немного позже усилиями новой академической дисциплины — сравнительной религии. Именно вера в силу этой тенденции позволила сторонникам той традиции, которых в англосаксонских странах называют перенниалистами, утверждать, что «изначальная традиция суще-

ствует, перекрывая своим сводом все остальные религии и эзотерические традиции человечества».

6. Практика передачи. Сущность этого понятия заключается в том, что эзотерическое учение может и должно передаваться от учителя (мастера) к ученику определенным, заранее установленным путем. Это цена «второго рождения». Из этого следуют два замечания:

а) Истинность знания передается тому, кто не может сомневаться в его достоверности (посвящаемый должен быть предан традиции).

б) Само посвящение, которое осуществляется, как правило, мастером (никто не может посвятить сам себя). В любом случае посвящаемый должен пройти процесс обучения у мастера, как это происходит у гуру. Мы понимаем важность этих условий в процессе возникновения и развития тайных обществ, обществ посвященных на Западе.

Таким образом, изучение западных эзотерических течений прежде всего включает в себя установление одновременного присутствия этих шести компонентов в произведениях или в материалах. Компоненты могут быть представлены довольно неравномерно, а с другой стороны, они могут быть обнаружены не только в чисто эзотерических произведениях, но и в музыке или изобразительном искусстве. Чтобы не отвлекаться от темы доклада, я не буду останавливаться здесь на исследованиях творчества Шекспира, посвященных этому аспекту его пьес.

Несколько слов в заключение.

Исследования в Академии ставят своей целью убедить ученых, не являющихся специалистами в области эзотеризма, обращать большее внимание на значение принадлежащих к эзотеризму авторов и течений, а также способствуют разработке растущего и расширяющегося становления эзотеризма как нового поля научной деятельности, со своей собственной методологией и специфическим междисциплинарным характером.

Не в наших интересах использовать слово «эзотеризм» слишком широко. Мы должны рассматривать его как носителя духовных или знаковых ценностей, не имеющих только узкого или самодостаточного значения. Нельзя превращать его в пейзаж, где, независимо от намерений автора, все кошки серы. Мы должны считать его определенной формой мышления, стилем воображения, формой духовности, которая придает определенный оттенок материалам исследований.

Таким образом в будущем мы сможем создать свою поляну в садах нашей западной культуры. Именно это сравнение кажется мне наиболее полно отвечающим тому многообразию культурных и религиозных реалий, сходство которых между собой объясняется общим происхождением, и которые мы избрали своим полем деятельности. Официальные дисциплины или предметы специализации, которые столь охотно преуменьшают значение этих реалий, сами по себе есть не более чем выражение одной из форм воображения среди остальных.

**Вячеслав Вс. ИВАНОВ,**  
ген. директор ВГБИЛ, доктор филологических наук (Москва)  
**О ПЕРВЫХ РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ ПЛАТОНА**

Д. Чижевский, посвятивший увлекательную статью упоминаниям имени Платона или отрывкам из его трудов в древнерусских текстах (Cizevskij 1956), обнаружил лишь крайне слабую осведомленность их авторов или переписчиков относительно греческого философа. Подтверждается и в этом случае общая истина: Древняя Русь не воспользовалась философской традицией, в Византии не прерывавшейся (в этом состоит отличие ее от таких восточных областей, как, например, Грузия или Армения). Древняя Русь и по поводу Платона «молчит». Это безмолвие прерывается весьма поздно. В последней четверти XVIII века после первых опытов переложения отдельных диалогов выходит первое русское издание Платона, подготовленное священником Иоанном Сидоровским и коллежским регистратором Матфеем Пахомовым, «находящимся при Обществе благородных девиц» (П). Насколько мне известно, до сих пор об этом издании писали преимущественно в связи с проблемами лингвистическими: В.М. Живов в этой связи цитирует предисловие переводчиков к первому тому, но не разбирает их перевода (Живов 1990, 226). Надеюсь в будущем вернуться к более подробному анализу этого издания, ограничусь пока предарительным его описанием и отдельными иллюстрациями.

Мне (как и библиографам каталога: Афанасьева-Гилли 1993, 70) известно три тома (названные «частями») этого русского издания Платона, далекого от полного. Второй том состоит из двух половин, обозначенных соответственно на титульной странице каждой из них: «части вторья первая половина», «вторья части вторая половина», но они имеют общую нумерацию страниц (пагинацию) и были сразу же переплетены вместе. Первый том содержит: «Предуведомление от переводивших» (I — XIV), «Оглавление» (на одной странице, номер которой не проставлен), «Лисид, или о дружестве» (1 — 32, на стр. 1 — 3 составленное переводчиками «содержание», за которым следует собственно перевод на стр. 3 — 32), «Евтидим, или любостязатель» (33 — 89, «содержание» на стр. 33 — 36), «Пришлец, или о праведном» (90 — 96, краткое «содержание» на стр. 90, на стр. 96 указан переводчик М. Пахомов), «Евтифрон, или о святости» (97 — 117, краткое «содержание» на стр. 97), «Защитительное сократово слово» (118 — 149, краткое содержание на стр. 118 — 119), «Критон, или о том, что делать должно» (150 — 166, краткое «содержание» на стр. 150 — 151), «Федон, или о душе» (167 — 251, «содержание» на стр. 167 — 175, на стр. 251 указан переводчик М. Пахомов), «Алкивиад первый, или о естестве человеческого» (252 — 302, «содержание» на стр. 252 — 253, на стр. 302 указан переводчик М. Пахомов), «Алкивиад второй, или о молитве» (303 — 322, «содержание» на стр. 303 — 305, на стр. 322 указан переводчик М. Пахомов), «Лакхит, или о мужестве» (323 — 355, «содержание» на стр. 323 — 326, на стр. 355 указан переводчик М. Пахомов), «Протагор, или мудрецы» (356 — 433, «содержание» на стр. 356 — 361), «Менон, или о добродетели» (434 — 479, «содержание» на стр. 434 — 436), «Филив, или о приятности» (480 — 562, «содержание» на стр. 480 — 482, на стр. 562 указан переводчик М. Пахомов), «Ион, или о стихотворстве» (563 — 581, «содержание» на стр. 563 — 565), «Георгий, или о витийственной науке»

(582 — 695, «содержание» на стр. 582 — 583, на стр. 695 указан переводчик М. Пахомов), «Соперники, или о Любомудрии» (696 — 708, «содержание» на стр. 696 — 697), «Погрешности» (список опечаток и исправлений на 4 страницах без пагинации, таким образом всего в первом томе не 708 страниц, ср. Афанасьева-Гилли 1993, 70, а 712). Первая половина второго тома включает в себя: «Теетит, или о знании» (1 — 96, причем только в этом случае изложение «содержания» на 2 страницах не включено в общую пагинацию, на стр. 96 обозначен переводчик М. Пахомов), «Пир» (97 — 166, «содержание» на стр. 97, на стр. 166 обозначен переводчик М. Пахомов), «Федор, или об изящном» (157 — 229, «содержание» на стр. 157 — 162), «Иппий больший, или о изящном» (230 — 272, «содержание» на стр. 230 — 235), «Иппий меньший, или о лжи» (273 — 295, «содержание» на стр. 273 — 276), «Хармид, или о воздержании» (296 — 333, «содержание» на стр. 296 — 301, на стр. 333 указан переводчик М. Пахомов), «Градоправитель, или о царстве» (334 — 414, «содержание» на стр. 334 — 341). Вторая половина второго тома содержит в себе 10 книг «Платоновых Гражданств, или о праведном» в переводе Матфея Пахомова: соответственно «Книга первая» (417 — 468, «содержание» на стр. 417 — 426), «Книга вторая» (469 — 512, «содержание» на стр. 469 — 473), «Книга третья» (513 — 566, «содержание» на стр. 513 — 520), «Книга четвертая» (567 — 615, «содержание» на стр. 567 — 574), «Книга пятая» (616 — 671, «содержание» на стр. 616 — 624), «Книга шестая» (672 — 721, «содержание» на стр. 672 — 678), «Книга седьмая» (722 — 776, «содержание» на стр. 722 — 737), «Книга осьмая» (777 — 819, «содержание» на стр. 777 — 780), «Книга девятая» (820 — 858, «содержание» на стр. 820 — 825), «Книга десятая» (859 — 902, «содержание» на стр. 859 — 862), «Погрешности» (список опечаток на одной странице без пагинации; всего в томе: следовательно 903 страницы, оглавления и предисловия нет). В третьем томе содержатся «Платоновы Законы, или о законоположении» в переводе священника Иоанна Сидоровского (возможно, что в предшествующих томах он являлся либо автором, либо соавтором переводов, под которыми нет подписи М. Пахомова: но это нигде явным образом не сказано). Третий том состоит из краткого «Предупреждения» (2 страницы вне пагинации) следующих книг «Законов»: «Книга первая» (1 — 36, «содержание» на стр. 1 — 2), «Книга вторая» (37 — 68, «содержание» на стр. 37), «Книга третья» (69 — 106, «содержание» на стр. 69), «Книга четвертая» (107 — 136, «содержание» на стр. 107 — 108), «Книга пятая» (137 — 168, совсем краткое «содержание» на стр. 137), «Книга шестая» (168 — 214, «содержание» на стр. 168), «Книга седьмая» (215 — 267, «содержание» на стр. 215), «Книга осьмая» (268 — 300, «содержание» на стр. 268 — 269), «Книга девятая» (301 — 345, «содержание» на стр. 300), «Книга десятая» (346 — 384, «содержание» на стр. 346), «Книга первая надесять» (такое слитное написание в тексте, 385 — 424, «содержание» на стр. 385), «Книга вторая надесять» (425 — 467, «содержание» на стр. 424 — 425), «Книга третья надесять. Она же именуется и Елиномид, или любомудрствователь» (468 — 494, «содержание» на стр. 468 — 469). Оглавления и списка опечаток в этом томе не было. На нем издание остановилось, что по времени совпадает и с замедлением всей издательской деятельности гностического (розенкрейцеровского) направления.

Отличительной особенностью описываемого издания является его направленность на разъяснение идей Платона читателю. Этой цели служат

прежде всего краткие обзоры содержания диалогов или их частей. В качестве примера приведу «содержание», предпосланное переводчиком М. Пахомовым переводу «Пира»: «Сие разглагольствие есть почти все иноска[за]тельное и метафизическое. Главнейший предмет оного состоит в показании, что любовь несть ни божество, ниже вещь по естеству своему изящнейшая и преславетная; но она есть некое в нас обретающееся желание, ни изящное, ни постыдное, ни благое, то есть, само по себе, ниже злое, а такого свойства, что клонится ко благу и стяжать его тщится. Должность сея любви состоит в том, дабы быти ей протолковательницею между богом и человеком. Платон посредством образа представляет, что начало любви есть естество среднего между существом божественным и смертным. Она рождена отцом и матерью совершенно противуположных качеств. Родитель ея был Пор, бог богатства, родительница же Пеня, нищеты богиня. И тако Любовь со страны отца своего одарена природным к ведению побуждением, но со страны матерния, к невежеству. Отсюда следует, что естество ея есть естество Любомудрственное, которое заключается в признании своего невежества, а по сему изобретательное и испытывательное. Такогова естества Любомудрствованнаго искры зрятяся во всех человеках, коих древние Любомудрствователи и нарицали ради сея вины изобретателями» (П, 2, 97).

Для помощи читателю в некоторых случаях (выбор которых не вполне последователен) основные мысли диалога выносятся на поля. Так, на одной только странице диалога «Федон» на поля вынесены 3 таких утверждения: «Надлежит соделати себя святым прежде своя кончины», «Стихотворцу должно быть любомудрствователем», «Запрещается умерщвлять самого себя» (П, 2, 179). Наконец, сравнительно редко встречаются примечания терминологического или справочного характера.

Общее вступление к первому тому содержит славословие Екатерине Великой, краткий очерк жизни Платона, характеристику его стиля и изложение принципов перевода. Оба переводчика стремились использовать церковнославянские слова и конструкции. Они так это поясняют: «Предложив о жизни, о образе творений и о слоге сего философа, почитаем за ненеприличное вкратце известить читателей и о переводе на язык российский. Некоторым явится, может быть, слог в сем переводе употребленный неприличен слогу обыкновенным разговорам свойственному, особливо если он соравняем будет со слогом неких немногих статей другими из сего писателя переведенных прежде издания сих творений; поелику найдут они множайшие выражения приличествующие паче ораторическому слогу, нежели разглагольственному. Причину сего есть то, что самый Платон употребил во своих творениях слог средний между прозою и стихотворством. Отсюда требовала необходимость наблюдать таковой же слог в самом переводе и несколько приближаться к свойству языка славянского. Мы положили так же на некоторых местах речения то от древнего Славянского языка заимствованные, то вновь соделанные, не отступив однакож от собственного их знаменования; ибо и в сем случае подражали писателю, который равным же образом заимствовал оные то от древнего языка Эллинского, то сам вновь составил. Паче же всего прилагали мы крайнее тщание изобразить, коль можно, точнее и вернее мысли писателевы, да и изяснить оные тамо, где могла приметиться некая в них неясность: но при всем том нимало не устранились от подлинника» (П, I, XII — XIV).

Помимо уже замеченной В.М. Живовым связи с языковыми и стилистическими спорами XVIII века, где переводчики Платона занимают позицию.

отчасти напоминающую взгляды Тредьяковского, в цитированном рассуждении стоит отметить формулировку задач перевода. Не поступаясь точностью, переводчики стремились к прояснению смысла текста. Разумеется, эта задача не облегчалась их ориентацией на церковнославянскую лексику. Но эта последняя представлялась им необходимой для передачи стиля Платона. Их собственная «ораторская» (а не разговорная) стилистическая установка соответствовала, по их мнению, платоновскому стилю, промежуточному между поэзией и прозой (напомним понимание оды как ораторского жанра по Тынянову).

В качестве иллюстрации стилистических установок М. Пахомова приведем начало «Тезтета» (Th. 142a5 — b2) в его переводе: «ЕВКЛИД. Теперь ли ты, Терпсион, из веси возвратился, или уже тому прошло несколько времени? ТЕРПС. Довольно уже прошло времени, Евклид. Я искал тебя на торжище и невозможши обрести крайне о сем дивился. ЕВКЛ. Меня не было в граде. ТЕРПС. Да где ты был? ЕВКЛ. Сошед в пристанище, встретился я с Теетитом, несомым из Коринфского стана в Афины. ТЕРПС. Мертв ли он, или жив? ЕВКЛ. Едва только имел дыхание» (ср. подлинник: *Εὐκλείδης: Ἄρτι, ὦ Τερψίων, ἢ πάλα ἐξ ἄγρου. Τερ. Ἐλεικῶς πάλα, καὶ σέ γε ἐξήτουν κατ' ἀγοράσκαί ἐθανμαζον, ὅτι οὐχ οἶός τ' ἦ εὐρεῖν. Εὐ. Οὐ γάρ ἢ κατὰ πόλιν. Τερ. Ποῦ μὲν. Εὐ. Εἰς λιμένα καταβαίνων Θεαιτήτω ἐνέτυχον φερομένῳ ἐκ Κορίνθου ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου Ἀθήνας. Τερ. Ζῶντι ἢ τετελευτηκότι. Εὐ. Ζῶντι καὶ μάλα μόλις.*)

Церковнославянизмы или полностью заменяют в некоторых случаях более естественное русское слово (из веси вместо из деревни; торжище вместо рыночной площади-агоры) или дают последнему необычный фонетический (град вместо город) или морфологический (суффикс — ище в пристн-ище вместо пристань) облик. В особенности искусственным иногда выглядит синтаксис: «невозможши обрести крайне о сем дивился» (т.е. «я удивился, не найдя»), «с Теетитом, несомым из Коринфского стана» (калька с греческого), «едва только имел дыхание» (вместо «едва дышал»). Затрудненность высокого штиля в приведенном отрывке не соответствует подчеркнуто разговорному эллиптическому слогу начала платоновского диалога в оригинале. Пожалуй только в немногих предложениях эта особенность была передана переводчиком, например, в вопросе «Да где ты был?».

Отдельные терминологические находки перевода Пахомова совпадают с направлением всех дальнейших переводов двух последующих столетий. В частности, это относится к переводу греческого *σημεῖον* посредством русского знак (ср. Ivanov 1993b, 117 — 118): «Оный, который и от многих других согласно со мною объявляется, то есть, мощи представить знаки, по коим бы вещь предлагаемая различествовала от всех прочих» (П, 2, 93, греческий текст: *Ὅπερ ἂν οἱ πολλοὶ εἴποιεν, τὸ εἶχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ὧτων ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν. Th.208c*). В этом случае перевод очень удачен еще и потому, что самый корень русского термина этимологически соотносится с различием при узнавании (Ivanov 1993b, 116 — 120). Но в соответствии с принципом прояснения текста при переводе Пахомов с помощью того же термина «знак» передает и платоновское *τεκμήριον*, имеющее значение «свидетельство; знак, свидетельствующий о чем-либо»: СОКР. То, что ты уже, мню, часто слыхивал от вопрошающих, каким известным знаком доказать можно, когдаб кто вопросил, спим ли мы теперь и наши мысли суть ли мечтания, или бдим и разглогольствуем между собою в самой вещи. ТЕЕТ. Весьма трудно, Сократ, сыскать истинные знаки,

коими познать сие точно; ибо и в том и в другом состоянии находятся они одни и те же ответствующие, так сказать, себе взаимно» (П, 2, 23; греческий текст: *Ἐὰν οὖν πολλάκις σε οἴμαι ἀκτῆοῦσαι ἐρωτῶντων, τί ἂν τις ἔχοι τεκμηρίω ἀποδείξει, εἰ τις ἔροίτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι πότερον καθεόδομεν καὶ πάντα ἃ διανοούμεθα διειρώττομεν, ἢ ἐργηρόραμεν τε καὶ ὕλαρ ἀλλήλους διαλεγόμεθα. ΘΕΑΤ. Καὶ μὴν, ὦ Σώκράτες, ἀπορὸν γε ὄντι χεῖ ἐπισείξαι τεκμηρίω πάντα γὰρ ὡςπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ, Th. 158 b-c). Наконец, русское «знак» в той же части диалога Пахомов употребляет и в следующем контексте: «Можешь ли однако представить другой ясный знак показующий, которые из сих мнений суть истинны?» (греческий текст: *Ἀλλὰ τι ἄλλο ἔχεις σαφεῶς ἐνδείξασθαι ὁλοῖα τούτων τῶν δοξασμάτων ἀληθῆ, Th. 158e). Таким образом, выбор термина определяется не простым следованием подлиннику, а логикой развития мысли в самом переводе.**

Некоторые терминологические различия между переводом Пахомова и позднейшими переложениями Платона определяются прежде всего тем, что изменились традиционные способы передачи греческих понятий. В согласии с другими авторами того времени Пахомов греческое *στοιχεῖον* передавал (в частности, в переводе Тезтета) как «стихия» (применительно к элементам, из которых состоят слоги, Ivanov 1993a, 3). В этом отношении, как и во многих других, переводы в разбираемом издании соответствуют установленной в философской и поэтической литературе XVIII века традиции.

#### СОКРАЩЕНИЯ

П — Творения велемудрого Платона переложенные с греческого языка на русский священником Иоанном Сидоровским и коллежским регистратором Матфеем Пахомовым, находящимся при обществе благородных девиц. В Санктпетербурге при Императорской Академии Наук. Часть первая, 1780 года; часть вторая (изданием Императорской Академии Наук), 1783 года; часть третья, 1785 года. Если из текста не видно, о каком томе идет речь, он обозначен первой цифрой, а вторая обозначает страницу.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьева М., Гилли К. (составители) 1993 «500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах». Amsterdam: 'In de Pelikaan'
- Живов В.М. 1990 Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М.: Институт русского языка АН СССР
- Cizevskij D. 1956 Plato im alten Russland. — In: Aus zwei Welten. Beitrage zur Geschichte der Slavisch-Westlichen literarischen Beziehungen. Slavistic printings and reprintings, ed C.N.van Schooneveld, X. 'S-Gravenhage: Mouton and Co.
- Ivanov V.V. 1993a On the Etymology of Latin Elementa, — Elementa, vol. 1, N1, 1 — 5.
- Ivanov V.V. 1993b Origin, History and Meaning of the Term «Semiotics». — Elementa, vol. 1, N2, 115 — 143.

Альфред РИБИ (Эрленбах), доктор медицины (Швейцария)  
**АКТУАЛЬНОСТЬ ГНОСТИЦИЗМА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМ  
НАШЕЙ ЭПОХИ**

«Ursa movet molem»

(Надпись на стене башни в Боллингене, см. письмо К. Юнга от 13 декабря 1960 г.)

В августе 1957 года Карл Густав Юнг дал четыре интервью Ричарду И. Эвансу из Хьюстонского университета (Техас), которые были сняты на киноплёнку. В последнем из этих интервью 82-летний Юнг рассказывал о своем огромном опыте работы с пациентами, людьми, попавшими в трудное положение и искавшими его помощи. В частности он подчеркивал важность роли, которую играет *бессознательное*, та часть человеческой психики, о которой нам почти ничего не известно. Особенно это касается коллективного бессознательного, важнейшего, основополагающего уровня внутренней жизни человечества, который проявляет себя в самых разнообразных формах и содержит *архетипы*, эти вечные образы или идеи инстинктов. В своем интервью Юнг сказал: «Мифология представляет собой драматизацию серий образов, которые определяют существование архетипов». Когда он занимался поисками исторических параллелей своей работы с пациентами, он встретился с особым духовным движением эпохи раннего христианства, которое называется *гностицизмом*. Гностики занимались, в частности, проблемой архетипов. Они создали особую философию, потому что людям свойственно создавать философию того, чего они не знают. Гностики не знали, что архетипы представляют собой духовные элементы психики бессознательного.

Идеи гностицизма легли в основу нашего современного метода опытного познания. Но их метод не был сознательным, потому что они только стояли на пороге, за который их сознание не могло проникнуть. Проанализировав события прошлого, мы можем заметить, как настоящий момент развивается из прошлого. Гностицизм — это скрытая тенденция в сознательном развитии христианства. Мы можем иметь одинаковые точки зрения на наш мир, одинаковую философию, но в нашем бессознательном они будут отличаться, и таким образом философия нашего сознательного компенсируется мифологией нашего бессознательного.

Если мы попробуем жить, руководствуясь только доводами разума, как будто мы родились только сегодня, жить, не имея истории, не имея мифа, это будет ненормальная жизнь, это болезнь, говорит Юнг, потому что человек рождается в рамках определенного исторического окружения, со специфическими историческими качествами, и следовательно, его развитие определяется его связями с историческими корнями. Чем будет наша жизнь, если мы только «средние величины», статистические единицы? Наша жизнь просто рухнет. В этом и заключается важность конференции «500 лет нашей истории», ведь гностицизм существовал не только в начале христианской эры, но и в эпоху средневековья, и позднее «материализуясь», в *алхимии* или *герметической философии*. В современную эпоху *марксизм* и *ленинизм* завели гностическую философию так далеко, что первостепенную

важность приобрело не рациональное содержание, но сопутствующий ему миф.

Государство взяло на себя ответственность за индивидуума и пообещало ему рай на Земле. Это еще одно отражение древней, как мир, идеи, что существование личности целиком зависит от племени, которое представляет собой некую разновидность «высшей индивидуальности». Индивидуум надеется обрести свою истинную ценность только являясь частью общества. Большинство людей пытается прикоснуться к Божественному, находясь в скоплении себе подобных, которое может произвести, с их точки зрения, более глубокое воздействие, чем отдельно взятая душа, пишет Юнг (т. 8, § 567). Это тоже миф, дающий миллионам людей надежду на лучшее будущее и поддерживающий их существование в настоящем.

После крушения коммунистического колосса люди остались без мифа. Западный мир не в состоянии восполнить этот дефицит, потому что слишком мало людей продолжают жить в христианском мифе. Этот *дефицит живого мифа*, по моему мнению, и есть одна из наиболее реальных трудностей современной России и СНГ, а также одна из наиболее важных причин, почему миллионы долларов западной помощи не оказывают нужного воздействия. Людям необходимо жить в мире своей мифологической реальности. Поэтому они будут вынуждены найти для себя новый миф, после того, как старый исчерпал свои возможности. Это относится к большинству людей, как на Западе, так и на Востоке.

Миф о Софии (мудрости) известен со времен раннего гностицизма. В рукописях гностиков существуют различные версии этого мифа. Я не собираюсь рассматривать различия между этими версиями, и прежде всего потому, что не являюсь специалистом по истории гностицизма. Согласно версии Птолемея, София захотела познать непознаваемого Отца. Она продвигалась все дальше в своих поисках, пока не была сдержана Хоросом (границей). Ее очень сильно испугал Бифос (бездна), но еще больше — невозможность достичь того, к чему она стремилась. Когда она поднялась на высоту Отца и осознала, что он создал все из ничего, она попыталась сделать то же самое. Она творила без своего супруга Сизигоса и дала жизнь чудовищному созданию. Материальный мир произошел из ее страстей: ее невежества, ее печали, ее тревоги и страха. В это время Хорос отделил ее от ее Энсумесиса (ложных намерений), и она была помещена в Плерому (полноту). София породила Ахамот, которая должна была оставаться вне Плеромы. Ахамот отправилась на поиски света (Христа), который отверг ее. Затем Ахамот породила Демиурга (Создателя), который создал материальный мир. Демиург — это имитация Отца, и его архонты подобны свите Отца.

Этот миф широко известен и в наше время. Он формулирует вселенскую нерациональную истину. Падшая душа в оковах материи (*Anima in corpore*) — это именно то, что произошло с марксистами: их душа оказалась в плену у материи. Материя стала для них чем-то, исполненным святости именно потому, что их души увязли в материи. Любая материалистическая философия в своей основе имеет этот миф о падшей Софии. Люди попали в плен к материи, они очарованы ей. Поведение материи исследуется. Счастье больше не является трансцендентальной целью, его ищут в материи, в товарах повседневного спроса. София для гностиков представляет собой *Anima Mundi* (мировую душу), центр мира и человечества. Это трансцендентальный психический центр, который находится вне границ сознания.

жизненный центр мира, порождающий динамику существования. Сознание всегда вторично, потому что первичным является непознаваемый источник сознания, называемый в мифе Отцом. София в этом случае представляет собой вторичный источник света, исходящего из царства Плеромы, которая является символом коллективного бессознательного. София как мировая душа, была внесена в материю, из которой был создан мир.

