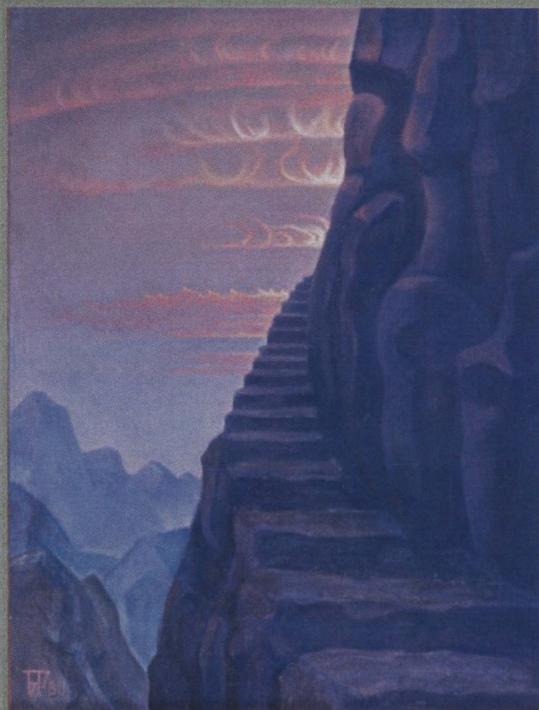


**ПУТИ ГНОЗИСА:
МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
И ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ**



Международный научный симпозиум

Международный научный симпозиум

**ПУТИ ГНОЗИСА:
МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
И ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ**

10–13 апреля 2013 г., Москва

International academic symposium

**WAYS OF GNOSIS:
MYSTICAL AND ESOTERIC TRADITIONS
AND GNOSTIC WORLDVIEW
FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT TIME**

April 10–13, 2013, Moscow

**WAYS OF GNOSIS:
MYSTICAL AND ESOTERIC TRADITIONS AND GNOSTIC WORLDVIEW
FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT TIME
International academic symposium**

Margarita Rudomino All-Russia State Library
for Foreign Literature (Moscow)

Association for the Study of Esotericism
and Mysticism Bibliotheca Philosophica Hermetica (Netherlands)

Russian State University for Humanities, Center for the Study
of Religion, Institute “Russian Anthropological School” (Moscow)

in collaboration with:

The Moscow Oblast’ Department of the Ministry of Culture
The Bulgakov House Cultural and Educational Center (Moscow)

The Free Philosophical Society Center
for Scholarship and Education (Moscow)

Research Center for Mysticism and Esotericism
at Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

International Academy of Humanities (Moscow)

The Demiurge Agency (Moscow)

and with the support of

The European Society for the Study
of Western Esotericism (ESSWE)

**Пути гнозиса:
МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ**

Международный научный симпозиум

Всероссийская государственная библиотека
иностранной литературы (ВГБИЛ) им. М. И. Рудомино (Москва)

Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма

Библиотека герметической философии (Нидерланды)

Центр изучения религий Российского государственного
гуманитарного университета (Москва)

при участии:

Министерства культуры Московской области

Культурно-просветительского центра-музея «Булгаковский дом» (Москва)

Научно-просветительского центра
«Вольное философское общество» (Москва)

Центра по изучению эзотеризма и мистицизма
при Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург),

Международной академии наук о человеке (Москва),

Агентства «Демиург» (Москва)

и при поддержке

Европейского общества по изучению западного эзотеризма

ББК 86

П 90

Редакторы: *С. В. Пахомов, А. Тесман*

П 90 **Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней.** Сб. материалов международного научного симпозиума (10–13 апреля 2013 г., Москва / Отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб.: РХГА, 2014. – 242 с.

Ways of Gnosis: Mystical and Esoteric Traditions and Gnostic Worldview from Antiquity to the Present Time. Proceedings of the International Academic Symposium (April 10–13, 2013, Moscow) / Ed. by Sergey Pakhomov. – St. Petersburg: RСАН, 2014. – 242 p.

ISBN 978-5-88812-672-1

Одним из важнейших элементов мистико-эзотерических традиций является феномен «спасительного знания» – гнозиса. Гностическое мировоззрение, его символы и мотивы встречаются в многочисленных произведениях европейского изобразительного искусства и художественной литературы. На международном научном симпозиуме «Пути гнозиса», прошедшем в Москве в апреле 2013 г., проблематика гнозиса была раскрыта с различных сторон – литературоведческой, философско-методологической, исторической и др. Симпозиум объединил две конференции, которые до этого проводились обособленно: «Россия и гнозис» (ВГБИЛ) и «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» (АИЭМ)

В основу публикуемого сборника легли материалы данного симпозиума.

ББК 86

ISBN 978-5-88812-672-1

© Русская христианская гуманитарная академия, 2014
© Коллектив авторов, 2014

ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ЭЗОТЕРИЗМА

Е. А. Дайс

ДРЕВНИЙ ГНОЗИС В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В творчестве современных русских писателей гностические мотивы получают все большее распространение. На примере таких авторов как Виктор Пелевин, Владимир Сорокин, Михаил Шишкин, Михаил Елизаров и Татьяна Щербина, мы хотим проанализировать основные способы перцепции и функционирования гностических идей в актуальной русской литературе.

Один из самых популярных современных русских писателей, Виктор Пелевин (род. в 1962 г.), чья последняя книга, «Бэтман Аполло» (2013), вышла тиражом в 150 тыс. экземпляров, открыто обращается в своих произведениях к гностическим идеям. В «Бэтмане Аполло» описывается сцена знакомства главного героя, вампира Рамы с новой подружкой, у которой, оказывается, гностическое имя:

«– Меня зовут Софи, – сказала она.

Я пожал ей руку. Софи. Почему «Софи»? Разве это божественное имя?

– Это от «София – премудрость демиурга». Одна из ипостасей чего-то там такого» [Пелевин 2013: 55].

На романе Рамы и Софи строится сюжетная линия этого произведения. Оба главных героя вместе учатся на «психопомпов» – вампиров-нырляльщиков, погружающихся в «лимбо», и помогают душам пройти адские пределы. Это напоминает «Божественную комедию» Данте Алигьери, тем более, что так же, как и Беатриче, возлюбленная Рамы вампирша Гера из «Empire V» (2012) (предыдущей книги Пелевина на эту тему) рассталась со своим бранным телом, превратившись в голову гигантской летучей мыши, которую Пелевин называет Иштар.

В «Бэтман Аполло» разворачивается гностическое представление о мире как о тюрьме, в которую когда-то была сослана эта великая богиня. Это представление подробно рассмотрено Г. Йонасом в книге «Гностицизм» и является типичной мифологемой гностиком. Йонас пишет об этом представлении следующим образом: «Общий гностический взгляд не пессимистический, не оптимистический, но эсхатологический: если мир плох, существует благодать Бога, находящегося за пределами мира; если мир тюрьма, существует альтернатива ему; если человек заключен в мире, существует спасение из тюрьмы, и сила, что спасает» [Йонас 1998]. У Пелевина раскрывается тюремная эсхатология, связанная с Великой богиней:

«– Тело Иштар – это тоже составная часть тюрьмы. Тюрьма не где-то, она везде. Она устроена так, что если ты начинаешь глядеть на стену своей камеры в лупу, ты попадаешь в новую камеру...

– Весь мир и есть такая тюрьма?

– Да, – сказал Озирис. – И построена она, что называется, на совесть, вплоть до мельчайших деталей. Вот, например, звезды. [Путешествия к ним] – <...> это просто экскурсии по казематам, которые никогда не станут побегом <...> Ты не представляешь, насколько хитро устроена тюрьма. Здесь полно следов прошлого. Только этого прошлого на самом деле не было» [Пелевин 2012: 349].

Одна из четких отсылок к космосу гностиков – переживание мира и тела человека как тюрьмы, в которой сокрыта божественная искра. Например, женское божество в «Апокрифе Иоанна» говорит следующее: «И я наполнила лицо мое светом завершения их эона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела...» [Свенцицкая, Трофимова 1989].

Главный герой одного из самых известных произведений Виктора Пелевина, романа «Чапаев и Пустота» (1996) в определенном смысле является абстракцией. Его имя, «Петр Пустота», не может не отсылать читателя к Кеноме гностиков. Кенома, или «пустота» – это антоним более известного греческого понятия «Плерома», означающему «полноту». Кенома и Плерома соотносятся между собой как мир материальный и мир духовный, мир падших эонов и мир эонов совершенных [Лосев 1992, 1994]. Поэт Петр у Пелевина назван по имени пустого пространства, которое заполняется, по мнению гностика Валентина, выходящим из Плеромы эоном Софией, а также Демиургом, созидающим материальный

мир. Кенома, по сути дела, и есть эта тюрьма материи и плоти. «Для бегства нужно твердо знать не то, куда бежишь, а откуда. Поэтому необходимо постоянно иметь перед глазами свою тюрьму», – говорит Петр Пустота [Пелевин 2004: 41].

Другой герой этого романа – существо неопределенного пола Просто Мария, получившее свое имя в честь героини одноименного мексиканского сериала («*Simplemente María*», 1989–1990). Герой Пелевина отождествил себя с прекрасной, но неотесанной девушкой, влюбленной в богача Луиса Альберто. Однако в романе возлюбленным Марии становится андроид Шварценеггер. Алхимический брак Марии и робота, безусловно, является реминисценцией брака гностической Софии и Демиурга. Согласно христианскому автору Ипполиту, гностики-последователи Валентина верили в то, что «Иисус – это новый человек (Эф. 2:15), рожденный от Святого Духа и Всевышнего, то есть от Софии и Демиурга. Демиург сформировал его тело, Святой же Дух – его сущность. Небесный Логос спустился из Огдоады и прошел через Марию» (Ипполит. Опровержение. VI. 35. 2; цит. по: [Школа Валентина 2002: 162]). При этом Демиург называется гностиками одновременно матерью-и-отцом, *Μητροπάτορ*. Отсюда и шутка из пелевинского «Бэтман Аполло», где Софи приглашает Раму в резиденцию Великого Вампира:

«– Хочешь у меня погостить? – спросила Софи.