Традиционно полагали, что у гностиков очень пессимистичный взгляд на мир. Для них материя — зло, Демиург, исполненный самоотвержения и считающий себя высшим из богов. После внимательного анализа сущности гностицизма я пришел к выводу, что это в корне неверно. Миф о Софии — это *терапевтический миф*, попытка бессознательного вернуться в первоначальное состояние. Все зависит от того, что понимать под словом «материя». Конечно, гностики не представляли и не могли представлять материю в современном физическом смысле. Но и современная физика не представляет себе, что же такое материя. Современные физики думают, что материя — это мертвая структура материального мира. Но подсознательно они заморожены материей, предполагая, что в ней скрыта огромная тайна, и несмотря на огромные расходы, продолжают углубляться в нее.

Примерно так же гностики были заморожены тайной сознания. Гностицизм как теория и означает сознательное познание. Спасение, согласно гностическому учению, заключено в получении гнозиса, сознания. Подсознание, агнозия, является противоположностью спасению, то есть злом. В настоящее время гностикам известно, что возникновение сознания представляет собой величайшую тайну, что сознание не может быть создано искусственным путем. Они представляли процесс возникновения сознания как космическую драму, а мы в настоящее время думаем, что это психологический процесс, происходящий в человеке. Но мы не знаем почти ничего об этом процессе, знаем только, что он универсален и что это — великая тайна человечества. Было бы только справедливым видеть его в космическом пространстве, не оскверненным вмешательством человеческой воли.

Материя — это вселенная, и причем такая, какой она кажется мне. Я нахожусь в плену собственных эмоций, в оковах собственных исканий, потому что я не располагаю точкой зрения, находящейся вне меня, для того, чтобы создать объективную картину мира. Мир — это всегда мое изображение, тонкая сеть иллюзий, сплетенной майя<sup>1</sup>, мое бессознательное, проецированное внутри меня. И если подсознание — это зло, которое нужно преодолеть, то и материя является злом, от которого нужно избавиться.

Это может быть сделано, говоря философски, только путем освобождения мира от суетности, примерно как вспышки света в манихействе. Мы должны осознать, до какой степени мы зависим от материальных благ и насколько наше счастье зависит от состояния психики. Как же мы можем притворяться, что окружающие нас материальные предметы мертвы? И как же мы можем быть настолько зависимы от них, если они в самом деле всего лишь мертвые вещи?

Какое значение могло иметь падение Софии из Плеромы? В Плероме, в царстве вечного света, невозможно подойти к сознанию. Только выпав из этой первичной сущности, сознание может получить свой шанс на существование. Любой предмет может стать сознательным, только основываясь на непохожести.

---

В индийской философии — иллюзия или обманчивая внешность

Падение Софии было необходимым шагом к сознанию. Из вечного и неизменного состояния в Плероме в которой, согласно другому гностическому мифу, Отец томился от одиночества, София в своем падении вышла из безвременья в течение времени — из пустоты в бытие. Только в этом случае сознание есть бытие. Поэтому София и создала Демиурга, который сотворил мир. Демиург представляет собой создающее сознание, сознание, создающее мир. Типичный пример гипертрофированного эгосознания — это Демиург, сказавший: «Кто знает все об этом мире? Это я! Я создал этот мир и нет бога выше меня!» Это также пример кризиса эгосознательного, потерявшего связь со своими корнями, Софией, Плеромой, Отцом.

Кризис подразумевает *страдание*. Душа потеряна в недрах материи, поэтому эгосознание создает свою собственную философию, чрезвычайной идеалистическую философию, провозгласившую догматы о братстве всех людей и вечном счастье. Но она нежизнеспособна, потому что оторвана от своей интуитивной основы. При этом чем более она становится нежизнеспособной, тем упорней она настаивает на своем. Силой она хочет добиться того, чего реально невозможно достичь. Это ведет к страданиям миллионов людей, потому что эта философия вызывает состояние дисгармонии и разобщенности. Именно в этом причина краха всей системы.

Когда сознание слишком отчуждается от своих корней, оно становится односторонним и косным. Оно больше не может быть источником жизни. Это напоминает ритуалы, воссоздающие миф о происхождении мира, принятые в примитивных культурах.

Вполне очевидно значение мифа о Софии для России, где она обрела образ матери-земли. Этот образ часто встречается у прекрасного поэта Есенина. Современная русская философская идея о божественной Софии берет свое начало в народных религиозных верованиях, которые насчитывают не меньше тысячи лет. В своей современной форме она была воскрешена Владимиром Соловьевым как одушевленное воплощение вечной женственности и материнства, как выражение божественной мудрости, как третий, промежуточный принцип, стоящий между создателем и процессом создания, как божественное в рамках материального мира (см. об этом: Е.С. Саркисянц. Россия и мессиянство Востока). Достоевский говорил: «Прохладная мать-земля — это Божья мать и надежда человечества».

Для русского народа эффект искупления имели не столько страдания распятого Христа, сколько страдания Земли или Софии. Я считаю, что корни материализма в России не в марксистской философии, которая представляет собой продукт западной цивилизации, но в своей собственной почве, в собственной многовековой традиции. Современная коммунистическая философия — это не более чем черенок, привитый к историческому дереву русской души. Это работа для Демиурга, желающего прибавить духовное богатство Софии-Земле. Но эта философия не может иметь реальной ценности, потому что не соответствует нуждам Софии.

В гностическом произведении «Pistis Sophia» падшая София указывает возгордившемуся Демиургу, что он не высший свет, как он думает. По-моему, для России искупление должно нуждаться в том, чтобы пристекать из высшего света. Это значит, что человеческое существо не может принести этот свет. Это не то, в чем нуждается новая философия или новая религия, они нуждаются в источнике всего сущего, в непознаваемом Отце нашего мифа. София хотела создавать без участия своего супруга Сизигоса, и ее создание было неполноценным так же, как и материалистическая философия

фия, которую породило одностороннее мышление. Эта философия хотела объяснить весь мир с точки зрения материи, не осознавая при этом присутствия в материи духа.

Отвергнутый дух превратился, именно потому, что его отвергли, в злого демона, разрушившего всю систему. Дух, о котором мы сейчас говорим, это не то, что обычно имеется в виду. Дух — это трансцендентальная динамичная сила, активная во всей вселенной. Когда мы становимся чрезмерно эгоистичными и пытаемся заставить дух выполнять наши замыслы, он превращается во зло. Дух истины, имеющий столь длинную историю в России, превратился в духа лжи.

Античный гностицизм был духовным движением, у которого были не только теологические, но и символические концепции. Он стремился знать, что в действительности движет человеческой душой. Это не было философией в строгом смысле этого слова, скорее мистическим стремлением к сознанию. Разница здесь заключается в том, что философия пытается разгадывать тайны вселенной, в то время как мистицизм пытается их сформулировать. Диалектический материализм как философия убил созидательную жизнь души. Русская идея «правды» или «Софии» базируется на гностической идее. Это идея порядка архетипов и справедливости в мире, чем-то похожая на древнеегипетское ма'ат или индийское р'та.

Такие идеи присущи человеческой психике и модифицируются временными и культурными обстоятельствами, поэтому они появляются повсюду в мире и в любую эпоху. В прошлом России материя всегда несла в себе божественную искру, поэтому задача современного русского человека заключается в том, чтобы попытаться отыскать эту искру божественного света. Ошибка прошлого заключалась в том, что философия апеллировала к природе и социальному строю вместо того, чтобы заниматься поисками вечного света природы и социального порядка. Именно это должно быть найдено, и именно это пока еще не нашли.

Старые гностики были охвачены лихорадкой поисков истины, мудрости и света. Русские в своей истории тоже испытывали эту страсть. Они должны идти дальше в гностических поисках своих мистических принципов «правды», «Софии» и Света (Гнозиса). Это могло бы стать их вечно новым мифом, который заменил бы утерянный миф коммунизма.

Следовательно, от западной финансовой помощи будет мало пользы, пока Россия не обретет новый духовный фундамент, на котором будет строить свою жизнь и искать ее значение. Этот поиск — важнейшая для всех нас задача сегодня.

Как мы можем это сделать? Мы можем заглянуть в наши сны или наши фантазии и рассмотреть синхронность событий. Одновременность — это исполненные смысла совпадения без связи с причинными эффектами. Стучись так, что в день, когда я закончил доклад, я нашел в газете статью, посвященную лекции президента Российского государственного университета общественных наук Юрия Афанасьева в Цюрихском университете, в которой он сказал: до революции Россия была исполнена надежды на спасение, на царство Божие как царство равенства и гармонии. Коммунизм претендовал на то, чтобы стать рациональным ответом на иррациональные ожидания, так как он обещал равенство на Земле. Революция не стала точкой разрыва в русской истории, она превратила старые мифы в свой собственный, и вместо создания новых ценностей она укрепила старые традиции и замуровала Софию в материю, осуществляя принуждение индивидуума в социальной сфере, искус-

ственный контроль в сфере экономической и приоритет военных интересов над индивидуальными в сфере политической. Таким образом, Россия до последнего времени страдала от застоя.

Таким образом, Юрий Афанасьев подтвердил мою мысль с другой точки зрения. Это свидетельствует о том, что задача первостепенной важности в наши дни — связать прерванную в России нить истории, потому что это является важным обещанием будущего. Это то, что Юнг называл «Синхронностью» (Собрание сочинений, том 8, § 818). Россия не может копировать западный путь, потому что западный христианский мир также утратил свой миф. Задача России заключается в том, чтобы создать свой собственный гностический миф, опираясь на духовное богатство собственного прошлого.

**Жан-Пьер МАЭ,**

директор учебного процесса Е.Р.Н.Е. (Сорбонна, Париж)

## **КОСМОЛОГИЯ И ДУХОВНЫЙ ПРОГРЕСС: ГЕРМЕТИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ АСТРОЛОГИЧЕСКИХ ТАБЛИЦ ИЗ ГРАНА**

Французская деревня Гран расположена в районе Вогез недалеко от Домреми, места рождения Жанны Д'Арк, и насчитывает всего 540 жителей. Несмотря на скромные размеры, деревня окружена мощной стеной, протяженностью более 1760 метров, с круглыми башнями через каждые 80 метров. С внешней стороны крепостной стены посетитель может обнаружить 150-метровый амфитеатр, рассчитанный примерно на 17000 мест. Ключ к разгадке тайны этих сооружений лежит в самом названии деревни. Вопреки тому, что может сразу же прийти в голову, название деревни не имеет никакой этимологической связи с французским прилагательным «grand», означющим «высокий», большой, обширный»; оно происходит от имени собственного, имени галльского бога Аполлона-Граннуса. Фактически, к тому времени, когда были построены стена и амфитеатр, то есть примерно к 80 году нашей эры, Гран не был ни городом, ни деревней, а представлял собой святилище Аполлона-Граннуса, которое было широко известно благодаря своим оракулам и чудесным исцелениям. Даже цари и императоры охотно посещали эту святыню и совершали молитвы. Среди них были Каракалла, посетивший эти места в 213 году нашей эры, чтобы обрести «исцеление как тела, так и души», и даже Константин Великий, у которого незадолго до перехода в христианство было видение Аполлона-Граннуса, обещавшего императору тридцать лет процветания.

**Археологические изыскания, проводимые с 1989 года**

(«Французской Компанией Электричества») с помощью сонаров и других хитроумных приборов, показали, что в центральной части святилища, которая располагалась там, где сейчас находится алтарь деревенской церкви, находился священный бассейн, снабжавшийся водой из разветвленной подземной сети, состоявшей из примерно 300 колодцев, соединенных между собой частично естественными, частично искусственными галереями (Рис. 1).

В 1967 году, исследуя один из этих колодцев, археолог Жан-Поль Берто



Рис. 1. Гран в галло-римскую эпоху (реконструкция Ж. Гольваза)

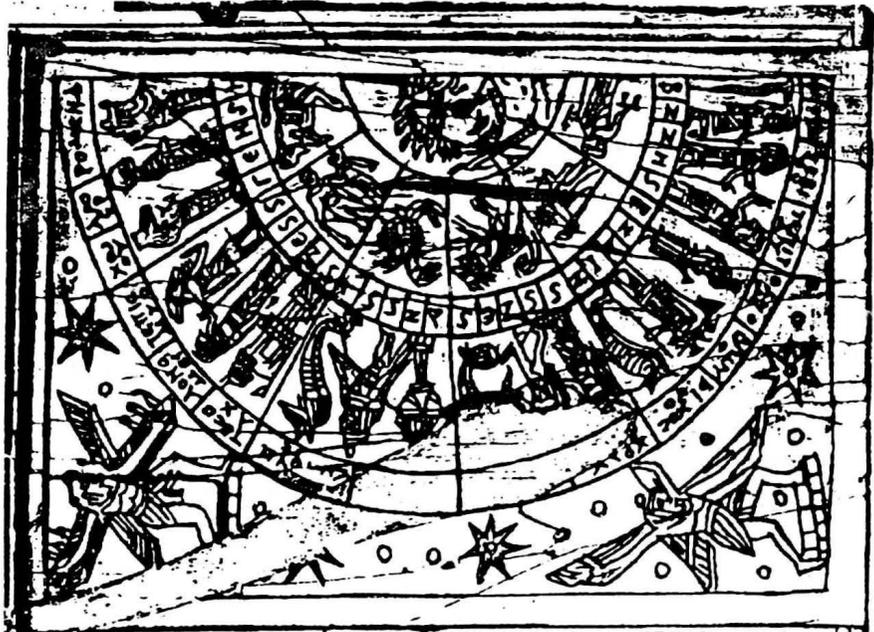
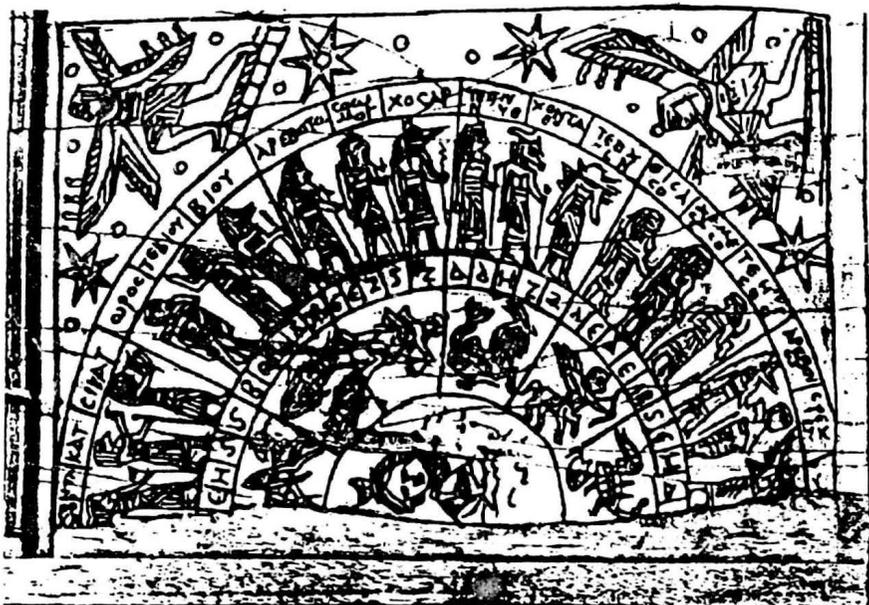


Рис. 2. Гран, Таблица А (Сен-Жермен-ен-Лэйе)



Рис. 3. Гран, Таблица А (переданная Ж. Берго)

обнаружил свыше 180 небольших фрагментов из слоновой кости с золотыми инкрустациями. Сложив эти фрагменты, Берто реконструировал две астрологические таблицы, размерами примерно 14 x 19 сантиметров. На каждой из них изображено три концентрических эллипса в форме поясов (Рис. 2, 3). На внутреннем эллипсе можно увидеть божества Солнца и Луны, на среднем — двенадцать знаков Зодиака, а на внешнем эллипсе изображены так называемые Деканы, то есть тридцать шесть богов гороскопа в виде египетских божеств с их старыми коптскими именами, написанными греческими буквами. В четырех углах таблиц изображены облаченные в египетскую одежду четыре основных ветра небес с четырьмя крыльями.

Что касается времени, когда эти таблицы были разломаны и брошены в колодец, то археологи датируют его вторым столетием нашей эры. Одна из таблиц в настоящее время хранится в окружном музее Вогец в Эпинале, а другая — во Французском музее национальных древностей в Сен-Жермен-ен-Лэйе, недалеко от Парижа.

Для чего же служили эти таблицы и как они попали в Гран? Некое подобие ответа на этот вопрос найдено в истории Александра Македонского, в Pseudo-Callisthenes.

Когда чародей Нектанебо, последний царь Египта, встретил царицу Олимпию, он составил ее гороскоп и нанес его на таблицу, очень похожую на те, которые были найдены в Гране.

«И когда он сказал ей об этом этими словами, он выложил на середину чрезвычайно красивую таблицу, усыпанную драгоценными камнями огромной ценности, красоту которой не в силах описать уста смертного, потому что сделана она была из дерева акации, золота и серебра. Три круга были обозначены на ней в виде поясов. На внешнем поясе был изображен Зевс с тридцатью шестью божествами, окружающими его; на втором были изображены двенадцать знаков Зодиака, и на третьем — Солнце и Луна. Потом он установил таблицу на треножник, и высыпал на нее наугад (драгоценные камни) из шкатулки, и были там (модели) тех семи звезд, которые были изображены на поясах, и та, которая была в середине, и которую называли «следящая за часами», и было там восемь видов искусно ограненных драгоценных камней; и он расположил их на таблице с другими геммами. Так он дополнил свою картину великих небес на такой небольшой таблице» (перевод с сирийского Е.А. Уоллеса Баджа, Кембридж, 1889, стр. 5).

Таким образом, мы можем предположить, что таблицы из Грана принадлежали какому-то астрологу, который составлял гороскопы и занимался предсказаниями поблизости от храма. По какой-то неизвестной причине — может быть, из-за ссоры с жрецами Аполлона-Граннуса — они отняли у него таблицы, разбили их и бросили в колодец, в котором они и лежали, пока не были найдены археологами.

Наиболее оригинальная черта таблиц состоит в изображениях тридцати шести Деканов. Ближайшей графической параллелью к этому изображению является так называемая «Табула Бианчини» (Рис. 4), большая мраморная плита, найденная в 1705 году в Риме на Авентине, где Деканы также изображены над знаками Зодиака. Но их связь с египетской культурой обозначена слабее и меньше бросается в глаза. Их имена не указаны на изображении, и кроме того, по своему расположению они подняты над бюстами планетарных божеств, которые к тому же отсутствуют на таблицах из Грана. И наконец, мы не можем не отметить, что Табула Бианчини очень

ET SIGNIS ZODIACI DE CANIS AC TERMINIS AE

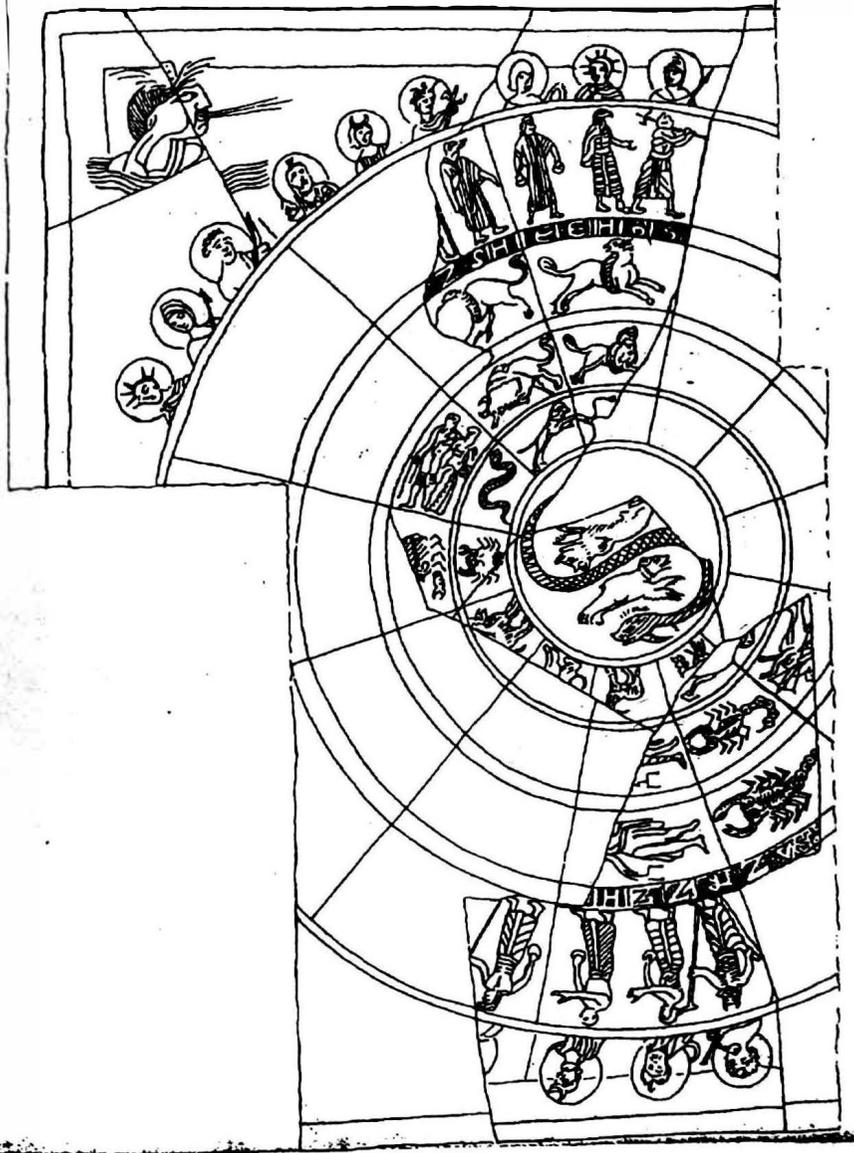


Рис. 4. Рим, Табула Бианчини (переданная Ж. Берто)

плохо сохранилась, так что уцелели изображения только восьми из тридцати шести Деканов.

С 525 года до нашей эры, времени, когда персы завоевали Египет, египетская концепция Деканов, позже изображаемых в виде богов звезд, постепенно соединилась с астрономией и астральной религией Вавилона. В течение эллинской эпохи эти теории преобразовались в более точную астрономическую систему, тщательно разработанную плеядой грекоязычных авторов. Среди множества документов, относящихся к этой области, хронологически ближайшим и наиболее компетентным в их теоретическом содержании является SH VI, то есть шестой оригинальный отрывок из Гермеса Трисмегистуса, сохранившийся в «Антологии», составленной Стобаутом примерно в 500-м году нашей эры. В этом коротком диалоге Трисмегистус рассказывает своему сыну и ученику Тату о местонахождении и делах тридцати шести Деканов:

«(Гермес)... Я рассказал тебе, сын мой, что существует тело, окружающее все сущее. Ты должен представить себе форму этого тела как круглую, потому что это форма Вселенной.

Тат: Я представляю себе его форму как круглую, как ты сказал мне, отец.

Гермес: И ты должен понять, что под кругом этого тела расположены тридцать шесть Деканов, они находятся между двумя кругами, этим и другим; они поддерживают, так сказать, круг Вселенной и смотрят свысока на круг Зодиака... Они замедляют движение всеохватного тела, потому что, будучи оставленным без присмотра, это тело начало бы двигаться с огромной скоростью. Но при этом Деканы ускоряют движение семи остальных кругов, потому что эти круги движутся медленнее, чем круг Вселенной... Но если они воздействуют на небесные тела, как может быть, что они не воздействуют также и на нас, как на отдельных людей, так и на наши сообщества? Сила, которая воздействует на все, происходящее в нашей жизни, жизни всех людей в совокупности, идет от Деканов, например, падения царств, мятежи в городах, голод, чума, наводнения, землетрясения — ни одно из этих событий, сын мой, не обходится без участия Деканов... Ведь если Деканы управляют семью планетами, а мы — это субьект планет, неужели ты не видишь силу, приведенную в движение Деканами и действующую и на нас, независимо от того, действуют ли сами Деканы или планеты, им подвластные?» (Рис. 5).

Этот текст поднимает вопрос о значении астрологии для герметического гностицизма, или, в более общей форме, об уместности космологической концепции для познания Бога и духовного прогресса человека. Следует ли нам верить Гермесу Трисмегистусу, что изучение небесных сфер есть неотъемлемая часть философской подготовки, как мы можем прочесть в конце нашего отрывка, касающегося Деканов:

«Тот, которому удалось воспринять знание о Боге, способен сформировать законченную и верную концепцию Бога; более того, я осмелюсь утверждать, что он сможет увидеть Бога своими собственными глазами, и увидев Бога, получить благодать... Но, сын мой, это невозможно для того, кто еще не вполне готов добиться такого счастья. Человек должен подготовить свою душу в этой жизни для того, чтобы, когда он войдет в мир иной, где ему будет дозволено лицезреть Бога, не заблудиться на пути (ведущем к Нему). Поэтому люди, любящие свою земную оболочку, никогда не смогут узреть видение Прекрасного и Доброго».

Действительно, наиболее важная роль астрологических наблюдений в

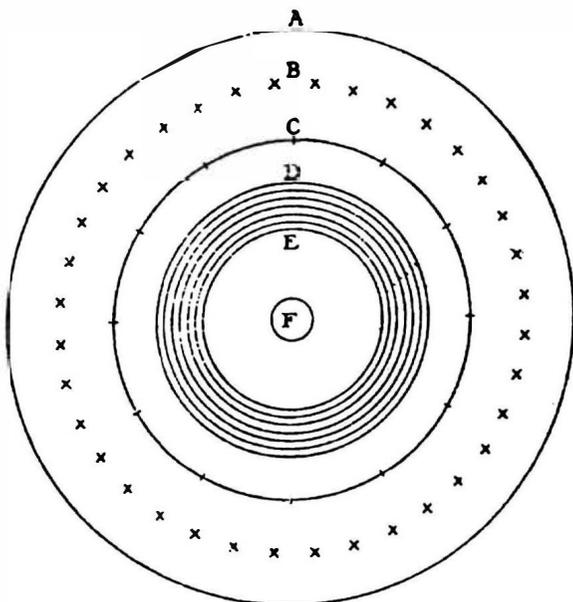


Рис. 5. Поперечный разрез Вселенной (Скотт, III, стр. 374)

рамках герметической философии заключается в том, чтобы поощрить духовные занятия человека, которому предоставлена возможность познать свое положение по отношению к Богу и Вселенной, так чтобы в конечном счете он смог возвратиться к своим Божественным истокам.

Было бы полезно сравнить приведенный выше отрывок, посвященный Деканам, с поперечной проекцией Вселенной, которую мы можем воссоздать на основе 6-го Коптского Кодекса из Наг Хаммади, в конце «Рассуждения об Огдоаде и Эннеаде»: «Я заклинаю всех тех, кто будет читать эту священную книгу, небесами и Землей, огнем и водой, Семью Усиархами и духом Демиурга, пребывающем в них, заклинаю Непорождающим Богом, Богом, порождающим себя, и порождающим Богом, чтобы они сохранили то, что сказал Гермес.» (NH VI, 63, 16 — 24).

Это заклятие предваряет собой описание десяти ярусов сущего, от человека до Бога.

**Первый ярус:** «Небеса, Земля, огонь и вода», то есть четыре элемента, которые представляют собой среду, где пребывает материальный человек, который, согласно седьмой главе «Асклепия», состоит из четырех стихий. Напротив, истинный или эфирный человек в образе Бога располагается намного выше, над сферами планетарной судьбы.

**Ярусы со 2-го по 7-й:** Семеро Усиархов, то есть семь Правителей Сущего. В этом контексте (в отличие от «Асклепия», 19, по всей вероятности) они могут быть идентифицированы с Семью Планетарными Правителями, которые, согласно СН 1, 9, были созданы Созидающим Разумом для того, чтобы замкнуть в круги мир сущего. Таким образом мы можем объяснить выражение «Дух Творца, пребывающий в них». Высший из этих

семи ярусов упоминается, кроме того, в коптском трактате «Гебдомада» (NH VI, 56, 27).

*Восьмой ярус:* «Порождающий», то есть восьмая сфера Огдоады, расположенная над душами и ангелами (NH VI, 56, 1, 2 и 58, 19). Под последними, вероятно, подразумеваются астральные божества. Сама Огдоада располагается на том же уровне, что и круг Зодиака, согласно SH VI.

*Девятый ярус:* «Порождающий себя», то есть Эннеада, представляющая собой Сферу сил, а также место пребывания того, кто наделен всеми силами (NH VI, 59, 31 — 34), другими словами, свет Божественного разума (CH I, 7). Прежде чем пасть, изначальный человек был создан по образу и подобию этого разума (CH I, 11). Деканы (как вероятно следует из SH VI) располагаются между Огдоадой и Эннеадой, если последних можно идентифицировать с «кругом Вселенной».

*Десятый ярус:* «Непорождающий», то есть абсолютная верховная власть (CH I, 2), тот самый первый Бог, который, согласно «Трактату о совершенном» (Ascl. 27; NH VI, 75, 8 — 13), «восседает на вершине самых высших небес (...) отдаленный от всех телесных предметов». Согласно SH XXI, 1, этот Бог — «предшествующий, тот, который находится за пределом всего сущего, бывший прежде всех реально существующих предметов».

Благодаря этой «вертикальной» версии мы понимаем, по крайней мере топологически, что является целью теоретических устремлений человеческого разума: нам следует стремиться возвратиться к девятому ярусу, туда, где был сотворен изначальный человек, таким образом, чтобы наша душа могла быть «унесена далеко от нашего тела, нашей человеческой природы, сущность которой полностью изменится в эфире» (CH X, 6).

Этот процесс возвращения связан со взаимодействием двух противоположных моментов. С одной стороны, это то, что в современной физике называется расширением Вселенной. С точки зрения древнего герметизма это явление скорее следует рассматривать в качестве процесса дополнения и видоизменения (Ascl. 33 — 35). Сущность этого процесса заключается в том, что Бог не может «существовать, если он не создает все в небесах, в воздухе, на земле, в глубинах, в каждой части космоса, в каждой части Вселенной, в том, что есть и в том, чего нет» (CH V, 9).

Противоположный момент назван «путь наверх» (CH I, 24) или «восхождение на Олимп» (CH X, 15). Он побуждает человеческий разум к неослабевающим усилиям в поиске края или вершины Вселенной, там, где «невидимый (Бог) становится видимым через свои творения» (CH V, 5).

Астрологические теории представляют герметическому автору возможность определить основную сущность или движущую силу этих двух моментов. Дополнение Вселенной заключается в переходе от Единого к множественному. Этот переход осуществляется через концепцию чисто идеальных прототипов в Божественном разуме на уровне Эннеады; затем, на уровне Огдоады, создаются души, а после этого — планетарные типы на уровне Гебдомады. И наконец, живые и неживые формы вырабатываются из материи в неограниченном количестве.

Таким образом. Божественный Разум прежде всего создает Изначального Человека (CH I, 12), который вступает в брак с Природой и порождает «семерых людей, обополюх и возвышенных, соответствующих характерам семерых Правителей» (CH I, 16). Затем обополюые существа «разделяются пополам... таким образом, что становятся мужчинами с одной стороны и

женщинами с другой» (СН 1, 18). И затем обоеполые существа «плодятся и размножаются», как говорится в Книге Бытия.

Сущность, наделяющая каждое материальное создание своей специфической и индивидуальной формой, определяется богом Пантоморфосом, о котором говорят, что он является главным среди тридцати шести Деканов. (Ascl, 19)

Кроме того, ясно видно противоречие между воздействием судьбы и необходимости, служащих средствами Провидения и определяющих мировой порядок (Ascl, 39) в тесной связи с Семью Сферами (Ascl, 19) и тридцатью шестью Деканами (SH VI, 9) с одной стороны, и специфическим влиянием семи планет, накладывающих отпечаток своих индивидуальных характеров на каждую личность, рожденную под их знаком. К этим влияниям также относится спектр демонических энергий, излучаемых каждым из Деканов и охватывающих всех и каждое из живых существ и окружающую их естественную обстановку (SH VI, 8 — 11). Таким образом, «как только мы вступаем в жизнь и получаем душу, за каждым из нас следят демоны, которые стоят на страже с самого нашего рождения. Это те демоны, которые скрываются за нашей звездой, той звездой, под которой мы родились...» И эти демоны, «войдя через тело в душу, оплетают каждый свою часть души своей собственной энергией».

Таким образом, с тех пор, как была создана Вселенная как гармония (СН 1, 14), имеющая вид системы концентрических сфер, она накапливает, один за другим, различные виды детерминизма, которые в сочетании друг с другом создают индивидуальности и снова и снова запирают их в оковы только им присущих качеств их существования, их характера и судьбы, которые являются составляющими не только космического порядка, но также специфического влияния демонов.

Как же мы можем избежать этой фатальной зависимости от звезд и вновь обрести абсолютную свободу Изначального Человека, каковой он располагал, будучи созданным Эннеадой? К счастью, в космическом детерминизме существует брешь. «Рациональная часть души может остаться неподвластной демонам и служить надежным вместилищем Бога», то есть Божественного Разума, который входит в душу в виде луча, идя дорогой Солнца.

«Обладающий большей проникающей способностью, чем видимый свет, входя в нас, этот духовный свет не причиняет вреда, не ослепляет глаза, но исполнен бессмертия» (СН XVI, 15 — 16). Основное воздействие этого света заключается в реактивации умственных способностей, необходимой для духовного возрождения.

Мы не располагаем возможностью подробно остановиться на разнообразных упражнениях и штудиях, с помощью которых герметизм намеревался осуществить это освобождающее просвещение, здесь нас интересуют только несколько принципов, имеющих непосредственное отношение к астрологии или космологии. Это, прежде всего, принцип освобождения или восхождения души, описанный с применением астрологических терминов в известном трактате *Poimandres*. Там написано, что когда материальное тело, вместе со всеми чувствами и иррациональной частью души, возвращаются к своим первоначальным элементам, человек возносится ввысь, сквозь пределы космоса, шаг за шагом избавляясь от своих страстей на каждой из семи сфер; он входит в сферу *Огдоады*, наделенной только ему свойственной силой, и в конце концов поднимается к Господу и воссоединяется с ним (СН 1, 24 — 26).

А какое чисто практическое значение может иметь для нас эта мифологическая картина жизни после смерти, или, выражаясь более конкретно,

как мы можем воспарить к Огдоаде, оставаясь, хотя бы внешне, в нашем материальном теле? Очень важный принцип, остающийся актуальным и для современной астрономии, хотя и по более сложным причинам, чем во времена Гермеса Трисмегистуса, — это принцип равноценности пространства и времени, то есть чем более отдаленным является наблюдаемый объект, тем он старше. Если бы мы смогли узнать, что происходило в самые первые моменты существования материального мира, мы получили бы доступ, по крайней мере умозрительно, к небесным телам, находящимся вне пределов всех видов наблюдения.

Возможно, что никто не может снабдить нас лучшей информацией о происхождении мира, чем Гермес Трисмегистус, который, благодаря глубокой древности египетских традиций, имел возможность унаследовать в чистом виде учение от своего предка Тота, первого ученика древних богов, которые были свидетелями процесса создания мира (NF III, гл. С XIII).

Таким образом, если мы воспользуемся герметическим учением в качестве путевода к истокам Вселенной, мы вместе с тем будем возвращаться назад, далеко за пределы космических сфер, и ввысь, к первому Непорождающему Богу.

Собственно говоря, Poimandres, описывая происхождение мира на основе аллегорических комментариев к Книге Бытия 1 — 9 (СН 1, 1 — 19), безусловно считает настоящим ее автором не Моисея, а Гермеса Трисмегистуса (таково, во всяком случае, мнение герметического автора трактата). Кроме того, он предполагает наличие некоторых параллелей между поколениями до потопа и небесными сферами.

Таким образом, если семеро обополюх людей, рожденных от брака Человека и Природы, действительно имели характеры, аналогичные характерам Семерых Правителей (СН 1, 16) и предшествовали историческому человечеству, которое, согласно Книге Бытия 9 11 и СН 1, 18 плодилось и размножалось только после потопа, и следовательно могут быть тождественны семи поколениям от Сета до Ноя. (Книга Бытия 5, 1 — 28)

Что касается двойного человека, рожденного от союза Изначального человека с Природой, то его можно считать эквивалентом Сета, который был рожден от союза Адама и Евы, и, следовательно, место его рождения должно быть в восьмом уровне, где он получил душу. И наконец, Изначальный человек, созданный Божественным Разумом по образу и подобию своему без участия женщины, должен быть соотнесен с Адамом, который был создан Богом таким же образом (Бытие, 1, 26 — 27), событие, которое несомненно произошло в Эннеаде. Таким образом, истинное знание о наших прародителях указывает нам на путь через небесные сферы.

Но наше конкретное поведение может помочь нам совершить это восхождение в действительности. Например, планетарное воздействие порождает страсти и пороки (СН 1, 25). Следовательно, если мы сможем отбросить эти пороки, мы поднимемся над нашей планетарной предопределенностью, как Гермес и его ученик требовали совершить в «Рассуждении об Огдоаде и Эннеаде»: «Мы уже достигли Гебдомады, потому что мы набожны и ведем себя в соответствии с Твоим законом, и всегда выполняем Твою волю. Так мы оставили зло позади себя.» (NH VI, 56, 27 — 57, 1)

Реконструируя оригинальный текст Гермеса Трисмегистуса на основе сравнения SH XIX, 1 со старым армянским переводом «Герметических определений» (DH IX, 7), мы узнаем, что «Душа есть бессмертная, невидимая и разумная субстанция, имеющая как дух, так и рассудок в своем

мышлении. Когда она созерцает (природу в целом), то привлекает к себе разум космической гармонии». Это следует понимать таким образом, что с помощью духа, господствующего над рассудком, душа может привлекать божественную энергию и возвратиться к Огдоаде и Эннеаде. Так и происходит в «Рассуждении о духовном возрождении», когда Гермес приказывает своему спутнику сделать следующее: наберись сил, и оно произойдет. Оставь бесполезные чувства тела и начнется рождение Божественности» (СН XIII. 7). В «Огдоаде и Эннеаде» подобные действия приводят к экстатическому восторгу и видению небесного мира, где и происходит духовное возрождение.

Божьей милостью такое духовное возрождение получают посвященные, проходя сквозь все тела, силы демонов, космические связи и звездные циклы, чтобы достичь Одно-Единственного (СН IV, 8). Обряд посвящения, вызывающий или содействующий процессу духовного возрождения, требует особого астрального стечения обстоятельств, благоприятного для влияния Гермеса. В «Рассуждении об Огдоаде и Эннеаде» мы читаем, что учение о духовном возрождении следует запечатлеть на stelle, которая будет установлена, как следует из слов самого Гермеса, «когда я [Гермес] буду в знаке Девы, а Солнце — в первой половине дня, и догонит меня после 15 градусов». (NH VI, 62, 16 — 19) Действительно, влияние планеты Гермес, то есть Меркурий, наиболее сильно тогда, когда она находится в знаке Девы, который означает склонение в 15 градусов.

Таким образом, как нам об этом напомнило герметическое происхождение астрологических таблиц из Грана, космологические понятия играют чрезвычайно важную роль в процессе духовного возрождения. Человек не в состоянии знать, где он находится в действительности и к чему он принадлежит, пока не овладеет достаточными знаниями о происхождении Вселенной и о своем собственном происхождении. Фактически, согласно DH I, 1, существуют три мира: Бог, Космос и Человек, и каждый из этих миров существует в образе других. Космология, в сочетании с психологией и теологией, является, таким образом, одной из трех граней любого духовного процесса.

Человек не может приступить к осознанию себя, различных частей и сфер своего собственного существования, жизни своего тела и души, если он не в состоянии понять космос в его различных уровнях. Так же как Гебдомада является законом для материального мира, согласно недавно открытой *Hermetica Oxoniensis* (НО), так и *Logismos* составляет иррациональную часть нашей души. Что касается рациональной части, *Logos*, она берет свое начало от Огдоады, так же, как мышление — от Эннеады, и все эти области постепенно наслаивались друг на друга в течение девяти эпох, которые предшествовали потопу.

Однако, хотя восхищенное созерцание Космоса и является необходимым условием познания Бога, его недостаточно для того, чтобы обрести достаточное понимание божественной природы. Так, к ней нельзя относиться, как к чему-то конечному, потому что даже свет высочайших и ярчайших звезд, которых называют богами (NH VI, 66, 35 — 68, 12) вряд ли достигает Эннеады, где берет свое начало Изначальный человек — образ божественного разума.

Для человеческой природы созерцание звезд является одновременно стремлением, пределом и вызовом. Стремлением потому, что каждый человек стремится к тому же подобно бессмертия и совершенной рациональности, какое он может наблюдать в неизменных траекториях небесных тел. Пределом, потому что рациональность этих тел не является результатом индивидуального сознания. Как мы можем прочесть в коптской версии

«Трактата о совершенстве», «бессмертие богов занимает науку и гностику по необходимости» (NH VI, 67, 16 — 21). И наконец, созерцание звезд также является вызовом, потому что человек, несмотря на свою смертность, наделен интеллектуальными способностями, которых лишены небесные тела. Таким образом, он принципиально превосходит их. Но он вынужден бороться, чтобы воплотить в жизнь свое фактическое превосходство. Так, созерцая астральные божества, человек чувствует, что ему брошен вызов к подавлению влияния этих божеств, чтобы обрести чистое и полное знание о высшем Боге, *deus summus exsuperantissimus* — (Ascl, 41) который превосходит любые материальные формы существования, даже такие бессмертные и яркие, как звезды.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ascl. : Asclepius (Latin translation of LT) in NF and Copenhaver, 1992.  
 CH : Corpus Hermeticum I — XVIII in NF (I — II) and Copenhaver, 1992.  
 DH : Definitiones Hermeticae in HNE (II), Manandjan-Arevsatian 1956, and Paramelle-Mahe 1991 (B) for the Greek fragments.  
 FH : Fragmenta Hermetica I — 36 in NF (IV).  
 HNE : Mahe 1978 (I) and Mahe 1982 (II).  
 HO : Hermetica Oxoniensia I — V in Paramelle-Mahe 1991 (A).  
 LT : Logos Teleios (Asclepius and NH VI, 7 — 8).  
 NF : Nock-Festugiere (I — IV), 1945 — 1954.  
 NH VI : Nag Hammadi, Codex VI («Discourse on the Ogdoad and the Ennead» (NH VI 6), «Prayer of Thanksgiving (NH VI 7) in HNE (I) and Parrott 1979, and «Excerpt from Logos Teleios (NH VI 8) in HNE (II) and Parrott 1979).  
 Poimandres : CH I in NF (I).  
 SH : Stobaei Hermetica I — XXII, in NF (III — IV), Scott (I & III).

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. J.H. ABRY (ed.). *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule Romaine.* — Lyon (diffusion De Boccard, Paris), 1993.
2. E.A.W. Budge. *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes.* — Cambridge, 1889.
3. B.P. Copenhaver. *Hermetica* (новый перевод на английский CH и Ascl. на основе NF). — Cambridge, 1992.
4. A.J. Festugiere. *La revelation d'Hermes Trismegiste. I—IV.* — Paris, 1942—1953.
5. J.-P. Mahe, HNE (I — II) = *Hermes en Haute-Egypte.* — I—II. — Quebec; Louvain, 1978 и 1982 (Перевод на французский язык Армянской и коптской «Герметики» вместе с их греческими и латинскими параллелями).
6. J.-P. Mahe. *La voie d'immortalite...*, *Vigiliae Christianae* 45, (1991). — P. 347—375.
7. Я. Манандян. С. Аревшатян. Определения Трисмегиста Асклепию // *Вестник Матенадарана.* — 1956. — № 3. — С. 287—314. (Старый армянский текст «Герметических определений» в русском переводе).
8. A.D. Nock — A.J. Festugiere. *Hermes Trismegiste* (наиболее удобный для использования текст CH, Ascl, SH, FH, французский перевод). — Париж, 1945—1954.
9. J. Paramelle — J.-P. Mahe. *Nouveaux paralleles grecs aux Definitions Hermetiques armeniennes* // *Revue des Etudes Armeniennes.* — 1990—1991. — 22. — P. 115—134.
10. J. Paramelle — J.-P. Mahe. *Extraits hermetiques inedits dans un manuscrit d'Oxford* // *Revue des Etudes Greques.* 1991. — 104. — P. 109—139.
11. D.M. Parrott. — *Nag Hammadi Codices V, 2—5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 & 4.* — Leiden, 1979.
12. W.Scott. *Hermetica, I—IV.* — Oxford, 1924—1936. (Несмотря на хорошее качество английского перевода, текст Скотта часто слишком сильно исправлен и местами недостоверен)

Василий В. НАЛИМОВ,  
профессор, доктор технических наук (Москва)

## НАПОМИНАНИЕ О А. А. СОЛОНОВИЧЕ. Из истории гибели одного из направлений русской культуры

«Иисус сказал: Я бросаю огонь в  
мир, и вот Я охраняю его, пока  
он не запылает.»  
Евангелие от Фомы, 10.

Я рад, что настало время говорить об истории и деятелях движения, называвшегося для внешнего мира Мистическим анархизмом, для «посвященных» — Восточным отрядом рыцарей Храма (Тамплиерами). Тема эта не проста и, в первую очередь, потому что своими корнями уходит в далекое прошлое гностического христианства, а возможно (в соответствии с преданием) — еще в Древний Египет.

Подробнее я попытался рассказать об этом в статье «Об истории мистического анархизма в России»<sup>1</sup>.

Здесь же я хотел бы кратко обозначить лишь главные моменты этой темы, остановившись подробнее на личности моего Учителя — Алексея Александровича Солоновича (1887—1937), математика и философа, учившего нас «слушать зов Вечности», древнюю мысль, одухотворенную мистическим чутьем, осознавать искание Истины как глубокую жизненную потребность в единении с Неведомой Сущностью, частица которой чувствуется в каждом отдельном сознании.

Именно поэтому проблема сознания становится столь актуальной в нашей культуре, утратившей сакральный аспект Бытия. Именно поэтому конференция, посвященная гностикам, становится актуальной в свете проблемы сознания.

Поиск сознания — это реакция мистического чувства на потускневшие смыслы культуры, превратившейся в казенный набор представлений, утративших власть над сердцами.

Мистическое сознание силится вернуться к пониманию старых символов и пробудить в мире забытую тоску Богоискательства.

«Лишь тайна жертвы высоко светит» — прочитал я в книге А.А. Солоновича «Искания духа», изданной в 1914 г., когда ему было 27 лет.

Свою жертву анархисты-мистики принесли в страшные годы разгула террора, противопоставив режиму **п н е в м а т и ч е с к и й** дух, который можно было бы определить словами Юрия Николаева — автора одного из самых вдохновенных очерков по истории гностицизма<sup>2</sup>.

...Истинное искание Бога должно быть напряжением всех духовных сил для обретения познания сущности духа и духовного начала в мире; в

---

*Путь*: Международный философский журнал. — М. — 1993 — № 3. — С. 194—216.

<sup>2</sup> Ю. Николаев. *В поисках за Божеством*: Очерки из истории гностицизма. — СПб., 1913. — 526 с.

этом искании заключен весь смысл и ценность человеческого сознания, То — вечное искание синтеза, в котором должны объединиться все порывы человеческого мышления, и все чуткое предвидение Неведомого, и всякое познание, и вечное стремление к Непознаваемому (с. 8).

В России развитие мистического анархизма или, как его еще называли мистического акрартизма, связано прежде всего с именем Аполлона Андревича Карелина (1863 — 1926), религиозного философа и анархиста, который в 1917 г. вернулся в Россию, после вынужденной многолетней ссылки, из Парижа<sup>1</sup>.

После его смерти в 1926 г. во главе движения встал А.А. Солонович.

Судя по отрывочным данным, мистический анархизм еще в 20-е годы (за короткий промежуток времени) получил широкое распространение среди творческой интеллигенции и продолжал существовать до середины 30-х годов.

Я встретился с ним на заре моей юности, кажется, в 1927 г., когда учился в VIII классе школы, что на Староконюшенном. В те годы интеллектуальное поле московской жизни было еще просторным и широким. Нам хотелось все узнать, увидеть, услышать. Возможно, уже в юности мы чувствовали необходимость выбора пути, по которому придется продираться сквозь строй мрачнейшей жизни.

Однажды мой товарищ Ион Шаревский подошел ко мне радостный и сказал: «Я узнал, где можно послушать настоящих анархистов. Пойдем?» Мы, конечно, пошли. Это было в музее Кропоткина, который десятилетием позже перестал существовать. В подвале этого дома (где раньше, видимо, жил дворник) была оборудована аудитория: деревянные некрашенные скамьи для слушателей и небольшой столик для докладчика. Там могли разместиться около 70 человек. Вход платный — на содержание аудитории. Сообщения о лекциях вывешивались на стене музея или в книжной лавке анархистов «Голос труда» на Моховой около Университета. Еще не угасли искры ранней революционной свободы.

В первый же наш приход мы услышали лекцию А.А. Солоновича. Она поразила нас ясностью, силой мысли, четкостью изложения и свободой. Мы начали посещать музей. Накануне праздника 1 Мая там устраивались торжественные заседания, на которые приглашались старейшины революционной деятельности. Именно там я познакомился с М.П. Сажиним — сподвижником М.А. Бакунина, участником Парижской Коммуны и революции 1905 г. Так осуществлялась прямая преемственность поколений. Отмечу здесь, что анархисты считали майский праздник своим днем — для этого были исторические основания.

Несколько слов о внешности Солоновича<sup>2</sup>. Он был довольно высок

<sup>1</sup> P. Avrich. *The Russian Anarchists*. — N.Y.: W.W. Norton & Co., 1978. — 303 p.

<sup>2</sup> Солоновичи жили в одном из переулков, выходящих на Остоженку, в деревянном доме, который не сохранился. На первом этаже была столовая и маленькая спальня с тумбочкой у кровати, на которой — букет искусственных цветов, очень похожих на живые. Напротив — кабинет с большим прямоугольным столом, окруженным массивными кожаными стульями с высокими спинками, среди которых — уютный кожаный диван, держащий на своей высокой полке небольшие портреты П.А. Кропоткина и Махатмы Ганди. На стенах — большие живописные портреты М.А. Бакунина и А.А. Карелина. Во главе стола — венский стул хозяйина дома с полукруглой спинкой.

ростом, крепок и силен физически. С лица — чингизид: нос сплюснут, скулы высокие, глаза карие, раскосые, борода и усы не густые. Но высокий лоб и темные волнистые волосы до плеч делали лицо благородным и значительным. Говорил он как прирожденный оратор. Речь его захватывала и завораживала с первых же слов — высокая мысль, оригинальность суждений, вдохновенность и смелость ... в те уже начинающие мрачнеть годы. Он был умен и отважен.

Однажды в аудитории неизвестный слушатель пытался спровоцировать его вопросом:

— Вокруг Вас группируется какой-то коллектив?

А.А. мгновенно в ответ:

— На такой вопрос исчерпывающий ответ Вы можете получить в органах ГПУ.

Вокруг Солоневича, насколько я знаю, действительно не было никакой политической группировки в нынешнем понимании. Я никогда не слышал там обсуждений текущих политических тем. Большинство из нас даже не выпускало газет. Проблемы ставились и обсуждались иначе — шел поиск ответов на вопрос о будущем культуры, о месте человека в Универсуме, о возможности существования общества, с в о б о д н о г о о т н а с и л и я . В дискуссиях могли принимать участие все желающие, а не только анархисты.

Тогда уже в коллективном сознании страны господствовала идея социализма, торжество которой должно было завершиться созданием нового общества и нового человека. Но как это возможно? Были готовы два варианта. Первый — насилие, уничтожение всех «иных», сопротивляющихся хотя бы косвенно. Второй — преобразование, путем расширения понимания природы человека, углубления гуманистического начала и универсальности бытия, путем поиска возможности соприкосновения с предельной реальностью. Но в ситуации того времени обсуждение будущей культуры обрело политический характер.

Я бы рискнул сказать так — около Солоневича возникал Вольный Университет или, может быть, Академия Платоновского типа, главная идея которой — обучение широкому видению мира. Шла подготовка гуманитарно-ориентированного интеллигента, открытого восприятию духовных достижений иных культур. Читались лекции, которые записывались и распространялись в машинописном варианте. Солоневич подготовил несколько различных курсов. Хорошо помню один из них — «Элементы мировоззрения» — тогда еще школьником я узнал о теории множеств Кантора и ее возможной философской интерпретации. Поразила меня и большая работа Солоневича «Христос и христианство», объемом около 200 страниц, отпечатанная на ксерографе. По стилю и подходу ее можно сравнить с книгой Г. Кюнга, хорошо известного западного теолога, «Быть христианином»<sup>1</sup>.