– Меня не отпустят, – сказал я. – Я же Кавалер Ночи.

– Это можно устроить. По линии папика-мамика» [Пелевин 2013: 213].

Рама не понимает, что речь идет о Великом Вампире, т. е. о Демиурге, которого при личном общении именуют в третьем лице, «*He or She*».

Естественно, что в диалогии о вампирах, которые время от времени возвращаются в древнее тело, т. е. превращаются в летучих мышей, большое внимание уделяется технике полета. И здесь снова нам вспоминается гностический миф, важнейшей частью которого является полет человека, восходящий в конечном счете к легендарному основателю гностицизма Симону Магу, который умел летать, согласно гностическому апокрифу «Страсти Петра и Павла».

Представление об электах, характерное для гностиков [Basilides 1995: 433], выражается в этой диалогии в том, что вампиры, прошедшие инициацию или «великое грехопадение», подаются как избранные, а люди как соматики.

Стоит заметить, что кровь (называемую ими табуированно «красной жидкостью») эти вампиры не пьют, но тестируют. Кладнув зубами у шеи объекта (высшим пилотажем считалось не оставить следа в виде капли крови), вампиры считывают информацию о человеке, становясь обладателями всех его знаний о мире и личного опыта. Пробы крови вампиры разводят с водой и делают из них препараты, попробовав которые можно приобрести боевые навыки или узнать подробности жизни великих людей. То есть основное, на что ориентированы вампиры – это получение знания и стимуляция человеческих страданий. Можно сказать, что их цивилизация – гностическая, ведь мир пелевинских вампиров лежит во зле, а их главной силой является абсолютное знание разных сфер человеческой жизни.

В космосе, который описывает другой известный современный писатель, Михаил Шишкин (род. в 1961 г.), все вертится вокруг тюрьмы. Она подается как нечто неизбежное, ожидающее любого порядочного человека, которого ценят близкие, и становится метафорой русской жизни. В романе «Письмовник» (2010) герой интересуется профессией своего отца. Оказалось, что тот – архитектор: «Я поинтересовался, что он сейчас проектирует, и получил в ответ: – Вавилонскую башню! Потом он сказал, что им заказали новую тюрьму» [Шишкин 2011: 272]. Во «Взятии Измаила» (2000) постулируется цивилизационная составляющая пенитенциарной системы: «Не спору: нет такого уголка на свете, где бы не надевали на человека ошейник, не брили бы лоб, не выжигали бы номер на руке, где бы не дотягивалась до каждой шеи рука правосудия, карающая щедро, милующая скупой, но, согласитесь, только у нас тюрьма несет особую, удивительную, цивилизаторскую функцию <...> Настурции нужно солнце, ящерице – лапки, всем – жидкость, жаворонку – крылья, России – тюрьма... это у них там, в Элладах и Гельвециях, выделяют деньги сперва на строительство школ, а потом уже тюрем. Построил школу – готовь тюрьму. А у нас?» [Шишкин 1999]. Тюрьма у Шишкина несет характер скорее положительный, по крайней мере, она неотвратима как реальность: «Я слышал, как один русский говорил, что гораздо веселее жить в тюрьме, чем на воле» [Там же]¹.

¹ Как и многое у этого постмодернистского автора, это переиначенная цитата, в данном случае из произведения Ричарда Ченслера «Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском» (1553).

По мнению культуролога Игоря Яковенко, российская цивилизация в целом несет в себе манихео-гностический комплекс, проявляющийся в мироотреченности, жестком разделении на два противоборствующих лагеря, участвующих в последней битве сил Добра и Зла, убежденности в приоритете Духа и профанации материального космоса [Яковенко 2007].

На этих основных постулатах: 1) мир лежит во зле, 2) это известно только избранным, 3) идет вечная война сил Света и Тьмы, на наш взгляд, и основано творчество таких современных русских писателей, как Виктор Пелевин, Владимир Сорокин, Татьяна Щербина, Михаил Шишкин и Михаил Елизаров.

Татьяна Щербина (род. в 1964 г.) издала в 2011 г. сборник «Крокозябры», в котором можно проследить множество гностических мотивов. Вот пример: «Как же я не подумала раньше, что трагизм русского народа в том, что его Бог (поскольку властители – заместники Бога, его ипостаси для каждого данного народа) – злой. Он дает богатство нечестивым, он бьет палками и сгнаивает в застенках добрых и честных людей, он отупляет их разум spirit'ом, духом спирта <...>» [Щербина 2011: 89].

Речь здесь идет о том, что лапидарно выразил гностик Маркион: «Демидург зол и злы Его творения» [Карсавин 1994]. Татьяна Щербина пишет о естественности зла, о его имманентности русскому космосу: «Просто у нас такая почва, удобряй не удобряй, что на ней хорошо растут только цветы зла» [Там же: 126]. И даже из французской культуры героиня Щербины выбирает именно Шарля Бодлера, поражаясь тому, что приезжий француз о таком поэте и не слышал. Здесь мы сталкиваемся с избирательностью взгляда, с тем, что известно нам еще с детства на примере мальчика Кая, персонажа сказки Ганса Христиана Андерсена «Снежная королева» (1844). Осколки зеркала Тролля, попавшие в его сердце, меняют оптику, фильтруют зрение, и он начинает видеть только зло и жестокость. «Я сама была Снежной Королевой (невроз на почве долгих зим)» – признается героиня Щербины [Там же].

Но дело не только в этом. Михаил Елизаров пишет о Снежной Королеве как о гностической Софии, зеркало Тролля с неизбежностью превращается в зеркало Демидурга. Щербина объясняет стихийный гностицизм русского народа геопоэтически: у нас такая почва, у нас такой климат. Но только ли в климате дело, только ли в этих «болотах Невы» и девятимесячной зиме?

«В России вообще рождаются те, у кого карма вконец испорчена, кто ни в прошлой, ни в позапрошлой жизни даже не пытался ее исправить. Это общеизвестно <...> Еще есть теория, что Россия – узилище, где рождаются за грехи прошлой жизни, и куда б потом ни уехать – освобождение не наступит» [Там же: 157–160].

Михаил Елизаров (род. в 1973 г.) получил свою главную книжную награду, «Русского Букера» (2008), за роман «Библиотекарь» (2007), где семь книг выдуманного советского писателя Дмитрия Громова становятся магическими гримуарами, прочтя которые, люди начинают служить им, организовывая библиотеки и читальни. Конкурирующие библиотеки находятся в состоянии перманентной войны: книги писателя Громова были скучны, до наших дней дошли немногочисленные экземпляры и буквально за каждой книгой ведется охота. Главный подвиг библиотекаря – убийство противника: «...как прашу раскрутил Книгу и обрушил на голову Марченко. Стальной футляр воткнулся прямо в основание затылка. Неприятно хрустнул разбитый позвонок» [Елизаров 2009: 172]. Большую часть повествования занимают битвы за книги, одна из них, ключевая, происходит под деревней Невербино, явно образованной автором от латинского «слова». Другая битва – с отколовшимся отрядом особо беспокойных читателей, называемых «павликами», невольно вызывает в памяти еретическое движение павликиан, в чьей основе лежали идеи манихейства.

В целом макабрические картины битв книжников, трогательно именующих друг друга по имени-отчеству, напоминают о «Шатунах» (ок. 1966) Юрия Мамлеева с их атмосферой интеллигентского ужаса, спрятанного под привычной дачной оболочкой. И это неслучайно, поскольку Михаила Елизарова связывают с Мамлеевым дружеские связи, и его вполне можно назвать учеником этого гностического писателя, основавшего в советское время эзотерический салон. Для тех, кто читал «Библиотекаря», совершенно очевидно, что под Широинской читальней, которую возглавляет главный герой, имеется в виду Южинский кружок¹, а вечная война за книги – отголосок манихео-гностических представлений.

¹ Основанное Мамлеевым эзотерическое сообщество (1960–1980-е гг.), куда входили Владимир Буковский, Евгений Головин, Гейдар Джемаль, Александр Дугин, Игорь Дудинский, Александр Проханов и другие известные впоследствии авторы.

Другой популярный писатель, Владимир Сорокин (род. в 1955 г.), по мнению критика и философа Михаила Бойко – участник целого направления в современной литературе, которое исследователь называет «гностическим романом» [Бойко 2007]. Трилогия писателя, в которую входят романы «Лед» (2002), «Путь Бро» (2004), «23000» (2005) повествует нам о противостоянии Сынов Света и Мясных машин, т. е., в гностической терминологии – «пневматиков» и «соматиков». Поиск избранных, которых нужно найти ровно 23 тысячи, активно ведется по всему миру. Владимир Сорокин был известен в узких кругах еще в 1970-е гг., гораздо раньше, чем Виктор Пелевин. Считающийся представителем постмодернизма, он известен как блестящий стилизатор, взрывающий дискурс социалистического реализма изнутри и наполняющий его новым содержанием. В каком-то смысле он и есть этот писатель Громов, прочитанный по-новому. А в отрывке из романа «Путь Бро» хорошо видно, насколько похожи орудия елизаровских библиотечарей и сорокинских ведающих (напомним, что γνῶσις – это «знание»): «Нам нужен был ледяной молот. Мы хотели ведаť все про него: какой он, как его делать, как им бить, что говорить при этом губами, а что – сердцем. В нашем Великом Деле все было ясно, как Свет, и прозрачно, как Лед» [Сорокин 2004].

После пробуждения ударенных ледяным молотом людей нужно было некоторое время держать в каком-нибудь спокойном месте. Лед, в котором, согласно Сорокину, заключены разрушение дисгармонии и сила Вечности, напоминает нам о мистических поисках уже упомянутого Евгения Головина (1938–2010), советского алхимика, чья книга «Приближение к Снежной Королеве» (2003) вдохновляет Михаила Елизарова на эссе «Бураттини. Фашизм прошел» (2011). Согласно Елизарову, в андерсеновской сказке происходит поединок протестантства с гностическим мифом. Кай – гностик, Герда – христианка, и весь ее мир, начиная розовым кустом и заканчивая Маленькой Разбойницей – христианский. «Каю противен живой и эмоциональный человеческий быт. Его прельщают снежинки – строгие правильные формы. Снежная Королева – иронический образ Софии (Мудрости) <...>» [Елизаров 2011: 82].