Особое внимание уделялось г н о с т и ц и з м у , философскому аспекту христианства, известному тогда только по отдельным фрагментам и устным преданиям. (Одновременно велась подготовка в плане эзотерическом, основанная на так называемых «легендах», которые, как утверждалось, сохранились в устной передаче от времен древнеегипетского

<sup>1</sup> Hans Kung, Christ Sein. — Munchen: R. Piper, 1974. — 676 S. Отметим, что и сейчас несмотря на всю демократизацию, эта книга в библиотеке ИНИОН АН СССР находится в спецхране.

и раннехристианского гностицизма, а также орденового тамплиерства. Но это уже были тексты инициаций).

В конце 20-х годов Солонович читал цикл из 10-ти лекций на тему «История философии», но посещать их не пришлось, т.к. нами стали интересоваться репрессивные органы. Помню еще работы исторического плана, выполненные учениками Солоновича, одна из которых содержала анализ причин падения древнего Рима, а другая представляла собой 4-томную историю России, раскрывающую процесс огосударствления русской вольницы.

Сам Солонович завершил к тому времени трехтомный труд о Бакуanine, главная задача которого, как мне кажется, состояла в том, чтобы показать особенности личности этого удивительного человека, сумевшего привнести мятежность в Западную культуру. В его характере было что-то фантастическое, даже демоническое. Он был неустанный, неистовый деятель на ниве свободы, верящий в возможность ее воцарения на Земле. В гностической терминологии, воспринятой Солоновичем, Бакунина можно назвать пневматиком<sup>1</sup>. Трехтомник был издан машинописным «набором» на прекрасной матерчатой бумаге. Да, в те 20-е годы у нас уже был свой Самиздат, был список рекомендуемых для чтения книг, была своя библиотека, доступная всем желающим. Последняя работа Солоновича, переправленная каким-то способом из Верхнеуральского центра<sup>2</sup>, посвящалась Э. Канту.

Мировоззрение Солоновича охарактеризовать не просто. Оно не являлось законченной философской системой. Он видел свою цель в том, чтобы пробуждать сознание человека и ставить перед ним проблемы, решение которых он должен был находить в самом себе.

Но все же, прежде всего, Солонович был ученый, математик, работавший преподавателем МВТУ, студенты которого высоко ценили и уважали его. Он своеобразно понимал познавательную роль науки, полагая, что ее задача состоит не в создании мировоззренческих концепций, а в разрушении накопившихся в веках предрассудков, примитивно отображающих безграничную глубину реальности. Разрушающая роль науки на деле оказывалась созидательной, расчищающей путь более широкому видению мира. Он часто и резко критиковал рационализм, как бы предвидя теорему Геделя,<sup>3</sup> неизменно подчеркивая принципиальную неопределяемость серьезных слов из-за полиморфизма языка. В плане религиозном его можно было бы назвать экуменистом, глубоким и сознательным, а не поверхностно-парадным, как это часто бывает в наши дни. Он понимал, что нельзя отдавать безусловного предпочтения какой-нибудь из религий, утверждая что каждая из них несет глубокий опыт духовного поиска того или иного народа, и каждая из них дала нам своего Вестника-Посланца для разъяснения этого опыта. Отклики учения, связанного с именем Солоновича, я встречал не только у деятелей науки и философии, но и у деятелей искусства — особенно на театральных подмостках.

Осенью 1930 г. — первый массовый арест. Но он еще не «загреб» всех.

<sup>1</sup> Пневматик — греческое слово широкого звучания. У гностиков — пневматик есть носитель высшей формы духовности, связывающей земную жизнь с космическим началом.

<sup>2</sup> Так назывался политизолятор особого режима.

<sup>3</sup> Теорема Геделя может быть сформулирована так: всякая достаточно богатая логическая система неполна, если она непротиворечива.

Мое духовное образование продолжилось под водительством жены Солоновича — Агнии Онисимовны. Она относилась ко мне с материнской теплотой, что мне было дорого, т.к. сам я лишился матери, когда мне было 9 лет.

О возможности поголовного ареста все мы были предупреждены. Однажды Солонович, прощаясь со мной, сказал: «И все-таки нас много, какие-то корешки уцелеют». Он говорил эти слова, а на диване уже лежало новое одеяло — «Это для тюрьмы», — к аресту он был готов.

Пять лет политизолятора тогда получили многие. Примерно в середине срока изолятор был заменен ссылкой. Кто-то попал в Норильский край, кто-то в Казахстан. Как выяснилось, смягчение режима было сделано лишь для того, чтобы спровоцировать новое политическое дело, поддержанное провокаторами ссыльных мест. Второй массовый арест последовал в октябре 1936 г. Была арестована и молодежь, я в том числе (мне было 26). Следствие длилось почти год. Мы находились в тюрьме (в «Бутырках»). Основные приговоры выносила Военная Коллегия Верховного Суда СССР. Часть приговоров — Особое Совещание. Солонович шел по ВКВС, я — по ОС<sup>1</sup>. Алексей Александрович Солонович умер в тюрьме весной 1937 г. во время проведения следствия, объявив голодовку.

Он был моим Учителем, и я чувствую себя его учеником. Около него я прошел почти десятилетнее обучение, в 1929 г. поступил на математическое отделение физико-математического факультета МГУ под его влиянием. В школе я не проявлял особого интереса к математическим наукам. Но из лекций Солоновича я понял, что философские проблемы по-настоящему могут быть раскрыты только через математическое мышление, если его суметь применить метафорически.

В своих философских книгах я прямо не излагаю его мысли, но все они пронизаны светом его идей. Одна из них посвящена его памяти<sup>2</sup>.

Рассказывая о А.А. Солоновиче, я рассказываю о связи поколений, способствующей передаче знания, которую можно сравнить с инициацией. Учение не воспринимается буквально. Оно подлежит непрестанной интерпретации, творческому осмыслению — только тогда оно живое. «Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое, — живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего» ... — Апокрифическое Евангелие от Филиппа. Там же сказано еще: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он не получит ее по-другому. Есть возрождение и образ возрождения. Следует воистину возродить их через образ ... И образ через образ, — следует, чтобы он воскрес»<sup>3</sup> ... Каждый текст, в моем понимании, — живое существо, непрестанно взаимодействующее с окружающим миром и людьми, живущими и действующими в нем.

---

1 Я получил 5 лет исправительно-трудовых лагерей, которые трансформировались в 18 лет, включая годы ссылки. Мой ближайший друг Ю.Н. Проферансов умер в лагере, его отец — Н.И. Проферансов умер в Казахстане в промежуточной ссылке. Агния Онисимовна Солонович была расстреляна почти в один день с моим другом Ионом Шаревским.

2 Вероятностная модель языка. — М. — Наука, 1979. Она издана на разных языках. В американском издании содержит посвящение А.А. Солоновичу.

3 Евангелие от Филиппа, 3, 67. // М. К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма. — М. — Наука, 1989. — С. 170, 178.

Если можно было бы охарактеризовать А.А. Солоновича одним словом, то я бы назвал его Рыцарем Чести, достойно принесшим в жертву свою жизнь, противоборствуя с «черным дулом бесчестного века». Я сумел выжить в значительной степени благодаря ему — моему Учителю. «Иисус сказал: Блаженны вы, когда вас ненавидят (и) вас преследуют И не найдут места вам, где вас преследовали»<sup>1</sup>. Я надеюсь, что корешки прорастают.

Вместо заключения, завершая эти короткие строки об утратах нашей культуры, я бы хотел обратиться ко всем кто может меня услышать —

### **ВОССТАНОВИТЕ МУЗЕЙ П.А. КРОПОТКИНА**

Пусть станет он памятником всем тем погибшим, кто хотел увидеть в русской революции Свободу, а не рабство.

**А. Г. ван ден БРУЛ, профессор (Нидерланды)**

**ЯН ВАН РАЙКЕНБОРГ (1894—1968) —**

**РОЗЕНКРЕЙЦЕР—ГНОСТИК, ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
СОВРЕМЕННОГО ГНОСТИЦИЗМА**

Дамы и господа,

Конференция, посвященная 500-летию гностицизма в Европе, предоставила нам возможность привлечь внимание общественности к наиболее современным достижениям гностической мысли и показать наиболее важные аспекты гностицизма в наши дни.

Глубокое проникновение в сущность гностического мышления и высокая оценка его значимости для каждого человека в современную эпоху, данная на этой конференции, еще более подчеркивают необходимость рассмотрения на конференции вопросов гностицизма именно в таком их качестве, в каком они являются актуальными для нашего времени.

Гностическое мышление всегда затрагивало человеческие души и вызывало огромный интерес — этот факт не подлежит никакому сомнению и подтверждается исследованиями как сторонников, так и оппонентов гностицизма на протяжении последних нескольких столетий, и, в особенности, обширным числом научных публикаций, посвященных проблемам гностицизма, которые появились после открытия гностической библиотеки в Наг-Хаммади в 1945 году.

Но влияние гностицизма никогда не ограничивалось только интересом и сочувствием, которые он вызывал у многих людей — гностическое мышление на протяжении всей своей истории и вплоть до наших дней приобретало и продолжает приобретать большое количество приверженцев и последователей.

Из этого следует, что к гностицизму нельзя относиться только как к историческому феномену, он несомненно представляет собой истинный религиозный опыт, философию жизни, которая порождает определенное отношение человека к той жизни, которую он ведет.

В связи с этим мы хотели бы обратить ваше внимание на личность одного из наиболее выдающихся представителей современного гностицизма, представляющего гностическое мышление именно таким образом, каким оно

<sup>1</sup> Евангелие от Фомы, 72 // Ibid. — С. 167

может быть применимо к нашей современной жизни, и именно поэтому его с полным на то правом можно считать представителем гностицизма наших дней.

Мы хотим рассказать вам о Яне ван Райкенборге, которого мы называем розенкрейцером-гностиком, потому что в его руках тесно переплетаются гностицизм и учение древнего Братства Розы и Креста.

Ян ван Райкенборг, который родился в городе Харлеме в 1896 году и умер в 1968, большую часть своей жизни посвятил тому, чтобы дать современному заинтересованному человеку представление о гностическом наследии и, что особенно важно, о гностическом пути, то есть о линии поведения и методе познания жизни, что, несомненно, является чрезвычайно актуальной проблемой в наши дни.

С этой целью он в 1924 году основал Духовную Школу, которую он назвал Чудесной Школой Розы и Креста, и которая, как оказалось, в своей структуре и целях имела много общего с александрийским сообществом Гермеса. К материалам этого сообщества обращались Ван ден Брок и Киспель в комментариях к своему превосходному переводу на голландский язык *Corpus Hermeticum*, который был недавно опубликован<sup>1</sup>.

Кроме того, в работах Яна ван Райкенборга четко прослеживается связь с философией движения катаров и вполне очевидно возрождение традиций мышления классических розенкрейцеров семнадцатого столетия.

Но особое значение во всех произведениях философа, как было сказано выше, придавалось проблеме пути, способа обретения утраченного Истинного Божественного Начала, скрытого в человеке.

Несмотря на то, что Ян ван Райкенборг умер в 1968 году, мы говорим о нем и его деятельности в настоящем времени, потому что его работы в области гностицизма и розенкрейцества и в наше время сохраняют свою актуальность, а более тридцати тысяч учеников его Духовной Школы, живущие и работающие по всему миру, являются живым доказательством современности его гностических взглядов и убеждений.

Его работы включают в себя тысячи лекций, в которых гностицизм раскрывается как сердцевина, основа философии спасения. На настоящий момент опубликовано около сорока его книг, в которых дается обширное и подробное описание, касающееся «Пути освобождения», который должен пройти человек, чтобы освободить себя от своего микрокосма.

Он часто использует труды розенкрейцеров XVII века, такие как *Fama fraternitatis*, *Confessio fraternitatis*, *Alchemical Wedding of Christian Rosenkreutz*, а также гностические произведения Гермеса Трисмегистуса, китайскую философию Лао Цзы (в книге «Король Тао») и комментирует ряд глав из *Pistis Sophia*.

Кроме всего прочего, в произведениях Яна ван Райкенборга часто рассматриваются точки соприкосновения философии гностицизма и мировой литературы. Когда благодаря усилиям профессора Киспелла гностические рукописи, собранные в Кодексе Юнга, Евангелии Истины и Послании к Региносу, были возвращены из забвения, Ян ван Райкенборг посвятил ряд блестящих работ этим произведениям, которые придали новую силу его гностическим взглядам<sup>2</sup>.

В своих работах Ян ван Райкенборг постоянно возвращается к сравнительному изучению положений христианства и гностицизма. Он говорит о христианских чудесах, потому что в них заключен Универсальный Путь спасения и освобождения изначального Человека Света.

Так же, как и классические розенкрейцеры, Ян ван Райкенборг считает

Библию средоточием вселенской мудрости, хотя и осуждает некоторые искажения первоначального текста, которые, по его мнению, были допущены уже в самых ранних вариантах Библии. Так, известно, что делались попытки исклЮчить из Библии элемент гностицизма.

Чтобы вновь обнаружить этот гностический элемент, нужно овладеть внутренним ключом, ключом человеческой души.

В связи с этим Ян ван Райкенборг ссылается на аксиому розенкрейцеров из *Confessio* (1614) <sup>3</sup>:

«Тем более мы считаем, что с сотворения мира человеку не было дано произведение более прекрасное и благотворное, чем Священное Писание; благословен тот, кто владеет им, еще более благословен тот, кто считает его, и наиболее благословен тот, кто обладает совершенным его знанием, тогда тот, кто понимает и служит Ему, наиболее любим Господом».

В строках «тот, кто понимает и служит Ему», и заключается наиболее полная характеристика, тот критерий, которому отвечает жизнь и деятельность Яна ван Райкенборга.

С-28-летнего возраста он открыто говорит и пишет об Универсальном Пути освобождения, который содержится в христианском Евангелии, гностических рукописях и в произведениях братства розенкрейцеров. На каждой странице своих книг он обращается к гностицизму как к религиозному пути обретения вновь утраченного изначального Человека Света.

Он говорит о пути самопосвящения, который ведет к освобождению человека и который должен зажечь гностический огонь в его сердце.

Гностицизм, знание сердца, представляет собой совершенное знание, которое ведет к откровению человеческой души, и восприняв его, человек открывает скрытую до времени врожденную Искру Света в своем сердце, Божественную или Духовную Искру.

Эта искра — последняя частица изначального человека, скрытая в земном человеке, и именно с ее помощью может быть объяснено человеческое существование.

Эта искра — единственное средство, с помощью которого человек может воссоединиться с Царством Света и Отцом Небесным.

Ян ван Райкенборг уже овладел этим внутренним знанием. Он знал это еще до того, как познакомился с произведениями древних гностиков.

Именно внутреннее откровение дало ему возможность увидеть, что мир, в котором он живет, и человечество, к которому он принадлежит, больше не существуют в пределах Царства Божьего, но все больше и больше отклоняются от него на пути своих заблуждений.

Бог никогда не задумывал этот мир и человека для того, чтобы они проявляли себя таким образом, каким они делают это в наше время.

Ян ван Райкенборг находит подтверждение своему внутреннему убеждению в трудах Якоба Беме<sup>4</sup>, где тот пишет, что Бог закрыл от себя этот мир, когда в нем загорелся пожар нечистой силы, зла и гнева. Таким образом все, созданное Богом, разделилось на два царства.

Это как раз тот раздел и та пропасть, которую последователи гностицизма видят между Царством Света и Царством Тьмы.

Отделение от Божественного бытия замкнуло земную жизнь изнутри. Подтверждение этого факта Ян ван Райкенборг видел повсюду во всей видимости вселенной, где все подвержено взлетам и падениям.

Мы возвращаемся, сияем на ничтожное мгновение, а затем вновь

погружаемся во тьму. Жизнь и смерть представляют собой повторяющиеся циклы, замкнутый круг.

Это знание укрепляет Яна ван Райкенборга в его уверенности в том, что фактически существуют два царства: одно из них — Божье Царство Света, из которого однажды вышел изначальный человек, а другое — диалектическое Царство Природы, мир противоположностей.

Вывод приобрел для Яна ван Райкенборга еще большую глубину и значимость, потому что он неоднократно замечал в себе сильнейшее стремление, невыразимую ностальгию по той жизни и тому миру, каким они были задуманы и предначертаны Богом.

Все священные книги подтверждают правильность этого вывода. Ян ван Райкенборг продолжает собирать факты, писать и говорить об этом.

В своих ранних работах он называет внутреннее знание «пред-памятью». Это важнейшее знание, которое в человеке находится в забвении, но посредством которого он может познать глубину порабощения и скованности своего духа и степень своей зависимости от земного существования. Это знание может заставить его понять, что он связан по рукам и ногам своим сугубо временным земным существованием и бесконечно далек от вечной свободы.

«Пред-память» представляет собой важнейшую часть человеческой памяти, потому что она хранится в Божественном атоме. Это Духовная Искра, которая обращается к человеческому сердцу на уровне микрокосма. Вечный Призыв Господа, ищущего своего сына, утраченного Богочеловека, обращен именно к ней.

Основное внимание Ян ван Райкенборг уделяет вопросам:

Откуда произошел человек, что есть его источник?

Почему он утверждает себя в этой жизни именно таким образом?

В чем его предназначение?

В поисках ответов на эти и многие другие вопросы прошла большая часть молодости Яна ван Райкенборга.

Сам он говорит об этом следующее: «...мы проверили и изучили всеобщее проявление этого диалектического естественного порядка. Мы смогли сделать это, потому что мы сами являемся частью природы. Наше собственное бытие оказалось способным проникнуть вглубь этого порядка и изучить, попробовать все, что может предложить этот мир...

Это исследование несомненно показало, что кроме этого естественного порядка существует еще Изначальное Царство. Оно лежит далеко за пределами высшего уровня Нирваны и чрезвычайно удалено от природы-смерти с ее неразрывно связанными сферами жизни и смерти.

Когда мы обнаружили его, у нас возникло вполне естественное желание выяснить, существовали ли когда-либо в истории отдельные личности или группы людей, которые пытались достичь этого другого царства. Нам было чрезвычайно интересно узнать поподробнее о том, как они строили свою жизнь, и чем их жизнь характеризовалась. Мы интересовались тем, был ли схожим образ жизни этих людей, несмотря на то, что их жизни могли быть отдалены во времени друг от друга на целые эпохи и в пространстве — на страны и континенты. И мы выяснили, что все эти люди шли одним путем. Тогда мы начали заниматься масонством...»<sup>5</sup>

Это ведет к откровению, которое открывает путь электромагнитному соединению с гнозисом.

Что такое гностицизм для Яна ван Райкенборга?

В своей книге «Универсальный гнозис» он формулирует это так: «Когда

мы говорим или слышим о гностицизме в большинстве случаев у нас возникает ассоциация со «скрытым знанием». Поэтому мы понимаем термин «гностический», как обозначение всего того, что сверхъестественно и «скрыто» для заурядного человека.

Однако первоначально гностицизм представлял собой сумму и субстанцию древней мудрости, компендиум всех знаний, имеющих прямое отношение к изначальной божественной жизни, жизни, которую ведет неземное, божественное человеческое существо, жизни-волны»<sup>6</sup>.

В этой же работе Ян ван Райкенборг называет гностицизм архи-мудростью, которая в большей своей части была утрачена человечеством. Фрагменты этой архи-мудрости сохранились в древних гностических учениях и принципах. Они представляют собой попытки вновь направить человека, который потерял и позабыл свои истоки, к гнозису, к Богу и Изначальному Царству Божьему.

Все они взывают только к единственному элементу в человеке — к Искре Света, Духовной Искре, которая может быть разбужена в человеческой душе силой гностицизма. Говоря словами древних гностиков, они могут разбудить в человеке спящего Бога.

Ян ван Райкенборг утверждал, что гностицизм — это гораздо больше, чем слово или образ. Это сила, сияние, свет.

Это свет из Царства Света, пронизывающий наш замкнутый мир, чтобы разбудить все Искры Света.

Ван Райкенборг объясняет это свое высказывание следующим образом:

«Гностицизм не держат в Школах или в волшебных замках, у него нет хозяев, ему не нужны наставники. Гностицизм приходит ко всем и каждому, он вездесущ, как сила, как сияние, как свет. Эта сила сияет в мире как над добром, так и над злом с одинаковой силой, с намерением разбудить только то, что есть в его собственной природе, то есть духовное ядро. Но духовное ядро есть только там, где есть дух, и только там, где есть духовное ядро, может быть жизнь, освобожденная жизнь»<sup>7</sup>.

Какова эта освобожденная жизнь?

Это истинная жизнь в Боге и возле Бога, вечная, бессмертная жизнь, жизнь в Царстве Света и Гнозиса, жизнь, как она была начертана Божественным планом.

Эта та жизнь, тот образ жизни, который был полностью утрачен человечеством в том его виде, в котором оно существует в настоящее время: полная противоположность тому, что каждый день происходит в жизни. Сегодняшняя жизнь, которая утверждает себя в ужасной борьбе, жизнь в мире контрастов не может быть настоящей, истинной жизнью.

Мы хотим, чтобы у вас сложилось представление о Яне ван Райкенборге как о глубоком и мудром исследователе смысла и назначения человеческого бытия в этом мире, человека, прокладывающего путь освобождения для своих соратников-искателей, путь, который уже существовал однажды, но который, по-видимому, необходимо вновь и вновь очищать от праха забвения.

Только в этом заключаются истоки вдохновения Яна ван Райкенборга — в стремлении найти Путь Освобождения и направить по нему остальных людей. Только в этом заключается и цель всех его трудов.

С этой целью Ян ван Райкенборг предпринял ряд путешествий по всей Европе, чтобы установить связь с людьми, с которыми он чувствовал духовное родство, или чтобы увидеть те места, где существовали и трудились духовные гностические группы.

Одно из таких путешествий привело его в Россию.

В годы, предшествовавшие второй мировой войне, он предпринял это путешествие, чтобы выяснить, насколько Россия сохранила духовное наследие древнего Братства Розы и Креста.

В то время он занимался подготовкой к публикации голландского перевода с комментариями <sup>8</sup> «Тайных символов розенкрейцеров» («The Secret Symbols of the Rosicrucians» <sup>9</sup>, напечатанных в Альтоне в 1785 году, и которые, как ему было известно, имели хождение в кругах российских «вольных каменщиков», да и не только в них.

Ян ван Райкенборг полагал, что традиция розенкрейцеров все еще жива для отдельных людей и духовных групп в России. Он надеялся вступить с ними в контакт. Этого, однако, не произошло, и, разочарованный, философ вернулся в Нидерланды.

Тем не менее мы хотели бы здесь упомянуть о том, что ряд работ Яна ван Райкенборга ныне подарен Библиотеке имени Рудомино, и таким образом теперь связь его произведений с Россией можно считать установленной.

Как было упомянуто выше, в манифестах розенкрейцеров и в произведениях Иоганна Валентина Андреа Ян ван Райкенборг обнаружил многое из того, что вдохновило его лично.

Во время исследований трудов Иоганна В. Андреа он предпринял поездку в Лондон, чтобы посетить Британскую библиотеку, где он сделал копии с рукописей Андреа.

Особенно поразили чувства Яна ван Райкенборга истинные цели Братства. Он рассматривал их как призыв к общей реформации, который Братство в свое время бросило в мир, призыв к фундаментальным переменам, которые должны произойти в самом человеке. Это должно была быть внутренняя революция, необходимая для того, чтобы дать человеку духовную силу отыскать ключ, открывающий дверь к тайнам человеческой, к сокровищам его сердца, его души.

Подобно своим предшественникам в прошлые столетия, философ называет свою Духовную Школу Чудесной. Это школа, в которой следовали путем обретения вновь Человека Света, изначального, Духовного Человека.

Уже тогда Ян ван Райкенборг владел ключом, дающим доступ к тайнам книг мудрости, в которых описывается этот путь.

Он использует этот ключ и в своей работе с книгой *The Alchemical Wedding of Christian Rosencreutz*, этим поистине чудесным произведением.

Вот что он говорит об этой книге:

«В *The Alchemical Wedding of C.R.C.* все посвящения описаны пространно, точно и ясно, настолько ясно, что не могут быть оспорены. Вся информация дана так, что ни одна малейшая деталь не упущена.

Кем был, или точнее, кто такой Христиан Розенкрейц?

Он — прототип истинного, изначального человека, нового человека, который является истинным христианином; он — тот, кто освободил в себе Христа, до конца пройдя путь Креста под властью Розы...

Крест — это место встречи двух силовых линий, линий диаметрально противоположных друг другу. Эта встреча олицетворяет собой полное изменение, трансформацию сил, алхимическое замещение.

Роза в душе человека должна соединиться со своим истинным полем жизни, полем бессмертия. Роза должна обрести свободу для Дороги Креста, дороги преобразования. Поэтому мы говорим о Розе и Кресте. Это должно быть совершено силой Христа, это — электромагнитная сила Универсальный Жизни». (*The Alchemical Wedding of Christian Rosencreutz*. В двух томах).

В Розе и Кресте Роза представляет собой синоним Искры Света,

Божественной Искры гностиков, которую Ян ван Райкенборг называет Атомом Духовной Искры или Духовным Ядром, божественным ядром жизни в человеке.

Когда это духовное ядро становится активным, когда в человеческом сердце загорается эта искра света, тогда рождается внутреннее знание, знание сердца.

Сила эта проявляет себя в божественном архи-атоме, который потенциально скрыт в сердце каждого человека, как зерно духа.

Если это зерно прорастет и расцветет, оно может принести плоды Всеобщего Добра, рожденные силой Древа Жизни.

Знание Всеобщего Добра представляет собой духовную осведомленность, придающую силу внутреннему знанию человека, его знанию о себе самом, своем духовном предназначении и о Боге в себе.

С этим связано высказывание христианского гностика Теодотуса, который говорит следующее:

«Гнозис есть знание того, кто мы есть, чем мы стали, где мы были и во что мы ввергнуты, откуда нами руководят и от чего мы будем избавлены, что есть рождение и что есть воскресение»<sup>11</sup>.

Эта формулировка древнего христианского гностика также была подробно рассмотрена в произведениях Яна ван Райкенборга.

Незаметная на первый взгляд цель произведений гностика заключается в том, чтобы побудить каждого заинтересованного читателя прийти к познанию своей истинной личности, скрытой в его сердце, как бутон Розы, как Духовная Искра.

В этом, считает он, заключается призвание человека, и в этом же может быть найдено вдохновение для того, чтобы идти по пути спасения, чтобы уйти от состояния человеко-животного.

Знание пути, ведущего к возрождению души, о котором Иисус говорил Никодиму, необходимому возрождению из воды и духа — проблема, которая, часто и подробно рассматривается в произведениях Яна ван Райкенборга.

Так, в *The Alchemical Wedding* описывается путь самопосвящения в гностических мистериях, который должен пройти каждый человек, который хочет войти в Замок Света, скрытый в его микрокосме.

Жить в состоянии незнания самого себя, в состоянии невежества — величайшая трагедия человека.

Сорвать покровы гнева и невежества — вот основная мысль, лежащая в основании деятельности Яна ван Райкенборга.

Она приводит нас прямо к еще одному из краеугольных камней творчества Яна ван Райкенборга — его работами, связанными с герметическим гностицизмом, с *Corpus Hermeticum*.

Тесная связь розенкрейцерства и герметизма лучше всего может быть проиллюстрирована на примере следующего фрагмента из *The Alchemical Wedding*:

«Гермес есть архи-источник

После столь огромного ущерба, нанесенного человеческой расе,

после Божественного Решения и с помощью Искусства,

Я изливаюсь, как исцеляющее лекарство.

Кто может, пейте из меня.

Кто хочет, омойтесь во мне.

Кто осмелится, нырните в мои глубины.

Пейте, братья, и живите».

(The Alchemical Wedding of Christian Rosencreutz).

Связь с *Corpus Hermeticum* здесь очевидна.

Вот еще одна цитата — беседа между Геомесом и Татом.

*«Сосуд для смешивания и Единство.»*

Гермес: Он послал сюда огромный Сосуд для смешивания, наполненный силами Духа, Он позвал своего глашатая и повелел ему провозгласить сердцам человеческим: «Погрузитесь в этот сосуд, вы, души которых могут; вы, кто верит и уповаet на то, что будет вознесен к Тому, кто послал вам этот Сосуд; вы, кто знает, с какой целью вы были созданы.»

Те, кто обратил внимание на это воззвание и очистились через погружение в силы Духа, стали участниками Гнозиса, живого знания Божьего, и потому что получили Дух, они стали совершенными людьми.

Однако те, кто погрешил против этого возвания, не выслушав его, остались в рамках разума, не получив силы Духа, и не знают, ни с какой целью они были созданы, ни того, кто создал их.»

Ян ван Райкенборг связывает деятельность Братства Розы и Креста и этот Архи-источник Гермеса.

В своих комментариях к *The Alchemical Wedding* он пишет: «Кем был, вернее, кто такой Гермес? Гермес — это Дух, открывающий себя, Архи-источник, стремящийся утолить жажду каждого человека. И поэтому мы желаем укрепить свои силы мудростью из этого источника и снова и снова изучать старые герметические книги»<sup>12</sup>.

Ян ван Райкенборг создал четырехтомный труд с комментариями к *Corpus Hermeticum*<sup>13</sup>, который он обсуждал с учениками своей Духовной Школы во время многочисленных семинаров и конференций. Свою работу он назвал «Египетский Архигностицизм и его Зов к Вечности сегодня» (*The Egyptian Arch-Gnosis and her Call to the Eternal Now*).

Особое значение Ян ван Райкенборг придает Гермесу как Архи-источнику, Архи-гнозису, направленному на познание изначального, вечную мудрость, оставшуюся в основных своих чертах неизменной на протяжении эпох и всегда стремившуюся передать то неизменное, что представляет собой «Вечный Призыв».

Этот Вечный Призыв сохраняет свою силу и сегодня, пишет Ян ван Райкенборг. Он хочет, чтобы этот призыв звучал и дальше, снова и снова, сохраняя свой смысл таким, каким он был и тогда, когда Братья Розы и Креста открыли его миру.

В своей работе «Египетский Архи-гнозис Гермеса» философ пишет: «Когда мы устремляем наше внимание на *Corpus Hermeticum*, который является основанием синтезированной архимудрости, мы совершенно не хотим сказать «Вот мудрость для вас». Мы гораздо больше хотели бы предложить читателю завет мудрости прошлого, который и в нашем настоящем будет нашей судьбой...»

Мы проверяем верность их завета на нашем собственном опыте. Люди, которых коснулся этот завет мудрости, похожи на молодые побеги на вековом стволе. Мы погружаемся в Чудо, и поэтому мы в силах выполнить сегодня наше назначение, как детей Божьих»<sup>14</sup>.

Таково его истинное намерение. Он хочет снова расчистить путь, лежащий от Архи-источника Гермеса, тот путь, который должен пройти каждый, кто хочет вернуться к своим божественным истокам, к своему происхождению, которое скрыто в Искре Божьей, в Искре или в духовной сердцевине. Таким образом становится понятно, что этот Архи-источник

струит свои воды в каждом человеке. Он будет найден тогда, когда человек освободит свою Истинную личность от смертной оболочки. Только тогда источник пробьется наружу. Это внутренний путь, внутренний процесс.

Ян ван Райкенборг описывает этот процесс так, что для людей проясняется смысл деятельности Гермеса, он указывает путь подобно тому, как Гермес указывал этот путь своим ученикам.

Это совпадает с мнением профессора Жан-Пьера Маэ, которое он высказал в своей книге «Путь к бессмертию»:

«Открытия Гермеса представляют собой не теоретическую или философскую систему, но путь, развитие, эволюцию.

Поэтому герметические рукописи в большей своей части не предназначены для того, чтобы рассказать нам о том, что существует в реальности, но о том, что мы должны делать, как нам следует упражнять наш мозг. Причем слово «мозг» в данном случае не подразумевает умственные способности или логическое мышление, которыми мы привыкли в наше время оценивать упражнения мозга. Для писателя — герметиста понятие «рацио» не ограничено исключительно способностями, связанными с аналитическим мышлением, оно также охватывает гнозис и дух, которые в совершенно одинаковой степени не имеют ничего общего с абстрактным анализом. Оба, насколько позволяют судить о них наши источники, отмечены непосредственно интуицией. Вы можете сравнить гностицизм с такими понятиями, как мораль или художественные взгляды и пристрастия, а точнее, с сияющей уверенностью в сердце»<sup>15</sup>.

В том же трактате Маэ говорит, что в своих творениях Гермес Трисмегистус стремится побудить человека идти к своей вершине, вернуться к Богу. Гермес искренне хочет заставить своих учеников сделать это.

Это — еще одно направление, к которому вновь и вновь возвращается в своей деятельности Ян ван Райкенборг, путь, эволюция, которую каждый человек должен пройти самостоятельно. Пройти и в конце пути подойти к внутреннему открытию Бога в себе самом.

В этом он — чистый гностик. Никто не может пройти этот путь за кого-то другого. Никто и ничего не может стоять между ним и Гнозисом.

В связи с этим Ян ван Райкенборг рассматривал гностицизм не только как знание пути, ведущего к Богу, но также как силу, Сияние, Свет, или, другими словами Дух в герметическом значении этого слова, дыхание жизни, исходящее от Бога.

«Тот, кто понимает в этом смысле дух, как микрокосм», говорит Ян ван Райкенборг, «тому нет нужды понимать или принимать гностицизм, потому что у него уже есть гнозис, так как дух — это все»<sup>16</sup>.

«Дух вездесущ;

Дух невозможно ограничить;

Дух провозглашает себя только через владение бессмертной душой.

Только бессмертная душа, будучи очищенной, может исполниться Духа» (афоризм Яна ван Райкенборга).

Осуществляется союз имманентной Божественной искры с трансцендентальной Божественностью. «Как сверху, так и снизу», — провозглашал Гермес. Так устанавливается связь между микрокосмом, и макрокосмом.

Божественный План может снова воплотиться в жизнь ради этой блаженной Души.

«Давайте осмелимся сказать, что:

земной человек — это смертный Бог  
 небесный Бог — это бессмертный человек», — напоминал нам Гермес.  
 Совершенно очевидно, что Ян ван Райкенборг являет собой пример  
 гностика новейших времен, гностика, которого, несмотря на отдаленность  
 его от предшественников, измеряемую целыми эпохами, можно поставить  
 в один ряд с теми, чьих сердец коснулся Гнозис.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Corpus Hermeticum*, предисловие, перевод и комментарии Р. ван ден Броек и Г. Киспел. Издание Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, the Netherlands.
2. Комментарии к *Het Evangelie der Waarheid* («Евангелие Истины») и к *Brief aan Rhegiopos* («Послание к Региносу» Яна ван Райкенборга (рукопись).
3. *De Manifesten der Rozenkruisers* («Манифесты розенкрейцеров», Адольф Сантинг. Amersfoort: A.A.W. Santing, 1930.
4. *Aurora of Morgenrood in Opgang* («Аврора, или Утренняя заря», Якоб Беме. Голландский перевод, издание «Hora Est», Haarlem, the Netherlands.
5. *De Chinese Gnosis. Commentaren op de Tao The King* («Китайский гностицизм, Комментарии к «Королю Тао»). Ян ван Райкенборг и Катароуз де Петри. Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.
6. *De Universele Gnosis* («Универсальный гнозис». Ян ван Райкенборг. Первое издание Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.
7. Там же.
8. «Uit de schatkamer van het klassieke Rozenkruis» (Из сокровищ классического розенкрейца), Голландский перевод *Die Geheime Figuren der Rosenkreutzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert*. Altona 1785. Перевод Яна ван Райкенборга, издано в периодическом издании *Nieuwe Religieuze Oriëntering* («Новая Религиозная Ориентация», 1946, Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.
9. Там же.
10. *De Alchemische Bruiloft van Christiaan Rozenkruis* (The Alchemical Wedding of Christian Rosencreutz), эзотерический анализ, часть 1, Ян ван Райкенборг. Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.
11. *De Taal van de Gnosis* («Язык гностицизма», Р. ван ден Броек. Гностические тексты из Наг Хаммади. Ambo, Baarn, the Netherlands.
12. *De Alchemische Bruiloft van Christiaan Rozenkruis* эзотерический анализ, часть 2, Ян ван Райкенборг. Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.
13. *De Egyptische Oer-Gnosis en Haar Roes in het Eeuwige Nu* («Египетский Архигнозис и его призыв в вечном настоящем», часть I. Ян ван Райкенборг, Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.  
 Эта книга включает в себя третий голландский перевод *Corpus Hermeticum*, который основан на первоначальном тексте. Ван Райкенборг также использовал английский перевод *Corpus Hermeticum* Г.Р.С. Мида и немецкий перевод от 1855 года, основанный на версии Франческо Патриси и изданный И. Шайбле в Штуттгарте.
14. «De weg der Insterfelijkheid», Ж.-П. Маз, в *De Hermetische Gnosis in de Loop der Eeuwen* («Герметический гностицизм на протяжении эпох», изд. Профессор Г. Киспел, Tirion, Baarn, the Netherlands.
15. *De Universele Gnosis*, Ян ван Райкенборг, первое издание, Rozenkruis Press, Haarlem, the Netherlands.

Александр Х. ГОРФУНКЕЛЬ, зав. отделом редких книг  
Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)

## РУССКОЕ ЛУЛЛИАНСТВО

Все произведения, связанные с именем и философским наследием великого каталонского мыслителя Раймунда Луллия, появились в России на рубеже XVII—XVIII столетий. В 90-х годах XVII в. была написана так называемая «Риторика Раймунда Люллия» (здесь и далее мы сохраняем форму написания имени философа, принятую в русских рукописях того времени); в 1699 г. — «Великая и правдивая наука Раймунда Люллия»; в начале XVIII в. (по некоторым данным в 1707 г.) был создан русский перевод «Arsmilog» — «Краткая наука Раймунда Люллия»; в последующие годы появилась «Книга философская, сложенная философом Андреем Христофоровичем» — луллианский трактат по логике и риторике; наконец, в 1725 году крупный деятель старообрядчества, настоятель Выгорецкой пустыни Андрей Денисов составил сокращенный вариант «Великой науки» — «Малую книгу» для более удобного использования «великой каббалистической науки».

Таким образом, луллианство появилось в России весьма поздно, когда на Западе оно стало уже явлением достаточно архаичным, а интерес к нему был в значительной мере утрачен, во всяком случае в среде представителей элитарной философской и научной культуры.

Появлением своим все перечисленные выше сочинения обязаны творчеству писателя, философа, поэта, переводчика Яна (после перехода в православие — Андрея Христофоровича) Белобоцкого. Польский шляхтич, в 17-летнем возрасте уехавший на Запад «для изучения философских и богословских наук», Ян Белобоцкий побывал во Франции, Италии, Испании, в Северной Германии и на Майорке, обучался, в частности, в «Валисолютинской академии» (Вальядолидском университете). Вернувшись в Польшу, он за еретические взгляды подвергался гонениям со стороны местных иезуитов, и в 1681 г., пользуясь покровительством Смоленского архиепископа Симеона, прибыл в Москву, «для того, слышал он, что великий государь на Москве хочет заводити школы, и он желал того, чтоб ему в тех школах быть учителем». В Москве, однако, несмотря на переход в православие, Ян-Андрей Белобоцкий вызвал новые подозрения и обвинения в ереси; здесь его гонителями были выходец из Польши Павел Негребецкий, побуждаемый к доносам поэтом Сильвестром Медведевым, основатели Славяно-греко-латинской академии братья Лихуды, иеромонах Чудова монастыря Евфимий. От серьезных последствий его спасло покровительство знатных и влиятельных людей из близкого окружения молодого царя Петра и своевременная отправка в качестве переводчика в Китайское посольство Ф.А. Голвина. По возвращении из посольства Белобоцкий много занимался литературной деятельностью (начатой еще в 1680-х годах). Год его смерти неизвестен, но последняя связанная с ним дата — 1712 г., когда в петербургской типографии вышла в свет его небольшая книжка (написанная еще в 1785 г.) — стихотворный диалог «Краткая беседа милости со истинною о божием милосердии и мучении».

В обширном литературном наследии Белобоцкого кроме «Краткой беседы», созданный еще до нее перевод первых двух книг трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу», сопровождается двумя стихотворными посвящениями, и большая, в 166 строф-восьмистиший, т.е. в 1328

стихов, поэма «Пентатеугум или пять книг кратких о четырех вещах последних, о суете и жизни человека», представляющая собой вольный сделанный с учетом польского поэтов М. Радера, И. Нисса и Я. Бальде сочинения позволяют говорить о значительном месте, занимаемом Белобоцким в развитии русской силлабической поэзии конца XVII века; но сохранились они в незначительном числе списков («О подражании Христу» и «Пентатеугум» — в единственных списках, а от «Краткой беседы» не дошло ни одного печатного экземпляра и известна она лишь в списках, либо предшествовавших опубликованию в печати, либо сделанных позднее с печатного издания).

Зато его луллианские сочинения пользовались значительным, и что особенно важно отметить, длительным успехом у переписчиков и читателей рукописной книги на протяжении более ста лет. В общей сложности к настоящему времени учтено около 90 списков луллианских сочинений Белобоцкого (включая и переработку Андрея Денисова), начиная с 90-х годов XVII в. до начала XIX в.

Наиболее значительным и пользовавшимся наибольшим успехом из этих произведений является «Великая и предивная наука Раймунда Люллия» (1699 г.); остальные составляют ее естественное окружение. Приводимые в «Великой науке» научные сведения, как установлено историками естествознания, восходят к средневековью и никак не соответствуют состоянию научного знания не только в Западной Европе, но и в России кануна Петровских преобразований, когда на русский язык была уже переведена (но не напечатана) «Селенография» Яна Гевелия и готовились издания трудов крупных европейских ученых эпохи научной революции XVII в.

Философским своим содержанием «Великая наука» связана прежде всего со средневековой и ренессансной традицией; Андрей Белобоцкий был хорошо знаком с трудами «толковников» Раймунда Луллия, таких, как Жак Лефеар д'Этапль, Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский, Пьер Морестель, Джордано Бруно, Генрих Альшted, Афанасий Кирхер. Уже говорилось о его переводе трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу». Недавно в Российской Национальной библиотеке (Публичной библиотеке) Н.В. Николаев обнаружил принадлежавший А. Белобоцкому (с тиснением имени владельца на переплете) том сочинений Жана Жерсона, крупнейшего богослова XIV в., канцлера Парижского университета. В «Великой науке» он знакомит читателя и с антиаристотелевской полемикой Петра Рамуса и его последователей. Как философское сочинение «Великая наука» не отражает влияния достижений «века гениев»: мы не обнаружим в ней ни следов воздействия, ни даже упоминания имен Декарта или Спинозы, не говоря уже о современниках Белобоцкого.

Вместе с тем было бы неверно, как это делает В.П. Зубов, сводить все содержание «Великой науки» и русского луллианства XVII-XVIII вв. к роли пособия по ригорике, хотя в целях риторических она, несомненно, использовалась, особенно примыкающая к ней специально этому предмету посвященная «Риторика Раймунда Люллия». Цель Белобоцкого была иной: он знакомил читателя «Великой науки» с «методом» Раймунда Луллия и в этом был последователем Джорджано Бруно, по крайней мере в одном из существенных аспектов его творческого наследия. Речь шла о построении «изобретательной логики» и комбинаторики, которая, по мнению поздних луллианцев, создавала предпосылки построения новой строгой науки о всех сущем

путем правильной и единственно необходимой и строгой комбинации понятий. Речь шла об универсальном методе познания, к тому же обладавшем очевидной наглядностью и легкостью усвоения, почему сочинения Белобоцкого адресовались «простым», «неученым» людям, получавшим невиданную прежде возможность овладения новым и безупречным способом познания. В этом обещании чуда — облегчение пути познания благодаря усвоению комбинаторного метода «Великой науки» для всех желающих — секрет успеха луллианских сочинений Белобоцкого в демократических читательских кругах XVIII столетия.

Несомненной заслугой сочинений Белобоцкого явилась также попытка выработки философской терминологии (с опорой на достижения его русских предшественников, таких, как переводчик сочинений Иоанна Дамаскина), введение в круг интересов достижений пусть не новейшей философской мысли Западной Европы, но по крайней мере существенной части ее средневековой и ренессансной традиции.

Не меньшее значение имел и круг собственных религиозно-философских идей Андрея Белобоцкого — его учение о Естестве, о Едином, о материи и форме, о соотношении божественного и природного начал, восходящее к кругу представлений радикальных течений европейского пантеизма. Наконец, его идеи веротерпимости, гармонии исповеданий, важности внутреннего выбора и возможности спасения в любой (христианской) вере, свидетельствующей о восприятии им наследия «гуманистической ереси» XVI в., идей «всеобщей», «натуральной» религии, «всеобщего спасения», также представляли значительный интерес для формирования толерантных религиозных представлений в России кануна Петровских реформ и последующих десятилетий — вплоть до развития русского Просвещения.

Этими обстоятельствами объясняется как значительный успех луллианских сочинений Андрея Белобоцкого, так и несомненно ограниченный характер этого успеха, его маргинальный характер. Не случайно ни одно из этих сочинений так и не было напечатано вплоть до наступления эпохи научных публикаций, несмотря на сравнительно широкое распространение в рукописной традиции. Сам факт распространения их именно в рукописях свидетельствует о вытеснении русского луллианства в маргинальную культуру, сопровождавшую ту европеизированную и рационалистическую научную и философскую культуру России, которая складывалась и развивалась под воздействием Петровских преобразований и выразилась в создании и деятельности Петербургской Академии наук, возникновении университетов, в издательской деятельности просветителей.

Русское луллианство уходит вглубь, становится достоянием не элитарных, высокообразованных слоев общества, а его низших и средних, сравнительно малообразованных слоев — тех людей, которым оказались недоступны вершины европейского образования, достижения культуры европейского Просвещения. Анализ сохранившихся рукописей, владельческих записей и маргиналий бесспорно свидетельствует, что луллианские сочинения бытовали в среде, социальными обстоятельствами отстраненной от «высокой» культуры, но в недрах которой шла своя, независимая, своеобразная духовная работа, отмеченная стремлением к знанию, но часто к знанию «своему», отличному от того, что могла предложить господствующая официальная культура.

Среди переписчиков, владельцев и читателей «Великой и предивной науки» Раймунда Луллия и родственных ей сочинений и переработок,

крестьяне и служители Соловецкого монастыря, ученик Московской суконной фабрики, «житель Нижнетагильского завода», петербургские, курские и воронежские купцы, отставной поручик — люди «низшие как по природе, так и фортуною». К этому кругу примыкают и старообрядцы — читатели, для которых была сделана Андреем Денисовым «Малая книга» — сокращенная переработка «Великой науки». Их записи свидетельствуют, что они стремились найти в «люллевом искусстве» ключ к знаниям. Но их интересовал не только комбинаторный метод луллианства, но и конкретные философские суждения и понятия, изложенные в «Великой науке» представления о Боге, Естестве, материи и форме, вопросы сотворения человеческой души; в нем искали ответа на вопросы о мироздании. Русское луллианство явилось путем приобщения к элементам философского знания, отличного от того, что преподносилось в университетах и духовных семинариях. В этом, на наш взгляд, выразился не только маргинальный но и оппозиционный по отношению к господствующей культуре характер русского луллианства, как оно воспринималось читателем в XVIII столетии. Не случайно в конце XVIII — начале XIX вв. луллианские рукописи, судя по записям и самому характеру некоторых поздних списков, переходят в руки представителей масонских кругов. И лишь позднее они утрачивают непосредственный интерес для читателя и становятся достоянием коллекционеров, любителей курьезов и книжной старины.

Но в свое время русское луллианство, несомненно, сыграло определенную роль в развитии низовой культуры и может служить серьезным источником для ее реконструкции.

#### ЛИТЕРАТУРА

(Указаны основные новейшие публикации).

- Зубов В.И. К истории русского ораторского искусства конца XVII — первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение). // Труды отдела древнерусской литературы. — 1960. — Вып. XVI. — С. 288—303.
- Горфункель А.Х. Андрей Белобочкий — поэт и философ конца XVII — начала XVIII в. // Труды отдела древнерусской литературы. — 1962. — Вып. XVIII — С. 188—213.
- Горфункель А.Х. Неизвестное издание Петровской эпохи. // Книга: Исследования и материалы. — 1962. — Сб. VI. — С. 123—131.
- Горфункель А.Х. «Великая наука Раймунда Люллиуса» и ее читатели. // XVIII век. — 1962. — Сб. 5. — С. 336—348.
- Горфункель А.Х. «Пентатеугум» Андрея Белобочкого (Из истории польско-русских литературных связей). // Труды отдела древнерусской литературы. — 1965. — Вып. XXI. С. 39—64.
- Горфункель А.Х. Белобочкий Ян (Андрей Христофорович): Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // Труды отдела древнерусской литературы. — 1990. — Вып. XLIV. С. 46—48. (Там же — более подробная библиография).
- Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. — Л., 1973. — С. 131—137, 185, 204—207, 222.
- Вомперский В.П. Риторика в России XVII-XVIII вв. — М., 1988. — С. 38—53.

Карлос ГИЛЛИ, доктор (Нидерланды)

## РОЗЕНКРЕЙЦЕРЫ В РОССИИ В XVII И XVIII ВЕКАХ. Некоторые моменты из истории европейской духовной реформации.

В 1614 г. в Германии появилась маленькая книжка, вошедшая в историю как первый манифест розенкрейцеров. Она называлась «Fama Fraternitatis или высокопохвального Ордена розенкрейцеров к государям, разного состояния людям и ученым в Европе». Над заглавием можно было прочесть: «Общая и генеральная реформация всего обширного мира»<sup>1</sup>.

Пожалуй, ни один другой манифест, включая и коммунистический Маркса и Энгельса, не нашел такого непосредственного отклика у современников как «Fama Fraternitatis» розенкрейцеров. В то время как Фридрих Энгельс, например, в 1890 г. вынужден был признать, говоря о «Коммунистическом манифесте», что «лишь немногие откликнулись на наш призыв, обращенный к миру 42 года назад», манифесту розенкрейцеров за три века до этого было уготован небывалый успех.

Этим непосредственным успехом «Fama Fraternitatis» 1614 г. не в последнюю очередь была обязана тому, что это была не просто сухая программа реформ или абстрактная утопия жизни на далеком острове, скорее была рассказана история. История давно существовавшего в центре Европы и тайно действовавшего братства мудрых и сведущих во многих науках мужей, решивших принять в свой круг новых членов, чтобы претворить в жизнь желанную многими всеобщую реформацию. Идея представить братство как уже существующее объединение и призвать ученых Европы ответить на это обращение была гениальной<sup>2</sup>.

И каков же был этот отклик!

Только за первые десять лет после появления «Fama Fraternitatis» было опубликовано более 300 работ, в которых представители самых различных кругов высказали свое мнение о феномене розенкрейцества. Теологи всех христианских конфессий, медики старой галеновской и новой парацельсовской школы, консервативные последователи Аристотеля и приверженцы герметической философии, алхимики, астрологи, юристы, политические публицисты и литераторы страстно обсуждали, оспаривали или защищали невидимое братство и провозглашенные им радикальные изменения в религии, обществе и науке. Это происходило не только в Германии, но и в Англии, Голландии, Франции, Италии, Богемии и Швеции. Таким образом, дискуссии о розенкрейцерах приобрели европейские масштабы<sup>3</sup>.

Невиданная шумиха вокруг розенкрейцеров была, вероятно, последним из того, на что рассчитывали авторы «Fama Fraternitatis». Сами они были поражены поспешной анонимной публикацией манифеста розенкрейцеров в 1614 г. в Касселе и вынуждены были отказаться от своего прежнего замысла — распространения «Fama Fraternitatis» на пяти языках среди друзей и единомышленников<sup>4</sup>.

Трудно было предположить, что среди этих пяти языков окажется русский. Тем не менее остается фактом, что после голландского и английского русский стал *третьим* языком, на который была переведена «Fama Fraternitatis». И в этом случае манифест розенкрейцеров опередил комму-

нистический. Перевод манифеста Маркса и Энгельса, опубликованный Михаилом Бакуниным на русском языке в женевском журнале «Колокол» в 1869 г., был лишь *пятым*. Ему предшествовали французское, польское, английское и датское издания.

Современники ломали головы и выдвигали самые различные предположения о происхождении, целях и основателях Братства розенкрейцеров.