Таким образом, мы видим, что тексты современных писателей бывают очень тесно связаны, и эти связи надо учиться видеть. В случае с Сорокиным, Елизаровым, Щербиной, Шишкиным и Пелевиным такой оптикой, помогающий приблизиться к пониманию внутренней сопряженности различных текстов, может стать гностический миф.

Итак, мы рассмотрели творчество пятерых ярких современных русских писателей с точки зрения выражения в их произведениях гностических идей. Думаю, что продуктивность этого метода очевидна. Подобный анализ произведений других авторов поможет нам лучше понять русскую культуру с ее таким привычным, но плохо осознаваемым манихео-гностическим комплексом, который буквально пронизывает ее, но зачастую остается скрытым от осознания. Кто, как не русские писатели, чувствуют его лучше всех и выражают разные аспекты гностицизма, пытаясь передать ментальность своего народа, его культурный и цивилизационный код, важную роль в котором играют гностические представления о человеке и мире?

ЛИТЕРАТУРА

- Бойко 2007 – *Бойко М. Е.* Мистерии пространства и времени: о современном гностическом романе // НГ ExLibris. 2007. № 36 (433) // [URL]: http://exlibris.ng.ru/tendenc/2007-10-04/7_misterii.html (дата обращения: 22.08.2014).
- Елизаров 2009 – *Елизаров М. Ю.* Библиотекарь. М.: Ад Маргинем Пресс, 2009.
- Елизаров 2011 – *Елизаров М. Ю.* Бураттини. Фашизм прошел. М.: Астрель, АСТ, 2011.
- Йонас 1998 – *Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Лань, 1998 // [URL]: <http://www.platonizm.ru/content/yonas-g-agnosticizm> (дата обращения: 25.08.2014).
- Карсавин 1994 – *Карсавин Л. П.* Василид, Валентин, Маркион // *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: МГУ, 1994 // [URL]: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/443069> (дата обращения: 25.08.2014).
- Лосев 1992, 1994 – *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. VIII, кн. I и II. М.: Искусство, 1992, 1994 // [URL]: http://www.textfighter.org/raznoe/Culture/los8/pleroma_porojdaetsya_u_valentina_paroj_protivopolojnostei.php (дата обращения: 25.08.2014).
- Пелевин 2004 – *Пелевин В. О.* Чапаев и пустота. М.: Вагриус, 2004.
- Пелевин 2012 – *Пелевин В. О.* Empire V. М.: Эксмо, 2012.
- Пелевин 2013 – *Пелевин В. О.* Бэтман Аполло. М.: Эксмо, 2013.
- Свенцицкая, Трофимова 1989 – *Свенцицкая И. С., Трофимова М. К.* Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989 // [URL]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Svenc_11.php (дата обращения: 25.08.2014).
- Сорокин 2004 – *Сорокин В. Г.* Путь Бро. М.: Захаров, 2004 // [URL]: http://www.e-reading.me/bookreader.php/53761/Sorokin_-_Put%27_Bro.html (дата обращения: 25.08.2014).
- Страсти Петра и Павла // [URL]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Str_PetrPavl2.php (дата обращения: 25.08.2014).

- Шишкин 1999 – *Шишкин М. П.* Взятие Измаила // Знамя. 1999. № 10 // [URL]: <http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/shish.htm> (дата обращения: 22.08.2014).
- Шишкин 2011 – *Шишкин М. П.* Письмовник. М.: АСТ, Астрель, 2011.
- Школа Валентина 2002 – Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / Пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. СПб.: Алетейя, 2002.
- Щербина 2011 – *Щербина Т. Г.* Крокозябры. М.: АСТ, Астрель, 2011.
- Яковенко 2007 – *Яковенко И. Г.* Манихео-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое / Под. ред. И. Г. Яковенко. М.: Наука, 2007. С. 73–194.
- Basilides 1995 – *Basilides*. The Ethical Fragments. Fragment C // The Gnostic Scriptures / Ed. by B. Layton. New York: Doubleday, 1995. P. 433.

Д. З. Йожя

**РИТУАЛ, ГНОЗИС И ГЕРМЕНЕВТИКА
В РОМАНЕ ВЛАДИМИРА НАБОКОВА
«ПРИГЛАШЕНИЕ НА КАЗНЬ» (1936–1938)**

Разбору гностического мира романа «Приглашение на казнь» Владимира Набокова (1899–1977) впервые посвятила статью Людмила Фостер [Foster 1974]; гностические подтексты стали предметом сопоставительного анализа в скрупулезном исследовании Сергея Давыдова [Davudov 1982] и в его последующей статье [Давыдов 1991]. В фундаментальной монографии Яны Погребной тщательно прослеживаются векторы набокковского неомифологизма и максимально целесообразно вовлекаются в анализ концепты аналитической психологии Карла-Густава Юнга [Погребная 2006: 22–26, 54]. Поэтому цель предлагаемой статьи – разъяснить некоторые «софийные», «сизигические» аспекты, связанные с гностическим слоем романа. Таким образом, мы сосредоточимся на вопросах функций *ритуала в данном духовном контексте и его словесного оформления*.

Тема потусторонности, имплицитная мысль о гнозисе, ощутима в первом лирическом сборнике Набокова, свидетельствующем об усвоении им символистского канона вместе с его эзотерическим и мифотвор-

ческим кодом¹. К истокам данного круга явлений можно отнести и комплекс идей, созревших у Набокова под впечатлением встречи с Максимилианом Волошиным (1877–1932), которая состоялась в августе 1918 г. В силу глубокой увлеченности Волошина разнообразными учениями эзотеризма можно предположить, что беседа двух поэтов, вероятно, была овеяна особой атмосферой. Вместе с Андреем Белым (1880–1934) и Александром Блоком (1880–1921) Волошин причисляется к кругу «адептов» той «малой европейской традиции», которая представляла гностико-манихейскую мысль, как мы узнаём из работы Александра Рычкова [Рычков 2013: 232]. Гностическое мировидение Серебряного века закономерно проникло в силовое поле поэтики Набокова. Модернисты, отождествляющие «жизнь со злом», «практически дословно повторяют догматы гностицизма» [Слободнюк 1998: 9]. Здесь уместно говорить о посредничестве софиологии: ведь уже младосимволисты «во многом опирались на софиологию Владимира Соловьева, имеющую одним из своих оснований раннехристианскую гностическую мифологию, в особенности – гностический софийный миф» [Рычков 2013: 226]. На взгляд Анатолия Ливри, автора книги «Набоков-нищанец», в частности встречей с Волошиным мотивируется неугасающая одержимость Набокова учениями немецкого философа Фридриха Ницше (1844–1900), искусного толкователя мифа и культуры [Ливри 2005: 15–16]. Эти аспекты имеют свой вес в ракурсе нижеследующей трактовки траектории гностических идей. Подобно русским символистам, которые узрели в переломной эпохе гностицизма уникальный тип синкретизма мифологии, теологии и философии, представшего для них неким древним ключом к пониманию истории культуры, Набокову было важно наследие гностицизма в плане изучения взаимообратного процесса трансформирования мифологических, религиозно-философских концептов и литературных образов (схем)². Ведь главная тема романа «Приглашение на казнь» – это страшная «культура», созданная рациона-

¹ Об этом см. [Йожа 1997: 179–186; Scherr 2005: 104–105]. Погребная лаконично предупреждает, что «первое произведение как семиологический факт» следует оценивать как «компендий», в котором «потенциально заложены мотивы, темы и способы сотворения вымышленного» [Погребная 2005: 12].

² Согласно теории Г.-М. Шенке, «истории гносиса <...> присуща тенденция сделать религию философией» (цит. по: [Трофимова 1979: 25]).

листическим умом александрийского человека. Благодаря многосторонней семантизации двух ритуалов, включенных в роман, затрагивается вопрос об антагонизме *культы* и *культуры*. Если, согласно гностической догматике, материальный мир, созданный Демиургом, принадлежит господству мрака, то на уровне микрокосмоса артефакта концовка соответствует уничтожению сотворенного автором мира¹.

В результате введения в сюжет ритуалов декапитации и расчленения «Приглашение на казнь» как сплав различных жанров и типов романа и метаромана обладает и признаками романа-посвящения, впервые возникшего в русской символистской прозе [Szilárd 2002: 91–132, 169–180]. Замеченная критиками драматизация действия в текстах Набокова создает в читательском сознании определенный неотвратимый эффект, при котором возникают мысли о генетическом тождестве драматического действия с ритуалом (с инициацией). Набоков считал Ф. Достоевского «несостоявшимся драматургом», тем самым учтиво воспроизводя постулат Вячеслава Иванова, который узрел в последнем создателя жанра романа-трагедии, коренящегося в мистериальном искусстве и восходящего к ритуалу. Согласно Набокову и, прежде всего, в зеркале высказываний его эссе «Искусство литературы и здравый смысл», где подчеркивается ритуал как ориентир, триада «литература – иррациональное – ритуал» состоит из идентичных категорий: «Здравый смысл в принципе аморален, поскольку естественная мораль так же иррациональна, как и возникшие на заре человечества магические ритуалы» [Набоков 2002: 466]. Вместе с оттенком антиутопизма роман выбирает призму вечности и переосмысляет феномен культуры. Если образ Николая Чернышевского в романе «Дар» (1937) (работу над последним автор прервал ради написания романа «Приглашение на казнь») «проваливается» как проповедник *просвещения*, то в «Приглашении на казнь» акцент переставляется на *посвящение*: набоковский Цинциннат – это адепт в преддверии инициации, по определению Давыдова, «последний гностик» [Давыдов 1991: 181]. Символистский принцип обращения к инициации как процессу проникновения в глубинные недра памяти об архаическом сознании

¹ Автор, однако, «спасает» героя, «поскольку Цинциннат одухотворен пневмой поэтического вдохновения и выдержал до конца авторское испытание» [Давыдов 1991: 183].