Лишь немногие верили легенде о Кристиане Розенкрейцере, который, якобы, будучи совсем молодым, около 1400 г., отправился в Аравию и Марокко, учился математике, физике и магии у арабских каббалистов, врачей и философов и, в конце концов, основал тайное братство в Германии, дав ему свое имя.

Большинство современников угадали символический характер эпизода из «*Fama Fraternitatis*», рисуящего открытие могилы Кристиана Розенкрейца в 1604 г. Один лишь факт обнаружения трудов Теофраста Парацельса, родившегося спустя 120 лет после захоронения Розенкрейца — достаточное доказательство того, что в данном случае речь шла о притче, обосновавшей неожиданное оповещение о Братстве.

Мнения расходились, в первую очередь, в вопросе о действительном существовании розенкрейцеров и настоящих целях Братства. Вот как формулировался этот вопрос в заглавии неоднократно издававшегося тогда памфлета: «О братьях розенкрейцерах: существуют ли они действительно? Кто они? Откуда взяли они свое имя? И зачем была напечатана «*Fama Fraternitatis*»?»<sup>5</sup>

Для консервативных ученых, ограниченных теориями Аристотеля и Галена, и считавших всякую попытку реформы, даже веру в научный прогресс парацельсизмом или черной магией, — для них розенкрейцеры были, естественно, либо чернокнижниками, либо шарлатанами. Даже химик Андреас Либавий был твердо убежден, что все искусства и науки уже достигли своей абсолютной завершенности. «Если и обнаружится что-то новое, — так откликнулся он на выступления розенкрейцеров, — то самое большее, на что можно рассчитывать, это восстановление утраченной части античной науки»<sup>6</sup>.

Для богословов официальных церквей, будь то лютеране, кальвинисты или римские католики, розенкрейцеры были ни кем иным, как вейгелистами, перекрещенцами или атеистами, которые стремятся все реформировать, или, лучше сказать, деформировать. То, что розенкрейцеры не считались с конфессиональными ограничениями существовавших церквей и выступали за свободу совести, для консервативных церковников было достаточно, чтобы назвать их опасными поджигателями<sup>7</sup>.

Для политических публицистов и государственных деятелей розенкрейцеры были просто мечтателями, возвращающимися в золотой век, и потенциальными нарушителями спокойствия. При этом они не замедлили воспользоваться розенкрейцерским манифестом для своих политических игр, когда это стало выгодно. Так, во время Тридцатилетней войны король Богемии Фридрих V, а затем и Густав Адольф Шведский прибегали к розенкрейцерским образам-пророчествам о полуночном льве и «сильном младенце, которым беременна Европа» в своих обращениях.

Авторы розенкрейцерского манифеста рассчитывали на подобную реакцию противников, хотя и не предполагали, что она будет так сильна. Гораздо больше хлопот им доставил, а затем и вынудил к отступлению трагический

спектакль, который стали разыгрывать от имени невидимого Братства бесстыдные литераторы, мнимые алхимики и прочие обманщики.

Вскоре во многих городах появились авантюристы, выдававшие себя за истинных братьев — розенкрейцеров. Один из них даже присвоил себе титул короля Розового Креста. Другой узурпировал титул «Постоянного секретаря Братства» и напечатал под пятью разными псевдонимами более 20 памфлетов, где, с одной стороны, превозносил розенкрейцеров до небес как спасителей общества, а, с другой, проклинал как могильщиков науки и религии. Появился целый поток сатирических произведений и откликов на них, грозивших захлестнуть и погresti под собой многие серьезные и благожелательные отзывы о «*Fama*».

Самых авторов розенкрейцерского манифеста испугали духи, выпущенные ими из бутылки. Они начали дистанцироваться от манифеста и даже выступать против него. Путаница достигла апогея, все двери для любого произвольного толкования розенкрейцерского феномена были распахнуты.

Этот произвол продолжается и по сей день, о чем свидетельствует большое число современных публикаций, особенно на английском языке, в которых бойко распространяются самые авантюристические гипотезы о происхождении, авторах и целях розенкрейцерского манифеста<sup>8</sup>.

В связи с этим Библиотекой герметической философии в Амстердаме была поставлена задача создать многотомный комментированный библиографический указатель изданий и рукописей розенкрейцеров XVII и XVIII вв., который вскоре должен быть издан<sup>9</sup>.

Сегодня уже известно: авторам трех розенкрейцерских манифестов — «*Fama Fraternitatis*», «*Confessio Fraternitatis*» и «Химического брака» — был Иоганн Валентин Андреа, молодой студент из Тюбингена, ставший позднее правдивым писателем, снискавший европейскую славу либерального теолога и автора «Утопии Христианополиса». Имя Розенкрейца восходит к фамильному гербу Андреа, составленному из Андреевского креста и четырех роз.

«*Fama*» и «*Confessio Fraternitatis*» были написаны в Тюбингене между 1608 и 1610 гг. в кругу друзей Тобиаса Хесса, юриста, врача, последователя Парацельса, теолога-пророка. Он почитался Андреа и его ближайшими друзьями как «друг Господа, служитель Христа, брат ближнему, доктор Истины, добродетель, краса литературы, звезда Тюбингена и казначей природы»<sup>10</sup>.

Роль Тобиаса Хесса в подготовке манифестов розенкрейцеров трудно переоценить. Из недавно обнаруженных рукописей Тобиаса Хесса и заметок на полях принадлежащих ему книг ясно, что все основополагающие постулаты розенкрейцерских манифестов были им предварительно сформулированы.

Тобиас Хесс родился в Нюрнберге, в 1592 г. завершил свое образование в Тюбингене, получил докторскую степень юриста. Он остался в университете, но вместо лекций по юриспруденции устраивал для студентов чтение трудов Парацельса. В доме у Хесса была создана ятрохимическая лаборатория с целым штатом лаборантов, а благодаря своим рецептам он завоевал большое уважение тогдашних алхимиков. Его успехи как врача, последователя Парацельса, были также немалыми. Конкуренты-галенисты и университетские коллеги пытались дискредитировать Хесса, называя его лжепрофессором, учеником колдуна Парацельса, главарем лиги фанатиков, князем утопической империи<sup>11</sup>.

Как «*Fama*», так и «*Confessio Fraternitatis*» — манифесты, несущие

двойной протест: протест против притязаний признанной церкви быть единственной на пути истинного богопознания. Манифесты требовали возврата к свободным экспериментальным исследованиям, направленным против авторитетов Аристотеля и Галена, чье учение о природе рассматривалось в тогдашних университетах как неопровержимое. Одновременно это был призыв к Всеобщей реформации с конкретно сформулированными задачами — переосмысление религии и науки в свете подлинной магии и познания прошлого, т.е. объединение герметической и мистической традиций с экспериментальным естествознанием Парацельса.

К тому же существовала уверенность в том, что новый этап мировой истории уже очень близок. Речь шла не о воспеваемом в давних временах Золотом веке, а об эпохе Святого Духа и *Libertas Evangelii*: эпохе евангельской свободы, когда религия, наука, политика, здоровье, язык и труд человека вновь сольются в гармонии с Небом и Землей, с Богом и природой.

Подобная гармония отвечала древнему представлению о равнозначности Вера и Низа, о чем говорил еще легендарный Гермес Трисмегист в «Изумрудной доске». Она совпадала с учением о трех мирах и троичной природе человека — его теле, душе и духе, что было изложено в «*Coprus Hermeticum*». Здесь был сформулирован тезис о соответствии макрокосмоса и микрокосмоса, воодушевивший философов Возрождения. В конечном счете, теория легендарного Гермеса была близка космософским и антропософским рассуждениям традиции Парацельса, достигшим своей гностической вершины только в теософии Якоба Беме.

Ни в одном из известных нам трудов Якоба Беме ни разу не упомянул розенкрейцеров. Тем не менее он очень хорошо был знаком с этим движением. Многие сторонники Беме откликнулись на «*Fama*», искали и устанавливали контакты с розенкрейцерами, в частности, с Андреа. Когда Беме скончался, его ученики поспешили высечь на его могильном кресте эпитафию с могилы Кристиана Розенкрейца.

Так и было: последователи Беме всегда ощущали свою близость с розенкрейцерами, и наоборот, почти все почитатели розенкрейцерского манифеста раньше или позже становились сторонниками тевтонского философа. Для учеников Беме это родство розенкрейцерского манифеста с идеями их учителя было настолько очевидным, что Абрахам фон Франкенберг просто отождествил теологическую терапевтику Якоба Беме с учением Кристиана Розенкрейца<sup>12</sup>.

Другой ученик Якоба Беме и поборник розенкрейцерской реформации — гуманист Иоахим Морсий из Любека. Морсий первый установил контакты с Россией, о чем имеются документальные свидетельства. Это произошло в 1633 г. следующим образом.

В 1629 г. Морсий посетил в Вюртенберге автора розенкрейцерских манифестов Иоганна Валентина Андреа. К тому времени тот уже десять лет как прекратил свое участие в розенкрейцерских диспутах, опубликовав книгу, в которой сравнивал хаос мнений о розенкрейцерстве с Вавилонской башней. Тем не менее, он не отказался от былой розенкрейцерской программы, о чем свидетельствуют два выпущенные им в 1620 г. манифеста, призывавшие к созданию христианского союза с целью совершенствования религии и науки.

Следует отметить, что на этот раз Андреа вел себя очень осмотрительно и не выпустил из рук ни одного экземпляра своих сочинений, пока не удостоверился в добропорядочности получателей. «*Imago* или картина

христианского общества» досталась великому педагогу Я. Коменскому лишь в одном экземпляре. Зато надежному Иоахиму Морсию Андреа отдал целых 12 экземпляров, которые следовало распространить лишь среди достойных доверия и пользующихся влиянием лиц. До нас дошли их имена. Девятый экземпляр сочинения был вручен Венделину Сибелисте, лейб-лекарю русского царя Михаила Федоровича<sup>13</sup>, известному тем, что он прибыл в Россию в 1633 г. на том же корабле, что и Адам Олеарий. Знаменитый автор описания путешествия по России не забывает упоминать доктора Сибелисту всякий раз, когда рассказывает об аудиенции у царя или о пребывании в Москве<sup>14</sup>. С лейб-лекарем царя был дружен и поэт Пауль Флеминг, прибывший в Москву вместе с Олеарием и посвятивший Сибелисте прекрасные стихи<sup>15</sup>.

Мы не знаем, рассказывал ли Сибелиста своему августейшему пациенту о трактате Андреа или вообще о розенкрейцерах. Хотя это вполне возможно, ибо лейб-лекарь пользовался большим доверием царя и был восторженным почитателем Пауля Фельгенауэра, автора большого числа розенкрейцеровских книг политического содержания.<sup>16</sup>

Вернувшись в 1642 г. на Запад, д-р Сибелиста продолжал верно служить царю на политическом поприще. Но его приверженность Фельгенауэру постепенно сменяется восхищением трудами Якоба Беме. Поэтому неудивительно, что Готтфрид Арнольд включил в свой каталог свидетелей истины и этого лейб-лекаря царя<sup>17</sup>.

Позднее, будучи лейб-лекарем герцога Августа в Вольфенбюттеле, Сибелиста имел возможность лично познакомиться с автором розенкрейцеровских манифестов и пользоваться его; оба они посвятили герцогу томик латинских стихотворений<sup>18</sup>. Кроме того, Сибелиста стал известен и как знаток алхимической литературы. Он составил комментарии к сочинениям Гебера и Раймунда Люллия, опубликовал в 1655 г. в Вольфенбюттеле «*Manuale Hermeticum*». В этом герметическом справочнике Венделин Сибелиста напечатал алхимическое завещание Джона Ди, полученное из рук его сына Артура в Москве<sup>19</sup>.

Англичанин Артур Ди, названный Паулем Флемингом в одной из своих московских эпиграмм «*Theophrasti vivum morientis acumen* (живым мозгом умершего Парацельса)»<sup>20</sup>, был до Сибелисты, в 1621—1634 гг. лейб-лекарем Михаила Федоровича<sup>21</sup>. Еще его отец, знаменитый математик, герметик и духовидец Джон Ди в 1559 г. посетил Москву, а позже получал денежное вспомоществование от Московского двора<sup>22</sup>. В соответствии с широко распространенной сейчас теорией (Йейтс) Джон Ди был родоначальником, а Англия — колыбелью реформаторских идей, повлекших за собой создание Братства Розенкрейца. Но об этом не может быть и речи, и эту теорию можно воспринимать лишь как гротесковую.

Будучи в далекой Москве, сын его Артур Ди, по-видимому, интересовался розенкрейцерами. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в Россию он взял гамбургское издание 1618 г. «*Эпистолы о тайнах искусства и природы Роджера Бэкона*», последнюю из напечатанных книг своего отца, вышедших уже после его смерти. Анонимный издатель предпослал книге восторженное предисловие во славу братьев Розового креста и, кроме того, торжественно приветствовал их как «светоносных и прославленных звезд возрождения мира»<sup>23</sup>.

Уезжая из Москвы, Сибелиста рекомендовал на свое место доктора Хартмана Грамана из Тюрингии. Граман сопровождал во время путешествия

по России Олеария в качестве официального врача посольства, а затем стал профессором медицины в Ревеле. Граман происходил из известной семьи парацельсистов, подвергавшихся резким нападкам во многих сочинениях Андреаса Либавия, наиболее значительного противника розенкрейцеров в области медицины<sup>24</sup>.

Из стихотворения его друга Пауля Флеминга, написанного в 1635 г., мы узнаем, что Граман продолжал традиции Парацельса, чтимые его семьей. Флеминг писал о Грамане: «То, что написал трижды великий Гермес, что Люллий скрыл, что Кроллий передал, — все это тебе открыто». «Великий Теофаст, столь многими ненавидимый, тебе хорошо известен». Флеминг сообщает и об успехах Грамана в Москве во времена посольства Олеария:

«...благородные посланники,  
они были рады тебе; незнакомцы и знакомые  
жаждали твоего совета. Большая Москва  
стремилась к тебе и ждала тебя; и тебя призывал  
тот или иной господин. Народ безыскусный,  
но искусствам не враждебный, был благосклонен к тебе  
и чтил твой острый ум... Ты, светило врачей,  
озарял всю Москву: ты — лучший;  
Болезнь уходила, как только ты появлялся»<sup>25</sup>.

После того, как на трон взошел царь Алексей Михайлович, место царского лейб-лекаря с 1656 до 1666 г. занимал Андреас Энгельхарт из Кётена<sup>26</sup>. Так в Москве появился человек, который хорошо ориентировался в кругах сторонников Беме, а также хорошо знал участников бывших розенкрейцеровских дискуссий. На протяжении многих лет Энгельхарт состоял в переписке с первым покровителем розенкрейцеров — курфюрстом Августом Ангальтским и был дружен с Абрахамом Франкенбергом и Абрахамом фон Байерландом, т.е. с первым биографом и первым издателем трудов Беме.

Ближайшим другом Энгельхарта был старинный приверженец розенкрейцеров Кристоф Хирш, поверенный Иоганна Арндта и автор представленного на нашей выставке труда (№ 57) «Gemma Magica»<sup>27</sup>. Благодаря этим дружеским связям Энгельхарт являлся, без сомнения, одной из самых влиятельных фигур теософского движения Европы. Так, за два года до своего приезда в Москву он был призван участвовать в качестве арбитра в споре между хилиастами и теософами Амстердама. Он посоветовал им оставить взаимное обличение в памфлетах и заняться лучше опубликованием трудов Якоба Беме на языке оригинала<sup>28</sup>.

Когда в 1664 г. царь Алексей Михайлович попросил его истолковать появление за год до этого кометы, Энгельхарт ответил многословным трактатом на латыни, в котором просто повторил многие астрологические постулаты розенкрейцеров. Он процитировал из Гермеса Трисмегиста положение о соответствии Верха и Низа и рассуждал о новом *trigonum ignis*, об огненном тройном созвездии, которое предвещает конец четвертой монархии в Европе и гибель апокалиптического зверя, имя в виду турок и папу Римского<sup>29</sup>.

Новый царь Федор Алексеевич, кажется, находился под сильным впечатлением от личности Энгельхарта, ибо в 1676 г. он приказал разыскать его по всей Европе, вновь призвал в Москву, где Энгельхарт и скончался

в 1683 г., окруженный почетом. Неизвестно, участвовал ли Энгельхарт в создании вместе с голландским купцом Конрадом Нордеманом общины приверженцев Беме в Москве. Но фактом остается то, что в 1689 г., когда в Москву прибыл теософ, пророк и поэт Квирин Кульман, такой круг приверженцев Беме уже сформировался<sup>30</sup>.

Нет нужды долго рассказывать о процессе против еретиков, против Квирина Кульмана и его сожжении в Москве 4 октября 1689 г. Его трагическая судьба хорошо известна, особенно благодаря роману Алексея Толстого о Петре Первом. Поэтому я ограничусь лишь указанием на то, что, по-видимому, восхищение Кульмана розенкрейцерами стоило ему в конечном счете жизни.

«Написанное розенкрейцерами в «Fama Fraternitatis», — писал Кульман в своем «Вдохновенном Беме», — не противоречит Библии природе, и наступающий Шестой чудесный век назовут веком розенкрейцеров». Обращение к розенкрейцерам Кульман начал со слов: «Пробудитесь, пробудитесь, розенкрейцеры! Где вы? Почему все еще скрываетесь?.. Проснитесь, проснитесь, розенкрейцеры! Наступает новый рассвет! Европа родила младенца! Исполнятся ваши пророчества и пророчества Беме. К свету! Покажите свои сокровища!»<sup>31</sup>

Кульман во всяком случае надеялся на то, что сможет приблизить наступление этого удивительного времени, если попытается, как в свое время розенкрейцеры, перед которыми он преклонялся, учредить братство единомышленников, которое он назвал «братством иезуэлитов». Идеей создания иезуэлитской монархии проникнуто его сочинение 1689 г., обращенное к царю. В конце концов, это было поставлено ему в вину, ибо московские судьи посчитали серьезнейшим преступлением простое упоминание Иезуэлитской монархии<sup>32</sup>.

Трудно сказать, насколько глубоко пустили корни идеи Кульмана в России после его мученической смерти. Во всяком случае, он не был забыт, об этом свидетельствует мемориальный камень<sup>33</sup>, поставленный Лопухиным в собственном саду в память о нем. Несмотря ни на что труды Беме в это время начинают переводить на русский язык<sup>34</sup>. Зато о розенкрейцерах мало что было известно в России в первой половине XVIII в., хотя именно тогда в Германии, Франции, Англии и Италии в великом множестве начинают возникать масонские объединения — «Золотые розенкрейцеры» и им подобные.

Человеком, который привез в Россию свидетельства о всех этих возникших объединениях, был известный гравер и резчик по драгоценным камням Иоганн Лоренц Наттер из Швабии. Прежде чем Наттер был в 1745 г. приглашен в Петербург, он многие годы провел при дворах Венеции, Флоренции, Лондона, Гааги, Дрездена и Копенгагена. Благодаря своей принадлежности к различным ложам Наттер сумел во время этих путешествий собрать великолепную коллекцию документов, книг и рисунков, касающихся масонства, истории тамплиеров, магии, алхимии, теософии и движения розенкрейцеров. Эта коллекция была привезена им в Петербург<sup>35</sup>.

Незадолго до смерти Наттера в 1763 г. в Петербурге появился молодой барон Иоганн Август фон Штарк, подружившийся с Наттером. Он наследовал его собрание рукописей и рисунков и перевез его в Германию<sup>36</sup>. Как только Штарк вернулся из России, сразу появляются сведения о существовании в Северной Германии коллекции из 40 иллюминированных медных гравюр, находящихся в собственности одного из братьев Золотого Розенк-

рейцера. Многие говорят о том, что речь шла в этом случае о тех самых листах Наттера из Петербурга<sup>37</sup>. Это были те же листы, составившие затем книгу «Тайные фигуры розенкрейцеров», которая была напечатана двадцатью годами позднее в Гамбурге, тут же переведена на русский и распространялась в большом количестве рукописных копий<sup>38</sup>.

Но если на Западе так называемые розенкрейцеры все более теряли свое значение из-за смешения легенд об орденах тамплиеров, о мнимых древнеегипетских мистериях и прочих конгломератах из различных оккультных учений, то в России к новой жизни удалось пробудить подлинные традиции первых розенкрейцеров. И дело не в том, что большинство русских масонов называли себя розенкрейцерами, это же делали и многие религиозные масоны на Западе. В большей степени причина заключалась в том, что в отличие от своих западных братьев по ордену русские масоны Новиков, Лопухин, Гамалея, Тургенев и их друзья не потеряли связь с подлинными источниками исторического розенкрейцества.

Благодаря активному переводу трудов Якова Беме, Валентина Вейгелия, Иоганна Арндта, Парацельса и, не в последнюю очередь, Гермеса Трисмегиста, о чем свидетельствует нынешняя выставка «500 лет гнозиса» в Москве, русским розенкрейцерам удалось сохранить в первоначальном живом виде религиозный и философский контекст, в котором когда-то были созданы манифесты розенкрейцеров. Поэтому не следует удивляться, что именно русские стали третьей нацией в Европе, переведшей на свой язык «*Fama Fraternitatis*» (1784 г.)<sup>39</sup>.

Прошло еще 180 лет, прежде чем первый манифест розенкрейцеров был переведен еще на один из европейских языков.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. 500 Years of Gnosis in Europe. Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition Moscow and St Petersburg, Amsterdam, In de Pelikaan, 1993, 138—141.
2. Johann Valentin Andreae 1596—1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft. Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam 1986.
3. Лучшим указателем этих изданий до сих пор остается August Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, Bd. 2, Leipzig 1912, 919—955. Анализ современного состояния исследований см.: Carlos Gilly, *Iter Rosicrucianum*, in: *Das Erbe von Christian Rosenkreuz, Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.-20. November 1986*, 63—89.
4. На предпоследней странице «*Fama Fraternitatis*» речь идет об ученых мужах Европы, которые будут читать «*Fama*» (выпущенную на пяти языках) вместе с латинской конфессией. Сначала, однако, «*Fama*» появилась только на немецком языке и на немецком же с 1610 г. она получила хождение в рукописном виде, хотя Ян Амос Коменский в своем «*Лабиринте мира*» 1623 г. ошибочно говорит о латинском издании 1612 г.
5. Henricus Neuhusius, *Pia et utilissima Admonitio, De fratribus Roseae Crucis. Nimirum: An sint? Quales sint? Unde nomen illud sibi asciverunt? et quo fine eiusmodi famam sparserint?* [Danzig] 1618; Frankfurt 1621; Danzig 1622. Henri Neuheus, *Avertissement pieux et irkes utile des Freres de la rose-Croix: a Savor, S'il y en a? Quels ils sont? D'ou ils ont prins ce nom? Et ka quelle fin ils ont espendu leur renomnee. Escrit et mis en lumikere pour le bien public*, Paris 1623, 1624, und 1625.
6. «*Si socii Fraternitatis Roseae Crucis sint emittendi, non tam ut sua axiomata examinent emittendi sunt, quam ut indagent ea, quae veteres sciverunt, posteri amiserunt*», vgl. Andreas Libavius, *Exercitatio paracelsica nova de notandis ex scripto Fraternitatis de Rosea Cruce*, in: *Derselbe, Appendix necessaria Syntagmatis Arcanorum Chymicorum, Francofurti 1615*, 289; Carlos Gilly, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*. Theodor

- Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit (I-II), in: «Basler Zeitschrift für Geschichte», 77, 1977, 57—137 und 79, 1979, 125—223 (zitiert II, 157 ff., 220 f.)
7. C. Gilly, *Theophrastia Sancta. Paracelsism as a religion, struggling with the establishes churches* (выходит в: *Acten des Paracelsus-Symposiums in Glasgow: Transformation of Paracelsianism 1500—1800. Alchemy, Chemistry and Medicine. 15—19 September 1993*). Эту работу на немецком языке (*Der Paracelsismus als Religion in Streit mit den offiziellen Kirchen*) намерено опубликовать в следующем выпуске *Analecta Paracelsica*, Hg. Joachim Telle.
  8. Характерны в этом смысле известные работы: John W. Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586—1654) Phoenix of the Theologians*, The Hague 1973 und von Frances A. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, London 1972. В то время как Монтомгери считает настоящего автора розенкрейцеровского манифеста внешним человеком, который именно в XVI веке (!) пытался христианизировать существовавший «essentially non-Christian Rosicrucian movement» («Andreae made Rosenkreutz the hero of the Chymische Hochzeit not simple to satirize the Rosicrucian myth, but primarily to christianize the myth»). Йейтс выдвинул тезис, согласно которому основой движения розенкрейцеров было культурное влияние Джона Ди в Англии, и розенкрейцеровский манифест с самого начала имел, якобы, цель поддерживать антиабсбургскую политику, позднее потерпевшего крах в Богемии, «зимнего короля» Фридриха V Пфальцского. Об этом см.: *Katalog der Andreae-Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica*, a.O., 63—67, 82—83.
  9. В этой библиографии учтены последующие переводы на русский язык трудов розенкрейцеров, а также многочисленные западные издания, находящиеся в русских библиотеках.
  10. Johann Valentin Andreae, *Tobiae Hessi, viri incomparabilis, Immortalitas (1619)*, in: Derselbe, *Memorialia benevolentium*, Strassburg 1619, 44—85; См. также описание: *Katalog der Andreae-Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica*, a.O., 98—101.
  11. О Хессе см. прежде всего: Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne*, in: Он же (Hg.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*, Tübingen 1977, 270—343, bes. 280—289; Он же, *Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert*, in: «*Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neuen Protestantismus*», 14, 1988, 25—49
  12. *500 Years of Gnosis*, a.O., 195.
  13. «Девятый [экземпляр получен] д-р Венделинус Сибелиста, Medicus magni Muscoviae Ducis et imperatoris totius Russiae», См.: G.E. Guhrauer, *Joachim Jungius und sein Zeitalter*, Stuttgart und Tübingen 1850, 232—233; Will-Erich Peuckert, *Das Rosenkreutz*, Berlin 1973<sup>2</sup>, 210; Johannes Amos Comenius, *Via Lucis — De weg van het licht*, Amsterdam, In de Pelikaan, 1992, 15—16.
  14. Adam Olearius, *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muskowitischen vnd Persischen Reyse, Schleswig 1656* (Photomechanischer Neudruck, hg. Dieter Lohmeier, Tübingen, Niemeyer, 1971), 46f. К первому изданию 1647 года Венделином в Москве было сочинено стихотворение.
  15. Paul Fleming, *Deutsche Gedichte*, hg. J.M. Lappenberg (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 82), Stuttgart 1865, 325, 876f. 886; Он же, *Lateinische Gedichte*, hg. J.M. Lappenberg (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 73), Stuttgart 1863, 73—74. Посвящение *Liber V Silvarum seu Hipponax: «Nobilissimo Et Magno Viro Wendelino Sibelistio, Magn. Moschorum Principis Archiatro Supremo, Ex Societate Meliboeo Dicat Florianus F. Ipsi Flemingus»*.
  16. О пребывании Сибелисты в Москве см.: Wilhelm Michael Richter, *Geschichte der Medicin in Russland, Moskwa*, gedruckt bei N.S. Wsewolojsky, 1813—1617, Bd. 2, 59—78. О его отношении к Фельгенауэру см.: Ernst Georg Wolters, *Paul Felgenhauers Leben und Werk*, in: «*Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*», 54, 1956, 63—84, bes. 71.
  17. Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer Historie*, Frankfurt 1699—1700, III, 159. Johannes Moller, *Cimbria Literata, Havniae 1744*, II, 882—883, c

лучшим на сегодня библиографическим обзором, посвященным Венделину Сибелисте.

18. Monika Hueck, *Gelegenheitsgedichte auf Herzog August von Braunschweig-Lüneburg und seine Familie (1579—1666)*. (Repertorien zur Erforschung der frühen Neuzeit, 4) Wolfenbüttel 1982, Nr. 307, 311, 319, 332, 360;
19. Ausser Moller, a.O., см. также: Sten Lindroth, *Paracelsismen i Sverige till 1600-Talets mitt*, (Lychnos-Bibliotek, 7), Uppsala und Stockholm 1943, 460—462
20. Fleming, *Latelnische Gedichte*, a.O., 385.
21. Richter, *Geschichte der Medicin in Russland*, a.O., II, 30—41.
22. Peter J. French, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London 1972, 5, 196f.
23. *Epistola Fratris Rogerii Baconis De Secretis operibus Artis et Naturae, et de nullitate magiae*, Opera Iohannis Dee Londinensis, Hamburg, ex Bibliopolo Frobeniano, 1618. То, что этот труд, нашедший признание как в латинском, так и в немецком «Theatrum Chemicum» принадлежит Йейтсу, утверждать так же бессмысленно, как говорить о правдивости свидетельств Венцеля Будоветца или Филиппа Циглера о Ди в связи с розенкрейцерами, не удосужившись даже доказать свои положения. Циглер в 1626 г., например, сотворил из Джона Ди брата-розенкрейцера («de fratribus R.C.»), что, безусловно в такой же степени соответствует действительности, как и теория Йейтса, см.: С, Gilly, *Iter rosicrucianum*, a.O., 83.
24. Richter, *Geschichte der Medicin in Russland*, a.O., 84—91.
25. Fleming, *Deutsche Gedichte*, a.O., 145—146. Стихотворение посвящено «Господину Хартману Граману Гольштинскому, посланному в Москву и Персию и т.д., лейб-лекарю, закончившему службу при Российском дворе и вернувшемся доктором в Германию. 1635, мая 21 дня». О Грамане см. также путевые заметки Адама Олеария и, прежде всего: Moller, *Cimbria Literata*, a.O., II, 243. В России в Российской государственной библиотеке (бывшей Ленинской) хранится *Album Amicorum des Hartmann Gramanns*, см. Записки отдела рукописей, 17, 1955, 84—98.
26. Richter, *Geschichte der Medicin in Russland*, a.O., II, 265—275.
27. *500 Years of Gnosis*, a.O., 196—197.
28. Подробно об Энгельгарте я напишу на основе писем и документов хранящихся в библиотеках Галле и Готы, и «Аналитического архива Ораниенбаума», в «Bibliographie der Rosenkreuzer».
29. Richter, a.O., 268—275.
30. Интересующихся историей этой московской общины и прежде всего деятельностью и судьбой Кульмана в Москве я отсылаю к прекрасной книге — Walter Dietze, *Quirinus Kuhlmann, Ketzer und Poet. Versuch einer monographischen Darstellung von Leben und Werk*, (Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, hg. W. Krauss und H. Mayer, Bd. 17), Berlin (Ost) 1963, 301—399, 454—522.
31. *500 Years of Gnosis*, a.O., 201—203.
32. Dietze, *Quirinus Kuhlmann*, a.O., 329ff.
33. Мемориальный камень воспроизведен в кн. Дитце, ил. 8.
34. О распространении идей и работ Якова Беме в России см. кроме *Katalog 500 Years of Gnosis*, G. Vernadskij, *Beiträge zur Geschichte der Freimaurerei und des Mystizismus in Russland*, in: *Zeitschrift für slavische Philologie*, 4, 1927, 162—178; Dmitri nCinzevskij, *Jacob Bohme in Russland*, in: *Его же: Aus Zwei Welten*, s-Gravenhage 1956, 197—219; Zdenek V. David, *The influence of Jacob Boehme on Russian religious thought*, in: *Slavic Review*, 198?, 43—54; Raffaia Fagginatto, *Un personaggio dimenticato del Settecento russo: Semen Ivanovic Sem Gamaleja*, in: *Rivista storica Italiana*, 1990, 935—971.
35. Friedrich C.G. Hirsching, *Historisch-literarisches Handbuch*, 6, 1804; *Allgemeine Deutsche Biographie*, 23, 286; Eugen Lennhoff-Oskar Posner, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, Wien 1932 (Nachdruck Amalthea München 1980) 1098.
36. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, a.O., 840, 1501.
37. *Missiv an die Hoherleuchte Bruderschaft des Ordens des Goldenen Rosenkreuzes ...*

Nebst einem noch nie im Druck erschienenen vollständigen historisch-kritischen Verzeichniss von 200 Rosenkreuzerschriften vom Jahr 1614 bis 1783, Leipzig 1783. Под № 142 стоит изданная четыре года спустя Einfaltig A. В. С. Buchlein, рассказывающая об учении братства Roseae Crucis и одновременно об истории «Фигур»: Гамбургский книготорговец Фридрих Кристиан Риттер уведомляет 18 января 1766 г., что он собирается отпечатать в 100 экземплярах заказанные им гравюры на меди, изображающие фигуры из этого чрезвычайно редкого манускрипта. «Манускрипт состоит из 40 иллюминированных гравюр на меди и сопровождающего их текста, гравюры расположены в следующем порядке». Далее на с. 88—95 следует подробное описание гравюр.

38. 500 Years Gnosis, a.O., 266—269

39. Там же, 138—141.

Гиллес КИСПЕЛ, профессор (Нидерланды)

## ТАИНСТВО И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Заповедь о любви к Богу и ближнему своему можно найти в Евангелии от Марка 12: 30—31:

«И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всем разумом твоим, и всею крепостию твоею: вот, первая заповедь! Вторая подобна ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя: иной большей сих заповеди нет».

Матфей повторил Марка, сказав о том же самом (22: 37—39). Лука вкладывает ту же заповедь в уста законника, в качестве ответа на вопрос Иисуса:

«В законе что написано? как читаешь?»

Возможно, что это представляет собой всего лишь стилистический прием и не имеет принципиального значения, потому что в ответе законника Лука, как и остальные, повторяет в данном случае Марка.

Но в четвертом Евангелии обращает на себя внимание тот факт, что эта двойная заповедь в нем отсутствует. Более того, в нем Иисус даже не приказывает своим ученикам любить Бога. И греческое слово *phileo* в значении «ближний» невозможно найти ни в одной из книг Иоанна в Новом Завете. Но с другой стороны, в нескольких местах Иоанн подчеркивает необходимость братской любви:

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (13: 34);

«Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (15: 12);

«Сие заповедую вам, да любите друг друга» (15: 17)

Ту же самую идею, изложенную немного другими словами, мы находим в первом соборном послании Иоанна:

«Кто любит брата своего, тот пребывает на свете» (2: 10)

«Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга» (3: 10).

О христианстве говорят как о религии любви. По сравнению с другими религиями, христианство особо выделяет значение любви, что считается его отличительной чертой. Четвертое Евангелие в этом отношении является наиболее специфическим документом, несмотря на то, что это Евангелие не содержит двойной заповеди любить Бога и ближнего своего, не предпи-

сывает любить отдельного человека или человечество в целом, а только призывает христиан любить своих единоверцев. Возможно ли, что автор сводит содержание заповеди к ее первоначальному значению, к той заповеди, которая, по словам Иисуса, носит всеобщий характер?

Некоторые ученые полагают, что в действительности особое значение братской любви у Иоанна является результатом определенных обстоятельств, объясняемых разницей во времени написания Евангелий. Они считают, что автор Четвертого Евангелия знал или предполагал нечто о существовании одного или более Евангелий, может быть, уже созданных к моменту написания четвертого хотя бы в неокончательной, конспективной форме. В этом случае он бы знал первоначальный вариант двойной заповеди и видоизменил бы ее в соответствии со своими собственными теологическими воззрениями.

Однако чрезвычайно трудно доказать, что Иоанн знал о существовании хотя бы одного из евангелий. По сути дела, такая гипотеза безосновательна и чрезмерно фантастична. Но даже если бы Иоанн знал о другом или других евангелиях, то таким же образом, он и позднее мог получить в свое распоряжение устные или письменные варианты традиции, передающей заповедь братской любви. С другой стороны, кажется невероятным, что четвертое Евангелие дает дословный отчет о том, что говорил Иисус в течение всей своей жизни. Это Евангелие представляет собой греческую рукопись в том смысле, что в ней четко прослеживается тенденция следования канонам греческой, эллинистической литературы. Начиная от Геродота и Фукидида греческие историки стремились сделать свои труды более интересными, вставляя в них богатые поэтическими образами высказывания и рассуждения, которые, по их мнению, отражали ситуацию на данный момент, иногда в ущерб историческому содержанию. Со времен Платона диалоги служили для того, чтобы отразить доктрину учителя, такого, как, например, Сократ, не соотнося ее с реальной жизнью. Апокалиптические диалоги Гермеса Трисмегистуса, по стилю и атмосфере хорошо согласующиеся с творениями Иоанна Богослова, по мнению некоторых, относятся даже к тем временам, когда мир только был создан. В конце «Герметического Асклепия» читатель может найти некое подобие евхаристической молитвы, которая напоминает чем-то Прощальную беседу и молитву Иисуса из четвертого Евангелия, но, как считается, относится ко времени, отстоящему на тысячи и тысячи лет до начала христианской эры.

Таким образом, если мы находим в произведении Иоанна заповедь братской любви, то было бы просто неумно и ненаучно отрицать тот факт, что Иоанн был сыном своего времени и вполне мог воспользоваться той свободой, которую ему предоставлял этот вид литературы.

Невероятным представляется и предположение Рудольфа Бултмана о том, что беседы и рассуждения в произведении Иоанна берут свое начало в дохристианской гностической книге дискуссий группы Гностических крестителей во главе с Иоанном Крестителем, которая была дополнена и исправлена автором Четвертого Евангелия. Эта дикая гипотеза была единодушно отвергнута даже учениками самого Бултмана и является позорным пятном в германской науке.

Поэтому давайте постараемся отстранить от себя все эти несерьезные и рискованные догадки и обеими ногами стоять на твердой земле. Посмотрим, что говорится по этому поводу в Евангелии от Фомы.

Евангелие от Фомы представляет собой коптскую рукопись, перевод с

греческого, которая была обнаружена вместе с 42-мя другими рукописями в 1945 году недалеко от города Наг Хаммади в Верхнем Египте. Она была опубликована только в 1959 году фирмой Брилл в Лейдене (Нидерланды) на английском, французском, немецком и голландском языках. Рукопись состоит примерно из 114 изречений Иисуса и не содержит ни рассказов о чудесах, ни о красоте, ни о воскресении. Но она представляет собой одно из самых важных открытий XX века.

Это апокрифическое евангелие содержит в себе несколько пластов:

1) Герметический:

«Иисус говорит: Тот, кто знает все, но не смог познать себя самого, не может знать Все» (67).

Прототип этого изречения обнаружен в армянской гномологической книге, озаглавленной «Комментарии Гермеса Трисмегистуса к Асклепию», и достаточно хорошо известен в наши дни: «Кто знает себя, знает все».

Евангелие от Фомы было написано в городе Эдесса, в Междуречье, около 140 года нашей эры. В любом случае, герметическая гномология много старше. Поэтому Иисус вполне мог знать это изречение, или, что более вероятно, автор евангелия от Фомы взял его из уже существующего герметического сборника изречений и приписал его авторство Иисусу.

2) Чрезвычайно аскетичный энкратический слой, содержащий в себе идею гермафродитизма, которая приобретает столь важное значение для русской религиозной традиции Соловьева, Бердяева, Булгакова:

«Когда ты сольешь мужчину и женщину в единое целое...» (22)

Это же изречение мы можем увидеть и в Энкратическом Евангелии Египтян, поэтому оно могло быть взято из этого евангелия или из другого заслуживающего доверия письменного источника.

3) Наиболее примитивный и старейший слой содержит изречения, взятые из палестинского источника, содержавшего евангелическую традицию иудео-христиан, потомков примитивного религиозного братства. Хельмут Кестер из Гарвардского университета высказал предположение, что эти изречения более близки к источнику, чем общий источник произведений Матфея и Луки, и фактически представляют собой старейшую из существующих христианских рукописей. Я согласен с его предположением.

Каждый, кто сколько-нибудь знает правила древнееврейской или арамейской грамматики и характерные особенности семитской поэзии, сразу же определит, что нижеприведенное изречение относится к старейшему и наиболее примитивному слою Евангелия от Фомы:

«Иисус сказал: Люби брата своего, как душу свою, храни его, как зеницу ока своего».

Ничего типично и исключительно гностического в Евангелии от Фомы не содержится.

В этом изречении также нет и ничего энкратического. Оно не может являться перефразированным вариантом ранее упомянутой двойной заповеди в синоптических евангелиях, потому что это слишком сложно себе представить, ведь единственным общим элементом в них является слово «как». Кроме того, ничто не мешает нам предположить, что Иисус действительно говорил это.

Объяснение может быть найдено при изучении исторической обстановки жизни Иисуса. Значение слова «брат» подверглось серьезным изменениям в жизни Израиля того времени. Оно было эквивалентом слова «сосед», «ближний»: оба слова обозначали соплеменника, члена одного клана. Это

ясно выражено в Ветхом Завете, который представляет собой нечто вроде источника для позднейших видоизменений:

«Не враждуй на брата твоего в сердце твоём... Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит 19: 17—18).

Но к началу нашей эры национальное единство Израиля было разрушено, не было больше того чувства национальной принадлежности, которое являлось типичным для более ранних эпох. Члены Кумранской общины, ессеи, эта горстка людей, написавших рукописи Мертвого моря, считали лишь себя истинными израильянами, тогда как остальная часть нации, как и все человечество, была обречена.

Открытия в Наг Хаммади ясно показали, что раннее христианство имело гораздо больше общего с этими диссидентами, чем с иудаизмом фарисеев и раввинским иудаизмом позднего периода. Вполне возможно, что Иоанн Креститель был своего рода посредником между этими двумя группами. Сказано, что его родители жили в холмистой местности, в пустыне к востоку от Иерусалима и по направлению к Иерихону и Мертвому морю (Лука 1: 39). Иоанн вырос в этих местах и потом жил в пустыне «до дня явления своего Израилю» (Лука 1: 80). Но ни один ребенок не смог бы прожить в этой пустыне более или менее долгое время даже сегодня. Возможно, Иоанн был послушником в Кумранском монастыре в течение некоторого времени, пока не начал проповедывать и крестить людей в водах реки Иордан, которая протекает неподалеку от этих мест. Кажется, что Иисус возражает против наставлений ессеев ненавидеть врагов своих вечной ненавистью. Он был знаком с их терминологией. И именно там, в Кумране, термин «брат» имел чрезвычайно специфическое значение — «единоверец», «член той же секты».

В «Дамасском Уставе», написанном членом секты ессеев и настоящим дохристианином, заповедь Ветхого Завета трактуется замечательным образом:

«Они будут любить каждого человека, своего брата» (V1, Vermes 10 3).

Фома использует слово «брат» в том же самом значении: Люби твоего брата, твоего единоверца. Тогда это значит, что намерением Иисуса было основать религиозное течение или секту, основанную на братстве ее членов, взаимной помощи и любви. Он основал церковь, которая была именно Новым и Истинным Израилем, и намеревался восстановить жизнь по законам Моисеевым. Как получилось, что Иоанн Богослов был единственным среди учеников и апостолов, сохранившим это понятие в его первоначальном зиде? Возможно, Иоанн был не простым учеником, а старейшиной, который пришел из Иерусалима в Эфес, был сослан на остров Патмос и написал Апокалипсис, эту Тайную Книгу Воскресения, последнюю книгу Нового Завета?

Вполне возможно, что он передал изречение Иисуса о любви своей пастве вместе с другими аутентичными изречениями, которые не были записаны никем другим. Существуют некоторые указания на то, что Иоанн Богослов даже писал свое собственное Евангелие для своей паствы в Эфесе, Евангелие от Иоанна Богослова. Но легко заметить, что стиль его книги — эллинистический, и схож со стилем герметической и гностической литературы. Я думаю, что у Иоанна был «литературный негр», то есть фактический автор, тайно на него работавший. Это был опытный эллинист, который трансформировал довольно бедный язык Иоанна в литературный греческий.

Заповедь братской любви потенциально содержит социальную программу, которая была осуществлена в ритуальной, литургической жизни церкви. Любовь в библейском смысле этого слова, *agape*, лишена сентиментального звучания, это главным образом забота о ближнем, участие, готовность поделиться последним, братская поддержка. Все это реализуется в службе пастве.

Чтобы лучше это понять, нам следует изучить самые глубинные слои ритуала церковной службы, рассмотреть ее основополагающие принципы.

Римская Месса и Православное Причастие при различных точках выразительности обладают одинаковой структурой. Рим подчеркивает *Christus victim*, Москва подчеркивает *Christus Victor*, или, пользуясь терминами сравнительной религии, одни отмечают жертву людей Богу, другие — жертву Бога для людей. Обе представляют собой комбинацию из двух первоначально отдельных частей. В *Missa catechumenorum* молитвы говорят, гимны поют, уроки из Священного Писания читают, а проповедь объясняет Библию. По существу все это первоначально было службой в синагоге. Церковь трансформировала причастие в чудо Слова: когда священник, исполненный благоговения, почтительно несет Евангелие над головой, это является знаком того, что Христос-Слово реально присутствует на проповеди. В этот момент кандидатам для конфирмации, тем, кто еще не крещен, новообращенным приказывают покинуть церковь. Остальное — только для посвященных.

Элементы хлеба и вина освящаются через обращение к Святому Духу и даются причащающимся как лекарство, то есть средство достижения бессмертия. Здесь есть то, что обещали все греческие мистерии: обожествление через реальное присутствие Христа в хлебе и воде. Начиная со святого Павла, эта форма литургии представляет собой службу поминовения:

«Ибо я от Самого Господина принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и возблагодарив преломил и сказал:

«примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание».

Также и чашу после вечери и сказал:

«сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в

Мое воспоминание».

Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возмещаете, доколе Он придет.»

1-е Коринфянам 11: 23—26

Этот текст охватывает практику всех европейских церквей, католической, православной, протестантской, но он далеко не конечный пункт в наших исследованиях. Павел передает обычай основанной им церкви в Коринфе. При этом он утверждает, что это не введенный им новый ритуал, но традиция, которую он воспринял от других, и в конечном счете, идущая от самого Иисуса. Я думаю, что это была традиция, сохраненная Антиохийской церковью, которую тамошние христиане, возможно, приняли от Петра, у которого были особые отношения с Антиохией. Миссионером неиудейской христианской церкви в Антиохии был Павел. Ритуал церковной службы Святого Иоанна Хризостома, который распространился из Константинополя по странам православной Европы, также происходит из Антиохии. Неудивительно поэтому, что он содержит в себе мотив припоминания о том, что

касается искупительной смерти Иисуса. Петр мог передать ту же самую версию в Рим.

Христиане также есть и в Азии. Они называются Христиане Фомы или Несториане, а в Индии они до сих пор отмечают причастие по-арамейски. Центром этой церкви был когда-то город Эдесса в Междуречье, а в настоящее время им является город Урфа в Турции. В античные времена Урфу называли Афинами Востока. Согласно традиции, эта арамейская церковь была основана неким Агдаи, посланным из Иерусалима апостолом Фомой. Этот факт отрицался особо придирчивыми рационалистами, но был блестяще подтвержден, когда Евангелие от Фомы увидело свет после столетий забвения. Никто не сомневается в том, что оно было написано в Эдессе, и бесполезно отрицать, что оно содержит евангелистическую традицию, сохраненную иудео-христианами, потомками членов паствы Иерусалима. Это ясно видно по факту почитания Иакова, брата Господа и предводителя церкви в Иерусалиме. «Где бы вы ни были (говорил Иисус своим ученикам), вы должны всегда возвращаться к Иакову, ради того, кем были созданы небо и земля» (Фома, 12).

Кроме западного христианства и православия, некогда существовал также третий путь, арамейское христианство на основе иудео-христианства, с центром в Эдессе, которое с течением времени распространилось по всей Азии вплоть до Китая в виде несторианства и манихейства. В первые два или три столетия Палестина и Междуречье составляли единое целое, со своим собственным языком, особой доктриной и ритуалом церковной службы.

Причастие Эдессы, так называемая Анафора Агдаи и Мари (третье столетие) не содержала в себе рассказа об установлении причастия и момента упоминания о смерти Христа. Даже в пятом столетии пятый катехизис епископа Кирилла Иерусалимского, при обсуждении причастной молитвы не содержит ни того, ни другого.

Также не упоминает об этом и автор четвертого евангелия: он только рассказывает о том, что перед еврейским праздником Пейсах была вечеря, на которой Иисус умыл ноги своим ученикам. Наверное, существовала какая-то причина того, что «литературный негр» передает именно эту традицию пресвитера Иоанна, пришедшего из Иерусалима в Эфес. Это самое старое свидетельство о причастии без упоминания о смерти Иисуса, а самым поздним является 44-я молитва из Ирландского sacramentarium.

Она не носит характер поминовения, но является эпиклезисом, то есть обращением к Святому Духу, которое заканчивается следующими словами:

Veni communica nobiscum in tua eucharistia  
quam facimus in tuo nomine et caritate qui ad tuam  
vocem sumus congregati  
tibi est omnis honor et gloria in excelsis

Придите, причаститесь с нами, те, кто собрался  
именем твоим по зову твоему в твоей молитве  
благодарения и трапезы милосердия (agape).

Эти слова очень похожи на причастную молитву в Деяниях Фомы 50:

Приди, скрытая Мать,  
Приди, провозглашающая себя в делах твоих и  
Воистину дарующая радость и покой для всех,  
Кто присоединяется к тебе;

Приди и раздели с нами это причастие,  
Которое мы празднуем именем твоим на трапезе любви,  
На котором мы собрались по зову твоему.

Деяния Фомы, как и некоторые другие известные в Ирландии апокрифические книги, например, Евангелие от Назареев, и, возможно, Евангелие от Фомы, были принесены в Ирландию вместе с идеей паломничества и *virgines introductae* испанскими присциллианистами, которые поддерживали отношения с Эдессой и были после казни Присциллиана в 175 году сосланы на острова Силли, которые расположены поблизости от Ирландии.

Какова же была форма этого причастия? Реконструировать ее мы можем в том случае, если осознаем, что *Codex Bezae* и так называемый Западный текст Нового Завета в действительности содержат некоторые исправления текста, сделанные руками иудео-христиан, которые, разумеется, имели свою собственную традицию, отличную в некоторых моментах от версии Павла и Луки.

В версии *Codex Bezae* Иисус сначала берет чашу, благодарит и предлагает вино своим ученикам; после этого он берет хлеб, благодарит и говорит: «Сие есть Тело Мое» (Лука 22: 18—19). И больше ничего. Нет второй чаши, нет упоминаний о смерти, это просто трапеза. Аланд печатает версию *Codex Bezae* и затем механически дополняет ее второй чашей и наставлениями ученикам, как будто все это написал Лука. Здесь мы видим, что Аланд испортил свое издание, потому что он просто не верил, что иудео-христиане вообще когда-либо существовали. Но начиная с работ Креднера, то есть с 1832 года, является установленным фактом, что Западный текст Нового Завета содержит иудео-христианские интерпретации текста. Это подтверждается и Евангелием от Фомы, которое частично содержит независимую традицию иудео-христианского евангелия, имеющую многочисленные параллели с Западным Текстом. *Codex Bezae* содержит иудео-христианскую версию Последней вечери, которая ближе к источнику, чем канонические евангелия.

Мой ученик Джерард Раухорст недавно указал на то, что, возможно, неиудейская христианская церковь соединила эту трапезу с празднованием еврейской Пасхи, как это практиковалось христианскими общинами Иерусалима, Эдессы и Малой Азии, так называемыми *Quartidocimans*. Четырнадцатого дня месяца Нисан, с наступлением ночи, когда приверженцы иудаизма веселятся и едят мясо молодых ягнят, они проводят ночь в посте и молитвах до самого рассвета и только утром начинают праздновать.

Католическая церковь празднует Пасху в первое воскресенье после весеннего равноденствия и полнолуния. Для неиудейской христианской церкви значение Пасхи претерпело, по сравнению с иудаизмом, сильные изменения. Это больше не пир освобождения, но праздник Воскресения Господня, и именно поэтому день Пасхи приходится на воскресенье. Но связь с Пейсахом осталась до наших дней, она выражается в вычислениях дня Великого поста равноденствия. Возможно, что обычай отмечать Пасху зародился среди последователей Петра в Антиохии, и также возможно, что в Рим его принес сам Петр (См. Rouwhorst, *Lacelebration de L'Eucharistie dans L'Eglise primevale*).

Первоначально перед тем, как начиналась служба, верующие приносили свои подарки для бедных, обычно продукты. Из этих продуктов священник отбирал элементы, необходимые для церемонии празднования Чуда, а остальное раздавалось нуждающимся.