налицо: невежественный персонаж у Набокова нередко обладает способностью изрекать Истину. Отличный тому пример – мать Цинцинната, Цецилия, которая характеризует положение сына, бессознательно апеллируя к *архетипичности* ситуации: «повторяется какая-то замечательная история» [ПК 77]¹. «Гносеологическая гнусность», виновность сына, состояла в том, что он *нарушил молчание*. Мотив посвящения в момент крика Цинцинната сигнализируется масонским символом акации, – символом исчезновения *прошлого* и *материального* [Wirth 1998: 83], который предрекает гностический духовный путь героя².

Ситуация тюремного заключения связана с мотивом языка, в том числе и родного. Это демонстративно выражается в косноязычии героя и его *незаконного слова*, за которое он попадает в тюрьму. Язык как причина конфликта абсолютизируется в качестве носителя памяти о мифе, религии и, не в последнюю очередь, философских идей и концептов. Развивая учение Вяч. Иванова о слове, Набоков делает герменевтику одной из ведущих тем романа. *Узничество* открывает путь к языку, гнозису; мысль о предстоящей декапитации принуждает к писательству. Если новизна гностицизма заключалась в соединении объекта и субъекта познания, т. е. познающего и познаваемого [Filoramo 2000: 114], то, исходя из нее, Цинциннат оказывается не то в роли автора, не то в роли адресата. Переходя на язык герменевтики: «текст читает читателя», подобно тому, как и читатель читает текст. Хаос неправильного порядка слов, неадекватный выбор частей речи и неумение строить фразу означают начало смены в сознании героя и отражаются в речи «заикающегося» Цинцинната: «Любезность. Вы. Очень. (Это еще нужно расставить.) – Вы очень любезны, – сказал, прочистив горло, какой-то добавочный Цинциннат» [ПК 7]. Образы «добавочный Цинциннат» и «призрак Цинцинната» – эквиваленты духовного двойника, «внутреннего человека» [Давыдов 1991: 176]. Мысль о «великом моменте знания»³ интонируется двукратно повторяющейся фразой героя: «Я кое-что знаю» [ПК 51].

¹ Все ссылки на текст романа Набокова даются внутри статьи в квадратных скобках с сокращением «ПК» и указанием на страницы на основе издания [Набоков 1990: 4].

² Касательно неотделимого от темы настоящей статьи феномена масонского подтекста в набоковской прозе подробнее см.: [Хетени 2003].

³ Ср. формулировку Г. Йонаса (цит. по: [Трофимова 1979: 21]).

Ввиду многопланового диалога с Достоевским, пронизывающего роман «Приглашение на казнь»¹, гностическое представляется как устремленность русской культуры к особому типу познания: через сеть аллюзий к гностическому и антикантиантскому тону творений Достоевского (ср. «траурный кант», который держит в руках Родион перед отъездом на плаху²), отречение от агностицизма перерастает в утверждение гнозиса. Ибо Набоков не просто «Анти-Бахтин» [Линецкий 1994: 124–156], но и в то же время оппонент теоретического, рационалистического мышления, маркированного именем Сократа [Ливри 2005: 14–15].

Роман «Приглашение на казнь» снабжен софийными мотивами, почерпнутыми из корпуса текстов русского символизма и произведений Гюстава Флобера (1821–1880), одного из любимых прозаиков Набокова. Квинтэссенциальным аспектом является выбор имени дочки директора тюрьмы, Эммочки, прототипом которой является героиня романа «Госпожа Бовари» (1857) [Józsa 2008: 171]. Этот роман, перекликающийся с «Анной Карениной» (1878) Льва Толстого, столь важной для Набокова, предопределяет сюжетообразующие конфликты, любовные треугольники, тему адюльтера во многих набоковских романах, которому наверняка была небезызвестна генеалогия Эммы Бовари. Ее прообраз легко обнаружить в фигуре Елены. В разработке гностического мифа о Софии в драматическом произведении Флобера «Искушение св. Антония» (1874) Симон Волхв представляет Елену как «девушку, бедное дитя», а потом постоянно обращается к ней как к *Эннойе*, объясняя, что у нее много имен: «<...> та, кого зовут Сиге, Эннойя, Барбело, Пруникос» [Флобер 1956, 2: 290]. Гностический термин для обозначения «Мысли Божьей» впоследствии перекликается с именем Эммы. Духовные аспекты рецепции Флобера в эпоху Серебряного века проявлены в одном из чертежей Вяч. Иванова, включенном в статью «О границах искусства» (1913): имя французского романиста расположено ниже, чем

¹ Как сообщается в авторском предисловии к англоязычному изданию, оригинальное название «Приглашение на отсечение головы» Набоков отверг во избежание переклички с названием романа Достоевского «Преступление и наказание». Касательно некоторых аспектов амбивалентности отношения Набокова к творчеству Достоевского см., например, [Józsa 2004: 281–285; Стукалова, Дуккон 2013: 127–129].

² Касательно импликаций этой игры слов см.: [Józsa 2004: 286].

имя Данте, но при этом оно обозначено точкой «трансцендентного созерцания» [Иванов 1971, II: 645]. Осложненная данной семантикой фигура Эммочки, наделенной штрихами балетной танцовщицы, включает в себя и блоковский образ Саломеи, который одновременно понимается как необходимый женский принцип в процессе творчества и как присутствующий при свершении акта обезглавливания. Показателен и тот факт, что Флобер сознательно апеллирует к акту обезглавливания в повести «Иродиада» (1877). Кроме того, симптоматично и то, что в набросках неосуществленной работы Михаила Бахтина о Флобере исходной точкой размышлений служат ассоциации с тем же символом отрубленной головы Иоанна Предтечи и фигурой Саломеи. Абстрагированная сентенция звучит: «Разъятие, разрывание, расчленение на части, разрушение целого как первофеномен человеческого движения – и физического, и духовного» [Бахтин 1996, 5: 130–137]. Как установила Лена Силард, подробно раскрывшая и интерес младосимволистов к орфизму, и судьбу этого мотива в дальнейшем развитии русской литературы [Силард 2002: 54–102], символ отрубленной головы (вкуче с ритуалом растерзания) возвышается в ранг важнейшего поэтического символа в начале века, стимулировавшего порождение продуктивных культурологических, антропологических и поэтических умозрительных конструкций.

Цинцинната ожидает именно отсечение головы (иначе говоря, греховной части тела, ведь она есть вместилище разума). Если литературный мотив декапитации эмблематически воспроизводит древнегреческий миф об Орфее, то у Вяч. Иванова, исследовавшего корни и смысл ритуала, акт декапитации через параллелизм, отмеченный в истории об Иоанне Предтече, понимается как восходящий к обряду оргиастической инициации и жертвоприношения, и реконструированный мотив генетически прикрепляется к образу древнегреческого бога Диониса, терзаемого менадами. Память об обряде, имевшем центральное значение в «реформе» орфиков, сохранилась в целом ряде перевоплощений артефактов европейской культуры, среди них, – в повести «Возвращение Чорба» (1930) и в романе «Король, дама, валет» (1928) Набокова [Йожа 2001]. В романе «Приглашение на казнь» декапитация, сопоставленная и с другим, идентичным ей обрядом, ритуалом растерзания, представляется как кульминационный пункт. Текст последней главы не только содержит критику александрийского человека в скрытом

намек (в речь заместителя управляющего города включено название оперы-фарса «Сократись, Сократик» [Ливри 2005: 165]), но и завершает линию проблематики литературного приема «двойничества», мыслимого как поздний и переработанный вариант аналога гностического дуализма. Меняющиеся ролями «актеры», персонажи романа вызывают ассоциации с миром Достоевского отнюдь не только своими именами, но и также аналогичностью своего конструкционного принципа, т. е. дилеммой о неразграниченности противоположных полюсов (например, убийца-жертва Раскольников), при этом ставя вопрос: «Кто палач, и кто жертва?» Этим самым художественным клише оперирует Набоков, когда в гл. XV трансформирует м-сье Пьера, «толстенького арестантика», представленного Цинциннату еще товарищем по несчастью в гл. VII, в палача, который ожидает на эшафоте осужденного. Здесь м-сье Пьер опять тенденциозно входит в роль «другого», показывая Цинциннату, «как нужно лечь», и падает на плаху [ПК 129]. Такое тождество присуще сознанию древнего грека, почитавшего Диониса, согласно учению Вяч. Иванова: «Раздвоение божества на лики жреческий и жертвенный и отождествление жертвы с божеством, коему она приносится, было исконным и отличительным достоянием дионисийских культов. Бог-бык был вместе бог-топор на Крите и во всем островном культе древнейшего дифирамба» [Иванов 1994: 26, 154]. Противостояние реализму, миметическому принципу роднит поэтику Набокова с концепцией Вяч. Иванова о *a realibus ad realiora*¹. Согласно новейшим интерпретациям, «тексты Набокова полны диалога» с Вяч. Ивановым, но тема ритуала лишь косвенно затрагивается: «Индивидуальный балаган смерти выстроен Набоковым vis-a-vis коммунальных орхестр и фирмен Иванова, в персоналистическом мире Набокова орхестры и фирмены – это место казни» [Сендерович, Шварц 1999: 31, 39–41]².

¹ На это, в частности, обратил внимание Владимир Александров, указывая на существенные различия между кредо, эстетическими взглядами и модусами творения артефакта двух художников [Alexandrov 1991: 252].

² Присутствующий в романе Набокова «Король, дама, валет» код дионисийства трактуется в замечательной статье Ирины Труфановой: называя героиню «служительницей» Диониса, исследовательница убедительно доказывает, что «каждый» из действующих лиц романа «переживает миф о Дионисе» [Труфанова 2012: 234, 236].