Позднее это было перенесено в подготовительную стадию Мессы и существует до сих пор в виде так называемого *proso-komidy*. В какой-то момент причастие было перенесено с вечера на утро, а последним пережитком приношений продуктов для нуждающихся стал ритуальный сбор. Трапеза была упразднена и продолжала существовать стал ритуальный сбор, пир любви, который ранние христиане устраивали в виде *agape*. Это был служб для поощрения братской и сестринской любви, выражения заботы, привязанности, взаимного благоденствия. Не было бедных и богатых на таких собраниях, каждый христианин мог есть то, что пожелает. *Благоразинquunt, «ut invicem se diligant»*, Tertullian, *Apologeticum* 39, 7).

Начиная с Эдуарда Гиббона, неверующих занимала одна проблема: почему христианство победило? В наши дни этот вопрос задается снова и снова. Действительно, ведь существовали таинства Митры в Персии, Адониса в Финикии, Изиды и Осириса в Египте. И разве ученые не доказывали неоднократно, что христианство — это тоже религия таинств?

Да, это верно, и причастие представляет собой праздник таинства, «сакрамент», как римляне перевели на латынь это греческое слово. Но христианство было единственной религией с социальным подтекстом. В последнее время было много написано об иудео-христианстве, поэтому трудно добавить, к этому что-либо новое.

Но отныне мы можем допускать возможность того, что Евангелие от Иоанна и Западный текст Луки содержат в высшей степени заслуживающую доверия информацию в тех своих частях, в которых передается иудеохристианская традиция братской любви и Последней Вечери нашего Господа.

Андрей И. СЕРКОВ, старший научный сотрудник Российской государственной библиотеки (Москва)

## РУССКОЕ МАСОНСТВО В ЭМИГРАЦИИ И ГНОСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Цель настоящей статьи состоит не в показе исторического развития масонства, не в анализе философской системы вольных каменщиков, а в стремлении привлечь внимание гуманитариев к первоисточникам. Это — субъективно составленный, краткий указатель масонских докладов, посвященных вопросам гностицизма. В список включены лишь доклады, авторство которых установлено. Схема описания проста: 1. Фамилия и инициалы автора доклада; 2. Название доклада или сообщения; 3. Дата выступления; 4. Место (город) прочтения доклада; 5. Название ложи или ряда лож, на заседании которых прочитан доклад; 6. Источники информации. Сведения о русском масонстве в эмиграции, об отдельных ложах содержатся в моей небольшой брошюре «250 лет масонства в России» выпущенной Российской государственной библиотекой в 1993 г.

Список сокращений:

Вестник — Вестник объединения русских лож Д. и П. Шотландского Устава. Париж, 1959—1964. № 1—14.

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

РВК — Русский вольный каменщик: Бюллетень Рус. Лож Д. и П.Ш.У. Париж, 1946. № 1—2.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

ЦХИДК — Центр хранения историко-документальных коллекций.

Все упоминаемые архивы и издания находятся в Москве, на государственном хранении.

*Абакумов В.А.* Философия Свободного Духа. (Проблематика и Апологетика христианства). 26.10.1935. Париж. Северное Сияние; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 47. Л. 25.

*Агров Н.Н.* Символика большой пирамиды. 10.3.1961. Париж. Астрей; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 527. Л. 44; Вестник. № 8.

*Бобринский А.А.* Астрономия и Библия. 10.3.1928. Париж. Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 1а. Л. 88; Ед. хр. 14. Л. 2; Ед. хр. 19. С. 67—69.

*Бобринский П.А.* Пифагор и его учение о числах. 19.1.1959. Париж. Гамаюн; Вестник. № 1.

*Бобринский П.А.* Теория и символика четырех элементов. 16.10.1961. Париж. Гамаюн — Лотос; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 527. Л. 46; Вестник. № 9.

*Булатович Р.Ф.* Масонство и христианство. 6.12.1935. Париж. Лотос; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 64. Л. 153; Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 12.

*Бурьшкин П.А.* Истоки розенкрейцерской традиции. 29.1.1939. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 12; Ед. хр. 20.

*Бурьшкин П.А.* Шотландский Устав и розенкрейцерская традиция. ? Париж. ?; ЦХИДК. Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 50.

*Вакар Н.П.* Эзотеризм православия. 12.4.1924. Париж. Северное Сияние; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 133. Л. 78.

*Воронцов М.И.* Гностицизм первых веков нашей эры. 22.5.1962. Париж. Друзья Любомудрия; ОР РГБ. Ф. 754. К. 5. Ед. хр. 2. Л. 44; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Д. 527. Л. 58.

*Воронцов М.И.* Софианство (учение о вечном женственном начале). 17.11.1960. Париж. Юпитер; ОР РГБ. Ф. 754. К. 4. Ед. хр. 4. Л. 83—84; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 527. Л. 39.

*Габрилевич.* Истоки христианства. 1927. Париж. Юпитер; ОР РГБ. Ф. 754. К. 4. Ед. хр. 2. Л. 8.

*Гардер М.В.* Гермес Трисмегист и герметическая философия. 23.10.1962. Париж. Друзья Любомудрия; ОР РГБ. Ф. 754. К. 5. Ед. хр. 3. Л. 3.

*Глазберг Н.Б.* Эзотеризм в творчестве Шекспира. 2.11.1956. Париж. Лотос — Северное Сияние; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 527. Л. 6.

*Голевский Н.Л.* Введение в изучение гностицизма. 5.11.1932. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 47. Л. 412—420.

*Голевский Н.Л.* Начала учения о Духе. ?10.1936. Париж. Друзья Любомудрия; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 189 а. Л. 9; Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 2.

*Голевский Н.Л.* Об истории религиозных космогоний. 29.3.1924. Париж. Северное Сияние; Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5805. Оп. 1. Ед. хр. 605. Л. 6—6 об.

- Голенищев-Кутузов И.Н.* Духовное существо. 23.6.1932. Париж. Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 61. Л. 50.
- Ермолов Б.Н.* О преемственности эзотерической традиции. ?2.1956. Париж. Юпитер; ОР РГБ. Ф. 754. К. 4. Ед. хр. 4.
- Ермолов Б.Н.* Св. Иоанн Креститель и иудейско-гностицистские секты I-II века. 24.6.1960. Париж. Объединение русских лож Шотландского Устава; Вестник. № 4.
- Ермолов Б.Н.* Учение о душе в герметизме. 19.1.1960. Париж. Астрей; РГАЛИ. Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 15.
- Краевич Б.К.* Розенкрейцеры XVIII века и розенкрейцерская традиция. 15.5.1937. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 17.
- Лыщинский В.В.* Пути греко-славянской эзотерической мысли. 20.2.1957(1958). Париж. Юпитер; ОР РГБ. Ф. 754. К. 4. Ед. хр. 10. Л. 27.
- Половцев П.А.* Идея розенкрейцерства в различных современных организациях. 5.12.1925. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 66—67 об.
- Прокопенко А.П.* О философской борьбе в раннем христианстве. 14.6.1939. Париж. Друзья Любомудрия; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 44. Л. 107.
- Прохоров Я.С.* Розенкрейцеры во второй половине XVIII века в Германии. 12.1.1927. Берлин. Великий Свет Севера; ЦХИДК. Ф. 729. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 144—153; Ед. хр. 18. Л. 1. об.
- Рабинович Я.Б.* Еврейский гнозис. 25.5.1938. Париж. Друзья Любомудрия; ЦХИДК. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 201. Л. 111 об. -113.
- Рабинович Я.Б.* Мир идей Платона. 7.10.1936. Париж. Друзья Любомудрия; ЦХИДК. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 201. Л. 68 об.-69; Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 184. Л. 35 об.; Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 6.
- Рабинович Я.Б.* «Три разговора». Введение в историософию Владимира Соловьева. 28.10.1958. Париж. Друзья Любомудрия; ОР РГБ. Ф. 754. К. 4. Ед. хр. 11. Л. 43.
- Слиозберг Г.Б.* Возникновение Розенкрейцерства. 4.7.1924. Париж. Капитул Астрей; Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5805. Оп. 1. Ед. хр. 604. Л. 11.
- Слиозберг Г.Б.* Идеология розенкрейцерства. 2.10.1926. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 84 об.-88.
- Слиозберг Г.Б.* Происхождение Розенкрейцерства. 2.1.1926. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 69—71 об.
- Галь Л.О.* Духовная алхимия и масонство. 27.2.1962. Париж. Друзья Любомудрия; ОР РГБ. Ф. 754. К. 5. Ед. хр. 2. Л. 26.
- Готаринов В.Е.* Введение к изучению Платона. 8.7.1936. Париж. Друзья Любомудрия; ЦХИДК. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 201. Л. 64—64 об.; Ф. 730. Оп. 1. Ед. хр. 184. Л. 35.
- Шереметев Д.А.* О Розенкрейцерском посвящении. 18.6.1939. Париж. Капитул Астрей; ЦХИДК. Ф. 1354. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 8.
- Штейнмак Ф.Р.* Платон как теолог и пророк. 23.11.1929. Берлин. Великий Свет Севера; ЦХИДК. Ф. 729. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 12. Ед. хр. 17. Л. 23; Ед. хр. 23. Л. 15.

Михаил Я. БИЛИНКИС, кандидат филологических наук,  
доцент Санкт-Петербургского университета (С.-Петербург)  
«ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА» Н.И. НОВИКОВА

Во второй половине XVIII века в просветительной философии совершился сдвиг к радикализму, от Вольтера к Руссо, а потом к энциклопедистам. Начиная примерно с 70-х годов радикализм философский связывается с политическим, философы покидают сферу мировых вопросов и спускаются в области практической жизни. Одновременно численный состав «философов» возрастает, они начинают ощущать себя и свои идеи силой, которой сочувствуют широкие слои публики. В этой ситуации им больше не нужен союз с властными структурами. Этот сдвиг «вольтерьянства» бросался в глаза и современникам — в 1773 году доктора Парижского университета так сформулировали тему конкурентного сочинения: «Так называемая современная философия одинаково враждебна божеству и королям». «Сам Вольтер должен был к концу жизни сделать над собой усилие, чтобы остаться «вольтерьянцем». Вольтерьянство это был теперь боевой клич», — замечал уже в XX веке П.Н. Милуков (Милуков, 338)<sup>1</sup>.

В 1785 году в России был выпущен перевод знаменитой книги Сен-Мартена «О заблуждениях и истине» (1785), которую прилежно изучали и благоговейно комментировали русские мистики. «Следить за материей, — писал философ, — значит толочь воду. Я познал лживыя науки мира сего и познал, почему мир не может ничего постичь: на эти науки направлены только низшия способности человека. Для наук человеческих нужен один разум, они не требуют души; между тем как для наук божественных разума не нужно, ибо душа их все порождает» (Сен-Мартен, 162).

В 1779 году Новиков переселился в Москву. Факт, казалось бы, связанный лишь с его собственной биографией на фоне массовой миграции *из Петербурга в Москву, из города в деревню* оказывался символом времени.

В начале 1770-х героиня сумароковской эклоги пастушка Эмилия говорила о городе:

Слыхала я о том, как люди там живут,  
Притворство — дружеством, обман — умом зовут,  
Что в шуме хитрого и льстивого  
Преобразилась совсем у них природа,  
Что кончились там златого века дни.

Поэтому столь убедительно звучит для пастушки клятва, бережливая и настойчивым Валерием как вернейший довод, что обмана не будет:

И пусть по гроб мой я, коль в этом лицемерю,  
*Жить буду в городах.*

— Но сей я клятве верю, —

отвечает Эмилия (Сумароков, 29).

Понятым в этом контексте становится и то, почему «наидостопамят-

---

В России 1773 год был ознаменован началом пугачевщины. Разумеется, ни Пугачев, ни его соратники не были «вольтерьянцами», но сам факт их выступления утверждал наметившуюся тенденцию радикализации общественного сознания и общественных движений.

нейшим» становится для А.Т. Болотова день, когда он «получил свой с толиким вожделием ожидаемый абшид» (Болотов, 393) и смог уехать из Петербурга в село Дворяниново Тульской губернии. Пытаясь рассмотреть современную ему Россию, Радищев отправится из Петербурга в Москву, в пространство, где, как казалось, царят патриархальные нравы, где вдали от двора и города-государства люди чувствуют себя свободнее

Самые «тайны природы» в последней трети XVIII столетия переставали представляться рационально организованными, а каким-то вещим словом, секрет которого сразу и окончательно обеспечит посвященному полное господство над ними. Отсюда можно было питаться верой, что Бог, который хранит эту тайну, может сообщить ее по своему усмотрению верующему. С другой стороны, предполагалось, что «избранным» здесь может оказаться *любой* человек.

Таким образом, в этот момент возникала возможность попытки создания новой философской системы, причем попытку эту мог предпринять и человек, не связанный с «целым» государственной структуры, не ставящий перед собой задачи преобразования жизни «в целом», а лишь старающийся сделать более совершенным и гармоничным существование отдельной личности. «Первой формой самоорганизации общества» (Бердяев, 20) оказывалось масонство.

Масоном Новиков стал еще в Петербурге. По свидетельству Лопухина, в 1775 г. И.П. Елагин привлек отставного поручика и известного журналиста к работам в петербургской ложе «Латона», которые он продолжал вплоть до своего переезда в Москву.

На другой год своего пребывания в Москве, в конце 1780, Новиков с друзьями открыли масонскую ложу «Гармония». «Мы, — говорил он, — вспомня всегдашний совет барона Рейхеля, что ежели хотите упражняться в истинном масонстве, то надо иметь ложу весьма скрытую, состоящая в тишине, не гонясь за множеством членов, мы составили сию ложу» (Лонгинов, 079). Еще через два года, в 1782 г., в Москве был учрежден под начальством И.Е. Шварца «Орден Злато — розового креста». Его членами стали наиболее ревностные братья: Новиков, князь Трубецкие, Кутузов, Гамалей, Лопухин, Чулков, Херасков, кн. Енгальчев, кн. Черкасский, Чеботарев, Багрянский, А.Н. Новиков, Поздеев, купец Туссен и врач Франкель. Четвертая масонская степень, принятая в Москве после Вильгельмсбаденского конгресса летом 1782 г. — «теоретический градус соломонных наук» — давала право выделять избранных в особый кружок, который и посвятил себя розенкрейцерским работам. В 1783 г. московские масоны были формально приняты в состав главного розенкрейцерского братства и получили право на самостоятельную деятельность.

У Лонгинова приводится описание таблиц розенкрейцеров, которые развешивались по стенам ложи. В них излагалась общая программа розенкрейцерских знаний, расположенных по девяти степеням ордена:

«1) Первая часть института, правила порядка, церемониал, катехизис и химические знаки. 2) Коллегиальные книги и теоретическая часть института. 3) Приготовление хаосского минерального электрума, но без открытия истинного его определения. 4) Познание минеральных сил природы и соединение знания с делом на белом, если не начерно. 5) Познание совершенной земно-философского солнца и произведения чудесных исцелений. 6) Изготовление некоторых из четырех первых партикуляр-камней и

тингирование набело и начерно. 7) Знание о великом деле натуры, кабале и магии натуральной. 8) Познание вместе с тремя главными науками о царствах природы великого универсала, совершение дела и имение у себя камня мудрых. 9) Открытие в натуре всего, кроме божественных сил и тайн, обладание над всем и сравнение в знаниях с Моисеем, Аароном, Гермесом, Соломоном и Гирам—Анифом». (Лонгинов, 84).

Эта программа в значительной степени поясняет композиционные особенности грандиозного труда Н.И. Новикова — пятидесятитомной «Герметической библиотеки» которая заключала в себе основную, по представлениям розенкрейцеров, информацию необходимую для достижения гармонии.

Замысел «Библиотеки» и начало ее приходится на середину 1780-х годов, еще до той бури, которая разразилась над русскими розенкрейцерами в 1792-м. Однако информации о том, что успели предпринять в этом направлении за семь лет Новиков с товарищами, мной обнаружено не было. Известно лишь, что в письмах Новикова этого времени упоминается о переводах, которые предназначались для «Библиотеки» и вошли в нее. После освобождения из крепости 9 ноября 1796 Новиков поселяется в своем имении Авдотьино-Тихвинское. Вместе с ним там живут его дети: Иван Николаевич, Вера Николаевна и Варвара Николаевна, — друг и розенкрейцер С.И. Гамалея. По свидетельству В.С. Арсеньева, в Тихвинское приезжали и присылали заказанные хозяином переводы сыновья В.А. Левшина Владимир и Лев (Арсеньев, лл. 14, 28). Помимо переводов для «Герметической библиотеки», Гамалея, как обнаружил Сиповский, составил собрание сочинений Я. Беме. «Замечательнейший труд С[емена] И[вановича] (Гамалси — М.Б.), — писал он, — есть переложение на русский язык всех творений Бема в 22 томах в 4-ю долю листа ... Вот полное заглавие перевода: «Благочестивого и высокопросвещенного Иакова Бема, тевтонического философа, полное собрание всех теософических писаний всем народам ... Печатаны на немецком 1682. Перевод на российский в с[еле] Т[и]хв[и]нск[о]м 1807 г.» (Сиповский, л. 25 об.).

В Тихвинском и для Тихвинского переводятся Роджер Бэкон, Михаил Сандивогий, Джон Пордедж и другие авторы. Большинство переводимых текстов и составили «Библиотеку». Существует два ее списка, один из которых находится в Ф. 14 РО ГБЛ, а другой — в Петербурге, в рукописном отделе ГПБ<sup>1</sup>.

МС представляет собой 40 томов, переплетенных в зеленый сафьян. В нижней части титульного листа первого тома МС указано: «Переведено с немецкого в Москве в марте 1788». Такое же указание мы обнаруживаем и в ПС. Совпадают за редкими исключениями и другие тома МС и ПС по 30-й том включительно. В МС и ПС помещены одни и те же рисунки, оттиснутые литографическим способом, что говорит в пользу одновременности их создания. Однако в XI томе МС отсутствует «Исправление несмысленных, трактатец весьма полезный и подлинный», помещенный в соответствующем томе ПС на странице 345; краткая библиография, находящаяся в МС этого тома, отсутствуют в ПС.

Ряд текстов, помещенных в «Библиотеке» переведен еще в московский

---

В дальнейшем для краткости московский и петербургский списки мы будем обозначать соответственно МС и ПС.

период жизни Новикова. «Микрокосмическое познание нового неба и новая земля» — 1790 г.; «Теоретическая и практическая ручная книга высшей химии» — 1788 г. Последний текст, по масонским понятиям, менее «закрытый», чем «Химическая псалтырь» Парацельса. Но Новиков его не публикует, хотя издательские возможности в 1788 г. у него еще были. Очевидно эти тексты предназначались для хрестоматии русского розенкрейцерства — «Герметической библиотеки».

В «Герметическую библиотеку» входят как опубликованные<sup>1</sup>, так и неизвестные ранее произведения. Расположение их строго регламентировано с его содержанием. Важно не только содержание, но и порядок, в котором переписывались тома, а следовательно и расположение переписываемого — объясняет «собирающий», т.е. Новиков. «Здесь оканчивается «Турба философов», а затем следуют в оригинале разные трактаты, которые в сей библиотеке сообщаемы будут не по тому порядку, который в оригинале, но к удобности размещения, а чтобы читателю сведом был и тот порядок, который в оригинале, то для сего приложу в конце сего тома особый реестр, в котором все трактаты показаны будут в том порядке, с означением притом и того, в каком томе сей «Библиотеки» каждой трактат помещен» (Герметическая библиотека. Т. 6, 314). Показательно в этом смысле, что том III ПС датирован 1807 годом, а том VII — 1806-м.

«...Хотя Свет для всяких глаз светит, но и то весьма достоверно, что не всякие глаза могут видеть его в полном его сиянии», — писал один из духовных отцов розенкрейцерства Сен-Мартен (Сен-Мартен, VII). Действительно, уже текст, помещенный в первом томе «Герметической библиотеки» — «Химический псалтырь» Парацельса, требует от читателя некоторой предварительной подготовки. Из этого текста адепт может почерпнуть начальные сведения о химических работах, которые проводятся на пути к получению философского камня.

«... в ордене есть степени. Со степенями сими и богочитание, и добродетель, и премудрость должествуют возвышаться, то есть должно быть крепче, выше, тверже» (Масонские, л. 12). Как мы видим, на первом месте стоят «богочитания» и «добродетель», а лишь затем адепт, достигший известного духовного совершенства, допускается к познанию «премудрости», то есть к практическим работам с веществами.

В томах «Герметической библиотеки» степень сложности и «закрытости» текстов постепенно возрастает. Так, в XI томе помещен «Пробирной камень» Германа Фикгульда, который касается частных вопросов химических работ, в частности, получения тинктур — своего рода катализаторов при химических превращениях. В XXIII же томе мы находим «Ядро алхимии» Филалета, которое подводит читателя вплотную к процессу получения философского камня.

Книги, посвященные практической химии, перемежаются в «Герметической библиотеке» с философскими сочинениями, такими, как например, «Должности бр[атев] З[лато] Р[озового] К[реста] древняя системы». При этом материалы расположены как бы циклически. На первом этапе работа с веществами не более, чем работа с металлами, минералами и т.п. Затем

<sup>1</sup> «Химическая псалтырь» Парацельса, помещенная в первом томе «Герметической библиотеки», впервые в России была напечатана в Москве в 1784 году.

следует философский комментарий, и при новой «встрече» с химическим элементом перед посвященным открывается его мистический смысл. Следующий «виток» совершается на более высоком уровне.

И наконец в «Герметической библиотеке» появляются «двуязычные», «синтетические» тексты, допускающие истолкование на двух уровнях, в двух системах. В XV томе помещены два трактата: «Книга Великое Розариум, т.е. Розовый сад Философов» и «Практика с двенадцатью ключами и прибавлением о Великом камне древних мудрых. Писанная Василием Валентином, монахом Бенедектинского ордена». Трактаты посвящены истолкованию философского смысла химических процессов, в частности, интерпретации смысла известного в XVIII веке и издававшегося в России Новиковым «Хризомандера».

Оказывается, что в этой книге эволюцию ее главного героя Кибрика можно объяснять как путь к нравственному совершенствованию, которое совершается по мере прохождения героя через многие трудные испытания; с химической же точки зрения, Кибрик может быть интерпретирован как металлургические сплавы, включающий в свой состав и золото, содержание которого повышается, потому что он вступает в реакцию с кварцевыми породами, также содержащими золото. В конце концов сплав насыщается золотом до такой степени, что при реакции с ним практически любых металлов происходит амальгамирование, сопровождаемое выделением золота.

Структура подобных «синтетических» текстов может быть обусловлена последовательностью превращений, необходимых для получения ртути и серы в чистом виде, которые считались у масонов «основными» и «совершенными» веществами, или для очищения некоего металла до чистоты золота, как мы то видим в «Хризомандере».

В текстах XVIII и XIX веков встречается противопоставление: золото, ослепляющее блеском, и золото, которое изучает сияние. Это противопоставление мы можем обнаружить как в герметических, так и в чисто беллетристических текстах. Золото естественное, находящееся в природе, разврат, зло; золото, полученное искусственным путем — «... есть совершенный металл, есть отпечаток солнца», которое, в свою очередь, знак истины (Теоретический, л. 84).

Золото необходимо как «нечто», изоморфное высшей истине, но земное, потому что «...верхний совершенный свет не иначе нижним сообщается как через средний свет» (Теоретический, л. 64). Понимание истинной сущности «золота-истины» дается, по мнению масонов, не сразу, путь в «розариум», где растут подобные солнцу розы «без шипов», тернист. «Герметическая библиотека» Новикова должна была стать «книгой книг» всякого ищущего истину. И здесь особое значение для Новикова и его философской установки приобрел сам путь к вершине Знания, последовательно-прекрасный в своей законченности, индивидуальный для каждого человека, сочетающий в себе развитие и совершенствование внутренней жизни отдельной личности с практическим постижением принципов взаимодействия веществ в природе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев — Воспоминания В.С. Арсеньева. РО ГБЛ. Ф. 128. Карт. 104.
2. Бердяев — Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
3. Болотов — Болотов А.Т. Записки Андрея Тимофеевича Болотова. Т. 1. — Тула, 1988.

4. Герметическая библиотека — Герметическая библиотека. Тт. 1—49. РО ГПБ. О III.
5. Лонгинов — Лонгинов М.Н. Новиков и московские мартинисты. — М., 1867.
6. Массонские — Массонские акты. РО ГПБ. О III. 66.
7. Миллюков — Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 3. — Спб., 1903.
8. Сен-Мартен — Сен-Мартен Луи Клод. О Заблуждениях и истине, или Воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания. — М., 1785.
9. Сиповский — Сиповский В.В. Новые биографические данные о Н.И. Новикове и С.И. Гамалее. РО ИРЛИ (Пушкинский дом) Ф. 265. Оп. 2. № 1806.
10. Сумароков — Сумароков А.П. Избранные произведения. — Л., 1957.
11. Теоретический — Теоретический градус Соломоновых наук. РО ГБЛ. Ф. 147. № 1977.
12. Шпет — Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии /Русская философия. Очерки истории. А.И. Введенский. А.Ф. Лосев. Э.Л. Радлов. Г.Г. Шпет.— Свердловск, 1991.

## Содержание

<i>Йоост Р. Ритман</i> Вступительное слово . . . . .	3
<i>Антуан Фэвр</i> 500 лет эзотеризма: новая область междисциплинарных исследований в рамках Академии . . . . .	6
<i>Вячеслав Вс. Иванов</i> О первых русских переводах Платона . . . . .	12
<i>Альфред Риби</i> Актуальность гностицизма в свете проблем нашей эпохи . . . . .	17
<i>Жан-Пьер Маз</i> Космология и духовный прогресс: герметическое происхождение астрологических таблиц из Грана . . . . .	23
<i>Василий В. Налимов</i> Напоминание о А.А. Солоновиче. Из истории гибели одного из направлений русской культуры . . . . .	35
<i>А.Г. ван ден Брул</i> Ян Ван Райкенборг (1894—1968) — розенкрейцер—гностик, представитель современного гностицизма . . . . .	40
<i>Александр Х. Горфункель</i> Русское луллианство . . . . .	50
<i>Карлос Гилли</i> Розенкрейцеры в России в XVI и XVIII веках. Некоторые моменты из истории европейской духовной реформации. . . . .	54
<i>Гиллес Киспел</i> Таинство и социальные проблемы . . . . .	64
<i>Андрей И. Серков</i> Русское масонство в эмиграции и гностическая традиция . . . . .	71
<i>Михаил Я. Билинкис</i> «Герметическая библиотека» Н.И. Новикова . . . . .	74