Описание ритуала расчленения, совершаемого Цинциннатом в уединении каморки, является почти единственным свидетельством, что Набоков либо проштудировал трактовки гностицизма и специально изданное Рихардом Рейценштейном сочинение «Пэмандр» (1904), либо познакомился со статьями Вяч. Иванова 1900-х гг., трактующими религию Диониса, а также с его диссертацией под названием «Дионис и прадионисийство», увидевшей свет в 1923 г.

«“Какое недоразумение!” – сказал Цинциннат и вдруг рассмеялся. Он встал, снял халат, ермолку, туфли. Снял полотняные штаны и рубашку. Снял, как парик, голову, снял ключицы, как ремни, снял грудную клетку, как кольчугу. Снял бедра, снял ноги, снял и бросил руки как рукавицы, в угол. То, что оставалось от него, постепенно рассеялось, едва окрасив воздух. Цинциннат сперва просто наслаждался прохладой; затем окунувшись в свою тайную среду, он в ней вольно и весело – <...>» [ПК 18].

Вадим Линецкий, отклоняющий понятия «диалогичности» и «пародии» применительно к поэтике Набокова, комментирует данный фрагмент как выражение интенции автора стирать «”онтологическую” грань между жертвой и ее гонителями» [Линецкий 1994: 26]. Пассаж завершается тире – знаком препинания, функцию которого можно интерпретировать как замену многоточию (т. е. пропуску или недоговоренности). Однако здесь вскрывается онтологичность набоковского письма: тире в русской пунктуации заменяет связку или по-латыни «копулу», которая через семантику *есть*, классифицируется как глагол бытия. Находясь в гармонии с набоковским принципом максимального эксплуатирования глубинной семантики слова, термин «копула», верный своему подлинному смыслу, означает «соединение», иначе говоря, бытие мыслится как соединение индивида с божеством через акт ритуала. Тире одновременно маркирует грань, за пределами которой права писателя перестают существовать. Уединенность герметического обряда на уровне языка в представлении гностиков соответствует тождественности объекта и субъекта и обстоятельства средства, этот принцип руководствует и замыслом композиции фрагмента.

Описание герметического обряда, транскрибированного Набоковым, встречается и в диссертации «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванова. Оно принадлежит перу алхимика Зосима Панополитанского и сохранилось в одном из его трактатов, отрывок из которого приводит Вяч. Иванов. По мысли Вяч. Иванова, ритуал с памятью о древнеегипет-

ском мифе об Изиде, собирающей части Озириса, представляет собой поздний, переработанный вариант мифа, повествующего о растерзании Диониса менадами [Иванов 1994: 134, 182, 183].

«Рейценштейну удалось разлагать истинный смысл слов герметического “Пэмандра”: “и была расчленена моя первая составная форма” <...> У герметика Зосима тот процесс духовного возрождения описывается в следующем видении: “приспешил некто... и рассек меня ножом, и расчленил меня по составу согласия моего и содрал кожу с головы моей, и мечом – меч был при нем – отделил кости мои от плоти моей, и опять сложил кости с плотию, и жег меня огнем из руки своей, доколе я не научился, переменяя тело, быть духом”. Эти визионерские изображения герметических посвящений, очевидно, воспроизводят древний обряд: так именно и заключил Рейценштейн: в магических формулах харранитов <...> и в переводной с греческого арабской алхимической литературе <...> заметны следы воззрения, согласно которому разъятие тела на части и, в особенности, отделение головы от туловища имеет последствием вхождение пророческого духа в мертвого... Восстановлению состава, или “сочленению логоса” <...> предшествует распадение состава, или расчленение тела <...> Часто встречающееся выражение “собирать себя” или свои части <...> должно соответствовать древнему обычаю погребения, соблюдение которого представлялось условием возрождения. Обращаясь поэтому к памятникам древнего Египта (на который, как на колыбель учения, указывает герметическая традиция), Рейценштейн и в самом деле находит искомые соответствия, как, например, изображения человека, разделенного на семь частей, с головой, отдельно положенной, в одном демотическом папирусе. Египтология знает восходящий к древней эпохе обычай отрезывать покойному голову, соскабливать мясо с костей и потом приводить в порядок сызнова сложенный остов, придавая ему положение человеческого эмбриона <...> Сложение костей означало возобновление жизни, палингенезию; его производит божество или сам усопший: “Пепи собрал свои кости, он воссоединил плоть свою”» [Иванов 1994: 181–182].

Путем единения с Дионисом и Софией, – как учит Вяч. Иванов, – достигается гнозис или *principium individuationis*. Через ввод имени богини Изиды актуализируется мифологема о расчленении Озириса с вовлечением мысли об ее универсальности и синкретичности:

«Сознать себя в растерзанных частях Единого значит соединиться с Дионисом в существе и с Душою Мира (Изидою, Деметрою) в искании; с тем – в страдании разделения и распятия, с этою – в любви и тоске сердца, *семижды* пронзенного» [Иванов 1905: 144].

Эммочка, обещающая Цинциннату стать его женой (травестия сюжета мистического брака адепта и блудницы, знакомого по истории Симона Волхва и Елены; того же прототипа Эммы Бовари – падшей женщины), есть «водительница души», она знает «выход» из тюрьмы, т. е. из плена души: пока Цинциннат ищет в мыслях «потайной ход», Эммочка дает слово «спасти» его «завтра» [ПК 84–85]. Ритуал венчается фруктовым подарком, украшенным виноградными листьями, являющимися атрибутами как древнегреческого божества Диониса, так и Христа:

«Грянул железный гром засова, и Цинциннат мгновенно оброс всем тем, что сбросил, вплоть до ермолки. Тюремщик Родион принес в круглой корзинке, выложенной виноградными листьями, дюжину палевых слив, – подарок супруги директора» [ПК 18].

Эта сцена внушает читателю, что корни подобного действия Набоков сознательно возводит к образу Диониса. Тождество между текстом Набокова и фрагментом, приведенным Вяч. Ивановым, явствует уже из включения тайной и гностической символики числа 7. Так, частей тела, «снятых» с себя Цинциннатом – семь, как и в описании видения в «Пэмандре». И хотя точного источника Давыдов не называет, он истолковывает его как «переход» «от метафорического “разоблачения” к конкретному “развоплощению”». Кроме того, несмотря на отсутствие идентификации данного отрывка с гностической идеей о семи оболочках, в которые заточена душа человека, Давыдов все же освещает гностическую символику числа 7: семь частей тела соответствуют семи оболочкам плоти и семи архонтам, духам-мироуправителям, от которых освобождается герой, и остается лишь то, что принадлежит Богу [Davydov 1982: 110, 121]. В его статье 1991 г. ритуал истолковывается как «полная реализация гностической метафоры, в которой “одевание” означает “плоть”, а человек, освобожденный от тела, достигает подобия бесплотного божества» [Давыдов 1991: 177]. В другом месте романа, после 7-го дня, отождествляемого с завершением Сотворения мира, Цинциннат приходит к просветлению, возвращению к Свету; в его пересказе русский глагол бытия сакрализуется благодаря утраченной церковно-славянской форме первого лица единственного числа ([аз] *есмь*), сохранившей память об индивидуе

и отсылающей к лингвофилософской релевантности онтологии личности в русскоязычном *вербальном* пространстве.

«<...> и я еще не только жив, то есть собою обло ограничен и замен, но, как всякий смертный своего предела не ведаю <...> На меня этой ночью, – и случается так не впервые нашло особенное: я снимаю с себя оболочку за оболочкой, и наконец... не знаю, как описать, – но вот что знаю: я дохожу путем постепенного разоблачения до последней, неделимой, твердой, сияющей точки, и эта точка говорит: я есмь!» [ПК 50].

Мотив сияния указывает на свершение индивидуального гнозиса. Раздробление и растерзание рассматриваются, как принципы совершенного восприятия читателем артефакта, что является сутью герменевтики Набокова. Последняя связана с гнозисом и уходит своими корнями в древность ритуала. Такой герменевтический подход можно в одинаковой мере воспринимать как и набоковское творческое кредо. Изложение этих принципов с помощью специальной лексики максимально аналогично построено в лекции, посвященной творчеству Достоевского:

«Литературу надо принимать мелкими дозами, раздробив <...> – тогда вы почувствуете ее сладостное благоухание <...>, тогда вы оцените по достоинству ее редкостный аромат, и раздробленные, размельченные части вновь соединятся воедино в вашем сознании и обретут красоту целого, которому вы подмешали чуточку собственной крови» [Набоков 2001: 184].

Даже в этом не совсем точном переводе с английского сохранилась мысль о сизигической сущности типа герменевтики, присущего Набокову, в которой акцент ставится на процедуре «дизъюнкции» и «конъюнкции» и где жертвоприношение («чуточка собственной крови») равным образом требуется как от адресата, так и от творца артефакта. Красота же постулируется как воссоединенное целое.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* О Флобере // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 7 т. Т. 5 / Под ред. С. Г. Бочарова, Л. А. Гоготишвили. М.: Русские словари, 1996. С. 130–137.
- Давыдов 1991 – *Давыдов С. Н.* «Гносеологическая гнусность» Владимира Набокова: Метафизика и поэтика в романе «Приглашение на казнь» // *Логос*. 1991. № 1. С. 175–184.

- Иванов 1905 – *Иванов В. И.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 122–148.
- Иванов 1971 – *Иванов В. И.* Собрание сочинений. В 4 т. Брюссель: Foyer Orientale Chrétienne, 1971.
- Иванов 1994 – *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
- Йожа 1997 – *Йожа Д. З.* Заметки к происхождению некоторых мотивов ранней лирики В. В. Набокова // *Studia Slavica Hungarica*. 1997. № 42. С. 179–186.
- Йожа 2001 – *Йожа Д. З.* Мифологические подтексты романа Король, дама, валет Набокова // *Набоков pro et contra*. Т. 2 / Под ред. Д. К. Бурлаки, Б. В. Аверина. СПб.: РХГИ, 2001. С. 157–199.
- Ливри 2005 – *Ливри А. В.* Набоков-нищсеанец. СПб.: Алетейя, 2005.
- Линецкий 1994 – *Линецкий В. В.* «Анти-Бахтин»: лучшая книга о Владимире Набокове. СПб.: Типография им. Котлякова, 1994.
- Набоков 1990 – *Набоков В. В.* Собрание сочинений в 4 т. М.: Правда, 1990. Т. 4.
- Набоков 2001 – *Набоков В. В.* Лекции по русской литературе / Пер. с англ.; пред. И. Толстого. М.: Независимая газета, 2001.
- Набоков 2002 – Набоков о Набокове и прочем. Интервью, рецензии, эссе. М.: Независимая газета, 2002.
- Погребная 2005 – *Погребная Я. В.* «Плоть поэзии и призрак прозрачной прозы...». Лирика В. В. Набокова. Ставрополь: СГУ, 2005.
- Погребная 2006 – *Погребная Я. В.* Неомифологизм В. В. Набокова. Способы идентификации особенностей художественного воплощения. Ставрополь: СевКавГТУ, 2006.
- Рычков 2013 – *Рычков А. Л.* Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 223–246.
- Сендерович, Шварц 1999 – *Сендерович С. Я., Шварц Е. М.* Закулисный гром: о замысле «Лолиты» и о Вячеславе Иванове // *Wiener Slavistischer Almanach*. 1999. Bd. 44. S. 23–47.
- Силард 2002 – *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2002.
- Слободнюк 1998 – *Слободнюк С. Л.* «Дьяволь» «Серебряного» века: Древний гностицизм и русская литература 1880–1930 гг. СПб.: Алетейя, 1998.
- Стукалова, Дуккон 2013 – *Стукалова О. В., Дуккон А.* Педагогический потенциал творчества В. В. Набокова. // Гуманитарное пространство. Международный альманах / *International Almanac*. М., 2013. Т. 2. № 1. С. 125–139.
- Трофимова 1979 – *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука, 1979.
- Труфанова 2012 – *Труфанова И. В.* Миф о Дионисе в романе В. В. Набокова «Король, дама, валет» // *European Social Science Journal*. 2012. № 1 (17). С. 234–244.
- Флобер 1956 – *Флобер Г.* Собрание сочинений. В 5 т. М.: Правда, 1956.

- Хетени 2003 – *Хетени Ж.* «Идеальная нагота». Мотивы масонской инициации в рассказе Вл. Набокова «Посещение музея» (Масонские мотивы у Набокова). Ч. 1 // *Studia Slavica Hungarica*. 2003. Т. 48. Fasc. 1–3. С. 105–121.
- Alexandrov 1991 – *Alexandrov V.* Nabokov's Otherworld. New Jersey, London: Princeton University Press, 1991.
- Davydov 1982 – *Davydov S.* «Teksty-matřeški» Vladimira Nabokova. München: Verlag Otto Sagner, 1982.
- Filoramo 2000 – *Filoramo G.* A gnoszticizmus története. Budapest: Hungarus Paulus-Kairosz, 2000.
- Foster 1974 – *Foster L.* Nabokov's Gnostic Turpitude: The Surrealistic Vision of Reality in «Priglašenie na kazn'» // *Mnemozina. Studia litteraria russica in honorem Vsevolod Setchkarev* / Ed. by J. T. Baer, N. W. Ingham. München: Wilhem Fink Verlag, 1974. P. 117–129.
- Józsa 2004 – *Józsa Gy. Z.* Трансформации мотива паука: Визуальное как трансмиттер: Достоевский – Добужинский – Набоков // *Studia Russica Budapestiensia*. 2004. Т. XXI. С. 276–291.
- Józsa 2008 – *Józsa Gy. Z.* Вечность contra «измы»: К специфике восприятия творчества Флобера в русской литературе // *Slavica*. 2008. Т. XXXVII. С. 163–184.
- Scherr 2005 – *Scherr B. P.* Nabokov as poet // *The Cambridge Companion to Vladimir Nabokov* / Ed. by J. W. Connolly. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 103–118.
- Szilárd 2002 – *Szilárd L.* Andrej Bélij és az orosz szimbolista regény poétikája. Budapest: Széphalom, 2002.
- Wirth 1998 – *Wirth O.* A szabadkőművesség okkult szimbólumai. Budapest: Édesvíz, 1998.

Е. Кусовац

МЕТАФИЗИКА СИМВОЛОВ В ТВОРЧЕСТВЕ МОСКОВСКИХ КОНЦЕПТУАЛИСТОВ

Литераторы и художники-концептуалисты, творившие в 70–80-х гг. XX в., испытали сильное влияние как русского авангарда (беспредметность Казимира Малевича, литературное творчество обэриутов) и западного концептуализма (произведения Джона Кейджа, Сола Ле Витта, Джозефа Кошута, Джона Баддессари), так и восточных философии и эзотерики.

Одним из самых центральных символов в искусстве московского концептуализма считалась мандала. У художника Ильи Кабакова (род.

в 1933 г.) этот символ являлся связующим звеном его тотальных инсталляций. В 1993 г. Кабаков сделал инсталляцию под названием НОМА, в которой изобразил замкнутый круг московских концептуалистов. Сам художник описывал архитектуру инсталляции так: «Большое, круглое в плане помещение <...> Темный полупрозрачный потолок спускается внутрь этого зала наподобие конуса со срезанной вершиной, откуда льется ослепительный поток света <...> Все помещение разбито радиально идущими от центра стендами <...> комнаты открыты в центр зала к общему свету <...> в центре ничего нет, только освещенная ярким светом пустота» [Кабаков, Гройс 2010: 283].

Эта инсталляция была посвящена кругу московских концептуалистов под тем же названием – НОМА. Сам термин, придуманный художником и литератором Павлом Пепперштейном (род. в 1966 г.), означает «круг людей, описывающих свои края с помощью совместно вырабатываемого комплекса словесных практик». Название НОМА образовано от слова «ном», территориально-административной единицы Древнего Египта. По преданию, в каждом из таких «номов» была захоронена одна из частей тела Озириса [Пепперштейн 1999: 64].

Концептуалисты, входившие в НОМу, создавали замкнутое, герметическое пространство, соединяющее в себе внутренний и внешний мир. В своих диалогах с теоретиком концептуализма Борисом Гройсом (род. в 1947 г.) Кабаков объясняет: «Пока внешнего мира не было, весь внешний мир и был мир номы. Весь космос описывался этими, условно говоря, двенадцатью людьми» [Кабаков, Гройс 2010: 303]. Они как бы создавали внешний круг мандалы, обозначающий вселенную в ее целостности, одновременно моделируя временную структуру Вселенной. Неслучайно Кабаков выбрал именно двенадцать комнат, двенадцать художников, каждый из которых создавал свое особое художественное пространство. Вместе же они олицетворяли космический порядок, в центре которого находилась зияющая, светлая, активная пустота. Сам Кабаков отождествлял такую пустоту с «абсолютной полнотой» и «бесконечно напряженным полем, содержащим в потенции всё богатство разнообразных смыслов и значений» [Кабаков 1999: 74].

Зритель, попадая в такое ритуальное место, одновременно становился и субъектом (наблюдателем), и объектом наблюдения. Искусствовед Екатерина Бобринская сравнивает такое инсталляционное пространство

с паноптикумом, в центре которого тоталитарное «око власти» заменено на «постоянно ускользающую, лишённую материальной формы, персонифицированную власть наблюдателей» [Бобринская 2013: 406]. Сам Кабаков считал свою инсталляцию «таинственным ритуальным местом, местом отправления какого-то культа – “алтарные” камни в центре, кабины, отделённые друг от друга и открытые в центр, свет в полумрак». Круг НОМы он сопоставлял с «закрытым и тайно существовавшим “орденом”, в который не так легко было попасть» [Кабаков, Гройс 2010: 284].

Кабаков развивает мандалообразную схему и в своих последующих тотальных инсталляциях. В 1999 г. в Палермо Илья и Эмилия Кабаковы представили инсталляцию «Памятник исчезнувшей цивилизации». Она была создана в форме лабиринта и содержала в себе более 130 инсталляционных проектов. В «Памятнике исчезнувшей цивилизации» Кабаковы конструируют утопический город Манас, расположенный на восьми горах вокруг круглого озера: «Это основная мечта последних десяти лет – сделать памятник той цивилизации, в которой я родился, учился и жил. Речь идет о Союзе Советских Социалистических Республик, которого теперь нет. Я хотел бы дать какой-то образ этого места, конечно, не объективный, а такой, каким я его видел и чувствовал, то есть крайне субъективный. Мое желание стало еще более настоящим после того, как эта цивилизация, рассчитанная на века, распалась и исчезла так неожиданно и быстро для ее обитателей» [Кабаков, Кабакова 2012]. Идея автора состояла в том, чтобы инсталляция экспонировалась в пространстве без окон под землей – таким образом зрители как бы вступали в мрачный подземный лабиринт, символизирующий тоталитарное государство.

В то время как Кабаков основывал свой проект на воспоминаниях советского прошлого, Павел Пепперштейн, художник, литератор и теоретик московского концептуализма, придумал концепт несуществующего утопического города будущего, который стал бы столицей России и находился бы на полпути между Москвой и Петербургом. Проект был представлен на Венецианской биеннале в 2009 г. под названием «Победа над будущим» (отсылая к названию футуристической оперы Михаила Матюшина и Алексея Крученых «Победа над Солнцем» (1913)). Пепперштейн пользуется визуальной супрематической стилистикой Казимира Малевича (1879–1935): пустое пространство, яркие ясные цвета, отсутствие глубины, основные геометрические формы – круг, квадрат,

крест, но наделяет их своей собственной символикой. Так, «черный квадрат» Малевича (который сам художник считал символом экономики, то иконой, то космосом) превращается на его картинах то в «Черный куб» – резиденцию правительства России, то в мост в Казахстане (ср. картину «The bridge in form of Black Square. Kazakhstan 2231»). Он является и символом религии, так как идентифицируется с мусульманской Каабой, перед которой, по словам Пепперштейна, «невидимый человек потрясен этими растущими небоскребами, падает на колени и начинает молиться» [Мазин, Пепперштейн 2005: 450]. Инсталляцию сопровождала рэп-композиция, которая повторяла, как мантру, «Black square on the Red square» («Черный квадрат на Красной площади»). Эти слова относятся к постройке города в виде мандалы, где центром, мундусом, связывающим город с «другим миром», – обителью духов предков, – является мавзолей Ленина.

В своей статье «Символы в изобразительном искусстве» Аниэла Яффе подчеркивает, что «квадрат и нередко прямоугольник являются символами земной материи, тела и реальности, пока круг обозначивается символом психики (даже Платон описывает психику как сферу)» [Яффе 2007]. У Пепперштейна круг тоже является символом (русской) духовности. Примером может быть его картина из цикла «Город Россия» (Пепперштейн 2007) «"Шар русской духовности" над городом Россия», за которой следует «Великий белый крест» как самое великое сооружение на земле, воздвигнутое к трехтысячелетию христианства. Затем строится «Памятник нулю», в котором город освобождается от своей материальности, пропадая в черной дыре внутри земли.

Утопический образ города мы встречаем и в романе «Мифогенная любовь каст» (1999–2002), написанном Пепперштейном в соавторстве с художником Сергеем Ануфриевым (род. в 1964 г.). В нем Москва строится по принципу гигантской матрешки, разделенной на «верхнюю» и «внутреннюю» Москву. Обе Москвы построены в форме лабиринта, движение по которому напоминает то приключения Алисы в Зазеркалье и в Стране чудес, то «Божественную комедию» Данте: «Под Москвой, под землей, имеется целый мир туннелей, ходов, связей, железных дорог, тайных заводов, складов, правительственных убежищ и прочего – целый подземный город, спроектированный большевиками якобы еще до революции и построенный за годы советской власти. Этот город

уходит в глубь земли на много километров и имеет форму колоссальной матрешки, зарытой в землю вниз головой и вверх дном. На этом дне и лежит “верхняя Москва”. Что касается «внутренней Москвы», то она состоит из некоторого количества “баб” (кое-кто говорит, что их шесть, другие – что их восемь или даже девять). Эти “бабы” располагаются одна в другой, и переход из каждой в более внутреннюю соответствует переходу на более засекреченный уровень» [Ануфриев, Пепперштейн 2010: 218]. Город построен по принципу «одно в другом», в форме лабиринта. Его трещины, ущелья, каналы, дорожки, коридорчики, «разбегающиеся на все стороны», «похожи на коридоры Музея Ленина или Моссовета», где «стояли бюсты В. И. Ленина, мраморные, бронзовые и гранитные», а «рельефы изображали мифологию советской власти – от рождения Володи Ульянова до наших дней» [Ануфриев, Пепперштейн 2010: 228]. Герой блуждает по этому лабиринту пещер в поисках таинственной страны Энизмы.

Женский принцип матери-земли, воплощенный в символе русской матрешки, мы находим и в картинах Пепперштейна, на которых над «Городом Россия» воздвигается гигантская, безликая Матрешка, раскрашенная в цвета русского флага (картина «Город Россия» [Пепперштейн 2007]).

В форме мандалы сделана еще одна инсталляция Кабакова – «Дом мечты», которая прибегает к темам сна, фантазии, вовлекая зрителя в закрытое утопическое пространство, своей белизной и стерильностью напоминающее больницу. Здесь зритель теряет связь с реальностью, оставаясь наедине с собой и белой активной пустотой художника.

С другой стороны, снова обыгрывается тема наблюдения. Здесь можно посмотреть в чужое пространство и одновременно присвоить его, хоть на минуточку – пока не моргнешь, и тогда всё лопнет, как пузырь. Об этом писал и сам художник, приводя в качестве примера инсталляцию утопического города «Манас»: «Сослаться на мои инсталляции можно только в том смысле, что это огромные чудовища, которые, если дунуть, – пустые. Они сморщиваются – и их нет. Это отсутствие огромных присутствий действовало, мне кажется, на всех, кто туда входил. Какие-то огромные города – на самом деле их можно снести морганием глаза. На самом деле просто ничего нет» [Кабаков, Гройс 2010: 244].

Белое в этом случае становится символом неделания, покоя, тишины. Важно иметь в виду, что в ранних альбомах Кабакова белое всегда маркировало смерть, а сам художник считал, что концептуализм способен показать «не смерть как небытие, отсутствие, а “бытие смерти”, ее «пребывание», если можно так сказать» [Липовецкий 2008: 263].

Всеприсутствие белой смерти, связанной также с «ритуализацией пустого центра» [Липовецкий 2008: 262], встречаем мы и в поэзии инсталляциях еще одной важной фигуры московского концептуализма – Дмитрия Пригова (1940–2007) (ср. также его композиции из серии «Рисунки со скотчем» (1999–2002)). Смерть и в его стихах представлена как «яркая вспышка», она так «ослепительна, что смотреть невозможно», «сиянием света безумно озарена», с «прозрачными очами» и с «блестящим оком» [Пригов 2002]. Она – всё и вездесуща, от нее невозможно спрятать глаз:

«Дитя еще в утробе смутной
Неожиданно сидит
А Смерть уже с ним говорит
И назидает поминутно:
Смотри, я твоего прихода
Здесь жду у выхода, у входа –
Как хочешь это называй
Смотри, не обмани!» [Там же].

Такое отношение к смерти мы находим и в рисунках, композициях, инсталляциях Пригова. Его Смерть уподобляется и «черной безразмерной точке»:

«Дитя теряет быстро вес
Все уменьшается в размере
Почти что исчезает весь
Подобно черной безразмерной
Точке
Становясь
А для чего? – а чтоб по мере
Возможности, совпасть в размере
С такой же точкообразной
Призывающей Смертью» [Там же].

Кроме сияющей пустоты, кругообразной «скважины» в таинственный потусторонний мир, одним из центральных мотивов приговских работ является мотив глаза. С одной стороны, глаз у Пригова отождествляется с «оком власти», а преклоненная фигура уборщицы в позе заключенного, по словам Екатерины Бобринской, «напоминает иллюстрацию из проекта исправительной тюрьмы Н. Гару-Ромена» [Бобринская 2013: 410]. В этом пространстве каждый является наблюдателем: «Всевидящее око» как центральный символ, фигура стоящей на коленях молящейся уборщицы и, наконец, любой зритель. С другой стороны, приговский Всевидящий глаз, наделенный магической силой, выступит как символ глаза Творца: он проникает в любые тайны Вселенной. В серии трехчастных картин, где Пригов изображает младенцев, людей среднего возраста и стариков, присутствует не только мотив изолированного, одинокого глаза. Сюда же художник вводит мотив Третьего глаза как символа просветления, откровения и развернутой интуиции, благодаря чему человек может одновременно созерцать все пространственные и временные измерения (ср. цикл «Лики»).

Пригов в своем художественном творчестве использует три цвета русского авангарда: «Черный – цвет укрытости, метафизической тайны и магической непроницаемости. Белый – цвет энергии и источения. Красный – цвет жизни, Vita» [Ямпольский 2012]. Но все-таки красный цвет у Пригова связывается не только с жизнью, но и с жертвой, болью, страданием: слеза, текущая из глаза, является и каплей крови. Анаполненная наполовину чаша связана с чашей Грааля. Тем самым приговский глаз подымается на высший уровень сакрализации, а символическое смешение трех жидкостей (слеза, кровь, вино), указывают нам на добровольную жертву и искупление, которое художник видит в истине (итут ассоциация *in vino veritas* – истина в вине). Это подтверждается и его стихами:

«Вынь же, вынь же ножик поскорей
Но только мягко и медлительно
Чтобы словно стая лебедей
Над чашей Граля искупительной
Не взмыла как Ноиликуя
Но тихо, важно и ликуя
Слилась
кровь моя» [Пригов 2013: 336].

Мандала, как один из основных сакральных символов, включает в себя и ритуальное подношение жертвы. Так зритель, влеченный в художественное пространство тотальных инсталляций Кабакова и фантомных инсталляций Пригова, становится загипнотизированной жертвой художника, испытывающего чувство одиночества и страха перед неузнаваемым.

Еще одна инсталляция была представлена группой «Инспекция “Медицинская герменевтика”», в состав которой входили художники и теоретики, Павел Пепперштейн, Сергей Ануфриев и Юрий Лейдерман (род. в 1963 г.). В инсталляции «Труба, или Аллея долголетия» фокус устанавливается на маленькую интимную комнату в темных тонах. Зритель входит в иной, чужой мир. Авторам он представляется раем на земле, светом в конце тоннеля. Каждому из зрителей предоставлен бинокль, чтобы погрузиться в выдуманный мир вечности, уюта и покоя. На стенах вокруг трубы развешаны рисунки младенцев и стариков, принадлежащие другим временным измерениям. Иллюзорность воспринимаемого (сквозь увеличивающие и уменьшающие стекла бинокля и трубу) напоминает рассказ «Оптический обман» (1934) Даниила Хармса (1905–1942), где созерцаемое является призраком [Хармс 1999: 332].

Инсталляция «Труба, или Аллея долголетия» была экспонирована и на пражской выставке под названием «Полет, уход, исчезновение». Темы вечности, смерти, промежутка времени и т. п., метаморфозы героев в текстах Пепперштейна и Ануфриева, постоянные обрывки сюжета и присутствие абсурда – всё это отсылает нас и к творчеству писателей-обэриутов (1920–1930-е гг.), которые также увлекались эзотерикой.

В 1976 г. Андрей Монастырский (род. в 1949 г.) создает группу «Коллективные действия». В группу, просуществовавшую до 1989 г., входили, кроме него, Николай Панитков, Никита Алексеев, Игорь Макаревич, Елена Елагина, Георгий Кизевальтер, Сергей Ромашко, Сабина Хенсен. На протяжении тринадцати лет они организовали более 120 перформансов, в центре внимания которых находились такие абстрактные категории, как время, пространство, человеческое тело в пространстве, проблемы человеческой психики, сознания, восприятия, отношения субъективности и объективности. Их акции становились настоящими ритуалами (по словам Марка Липовецкого, «эзотерико-магическими» ритуальными действиями [Липовецкий 2008: 251]), которые

проводились за городом, в пустом поле, далеко от знаков, символов и заданных идеологических схем, мешающим чистому, индивидуальному восприятию их художественных акций. В своем психоаналитическом эссе «ВДНХ – столица мира» (1986) Андрей Монастырский называет мандалой руководства «коллективного сознательного» не Красную площадь, а именно ВДНХ: «Колоссальных размеров мандалу, храм на открытом воздухе, место бога в котором занимает само коллективное сознательное (коммунистический коллектив)» [Монастырский 2009: 8]. Другими приметами комплекса ВДНХ являются «Золотой колос», «Бык на крыше», «Космос», а сама аллея, по мнению автора, олицетворяют «низведение небес на землю, строительство рая на земле», который коммунисты видели только в «экономических преобразованиях народного хозяйства» [Монастырский 2009: 9].

В разговорах московских концептуалистов обсуждались восточные темы; они читали китайские и индийские тексты. Во многих акциях группы «Коллективные действия» соблюдались принципы «И-цзина» («Книги перемен»), выставлялись инсталляции в форме мандалы (Кабаков), писались сутры (Виктор Пивоваров), читались приговские стихотворные «мантры». В рисунках и картинах были нередки изображения китайских идеограмм и иероглифов, а произведения Пепперштейна были во многом инспирированы китайскими и японскими гравюрами.

Подытоживая статью, мы можем сказать, что художники московского концептуализма, основываясь на художественных практиках авангарда и западного концептуализма, пытались интегрировать в свое творчество религиозные, философские и эзотерические учения Востока.

ЛИТЕРАТУРА

- Ануфриев, Пепперштейн 2010 – *Ануфриев С. А., Пепперштейн П. В.* Мифогенная любовь каст. М.: Ад Маргинем Пресс, 2010.
- Бобринская 2013 – *Бобринская Е. А.* Чужие? Неофициальное искусство: мифы, стратегии, концепции. М.: Breus, 2013.
- Кабаков 1999 – *Кабаков И. И.* Словарь терминов московской концептуальной школы / Сост. А. Монастырский. М.: AdMarginem, 1999.
- Кабаков, Гройс 2010 – *Кабаков И. И., Гройс Б. Е.* Диалоги. Вологда: Библиотека московского концептуализма Германа Титова, 2010.
- Кабаков, Кабакова 2012 – *Кабаков И. И., Кабакова Э.* Памятник исчезнувшей цивилизации // Red october gallery. 27.12.2012 // [URL]: <http://www.redoctobergallery.com/?p=244> (дата обращения: 01.06.2014).

- Липовецкий 2008 – *Липовецкий М. Н.* Паралогии: Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920–2000-х годов. М.: НЛЮ, 2008.
- Мазин, Пепперштейн 2005 – *Мазин В. А., Пепперштейн П. В.* Толкование сновидений. Москва: НЛЮ, 2005.
- Монастырский 2009 – *Монастырский А. В.* Эстетические исследования. М.: Библиотека московского концептуализма, 2009.
- Пепперштейн 1999 – *Пепперштейн П. В.* Словарь терминов московской концептуальной школы. М.: AdMarginem, 1999.
- Пепперштейн 2007 – *Пепперштейн П. В.* Город Россия // ReginaGallery. 25.11.2007 – 15.01.2008 // [URL]: http://www.reginagallery.com/exhibitions/city_russia (дата обращения: 01.06.2014).
- Пригов 2002 – *Пригов Д. А.* Стихи: дитя и смерть. М.: Логос, 2002 // [URL]: <http://prigov.ru/bukva/ditia.php> (дата обращения: 01.06.2014).
- Пригов 2013 – *Пригов Д. А.* Монады. Как-бы-искренность. Собрание сочинений в пяти томах. Москва: НЛЮ, 2013.
- Хармс 1999 – *Хармс Д. И.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2: Проза и сценки, драматические произведения. СПб.: Академический проект, 1999.
- Ямпольский 2012 – *Ямпольский М. Б.* Модус транзитности // Новое литературное обозрение. 2012. №118. С. 246–277 // [URL]: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/118/ia24.html> (дата обращения: 01.06.2014).
- Яффе 2007 – *Яффе А.* Символы в изобразительном искусстве // *Юнг К.-Г.* Человек и его символы. 20.06.2007 // [URL]: <http://jungland.net/node/1909> (дата обращения: 01.06.2014).

Ю. Ф. Родиченков

АЛХИМИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ ИЛИ ПОЭТИЧЕСКАЯ АЛХИМИЯ?

При подробном рассмотрении западноевропейских алхимических трактатов как развитого Средневековья (XIII–XIV вв.), так и позднеалхимического периода (XVI–XVII вв.) нельзя не обратить внимание на жанровое разнообразие текстов. Среди них мы можем выделить следующие: классические рецептурные руководства, произведения, представляющие собой примеры философского теоретизирования, поэзию (разного литературного уровня), трактаты, написанные в известной еще с античности форме философского диалога, а также беллетризованные

истории с тщательно разработанным сюжетом, иногда содержащие даже сатирические или пародийные элементы. Представленный перечень далеко не полон, кроме того, можно выделить и такие трактаты, в которых сочетаются сразу несколько (два или более) из перечисленных жанров.

Анализ жанрового своеобразия и стилистики алхимических текстов представляет не только узко литературоведческий интерес, но зачастую позволяет делать определенные выводы концептуально-содержательно-го характера, особенно, если применяется такой инструментарий, как компаративистский, лингвистический (необходимый для определения авторства или описания генезиса идей и концептов) или дискурс-анализ.

Рассмотрим лишь один из указанных жанров алхимических произведений – алхимическую поэзию. В связи с тем, что поэтическая форма пользовалась непреходящей популярностью у алхимических философов, начиная с античности, в частности, у таких авторов, как Гелиодор, Архелай и др. [Browne 1946, 1948; Kahn 2010: 249–250]. Средневековых и позднеалхимических поэтических трактатов также было немало. Ссылаясь на каталоги средневековых рукописей, Дидье Кан отмечает, что алхимических поэтических произведений было более двух тысяч, но при ближайшем рассмотрении, исключив из списка тексты, практически полностью повторяющиеся, можно сделать вывод, что подобных сочинений было все-таки значительно меньше [Kahn 2010: 250–251].

Часто алхимическая поэзия не привлекает заслуженного внимания исследователей. Роберт Шулер, отмечал, что по распространенному мнению, «...алхимическая поэзия – маргинализированный жанр <...>, он не был ни “доброй наукой”, ни “доброй поэзией”» [Schuler 1995: xvi].

К изучению алхимической поэзии существуют два противоположных подхода. Западноевропейскую алхимическую поэзию можно рассматривать исключительно с содержательной точки зрения – т. е. философии и символики алхимии (подход достаточно распространенный среди исследователей), пренебрегая при этом формой и жанровым своеобразием произведений. Сторонники другого подхода основываются исключительно на анализе поэтично-образной системы, при этом исследователь во многом абстрагируется от философских идей и историко-научной значимости трактата.

Однако следует иметь в виду, что сама по себе алхимическая поэзия не является однородной. Поэтический трактат известного алхимика

и философа Томаса Нортонa (ок. 1433 – ок. 1513) трудно сравнивать с «Рассказом слуги каноника» из «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера (1343–1400), а уникальный сплав графики, поэзии и музыки в «Убегающей Аталанте» Михаэля Майера (1568–1622) – с алхимическими медитациями и молитвами Джона Донна (1572–1631), хотя все перечисленные авторы имеют то или иное отношение и к поэзии, и к алхимии.

Алхимические поэтические сочинения можно классифицировать по-разному – в том числе хронологически. Используя этот критерий, стоило бы выделить алхимическую поэзию поздней античности, Средневековья, Возрождения и Нового Времени. С точки зрения языков написания можно рассматривать алхимические сочинения греческие, арабские, латинские и написанные на национальных языках Европы. Однако для комплексного анализа нужны иные подходы. Важно учитывать и цели, которые ставил перед собой автор, и собственно жанр произведения, а также его литературно-поэтическую значимость.

Базируясь на таком подходе к анализу алхимической поэзии, можно предложить классификацию трех основных типов произведений. Можно именовать их *жанрами алхимической поэзии*. Во-первых, это *поэтический алхимический трактат*, т. е. сочинение такого рода, поэтическая форма которого не является принципиально важной, а главным для автора является содержание – теоретические рассуждения или рецептурное описание, как предписывающее, так и фиксирующее. Во-вторых, это *духовно-философская поэзия*, как правило, насыщенная символами, часто содержащая элементы медитации, молитвы и т. п. В-третьих, это *литературное произведение*, лишь тематически связанное с алхимией.

При этом следует иметь в виду, что далеко не все произведения можно абсолютно определенно отнести к какой-то одной конкретной группе. В большинстве случаев мы имеем дело с синтезом чаще всего двух, а иногда и всех трех жанров. Кроме того, часто встречаются поэтические вставки в тексте обычного прозаического трактата – например, поэтическая концовка («Венера» и «Философ говорит так...») в приписываемом Василию Валентину трактате «De Macrocosmo, или О великой тайне мира и его лекарстве <...>» [Василий Валентин 2008: 138]. Подобные поэтические вставки не стоит рассматривать отдельно, в отрыве от основного текста трактата, но так или иначе их также можно свести к трем указанным типам.

Рассмотрим каждую группу произведений в отдельности.

1. *Поэтический алхимический трактат*. Классическим примером такого произведения можно назвать трактат Николаса Фламеля «Краткое изложение философии» [Фламель 2001]. Название точно отражает содержание: в этом небольшом поэтическом произведении автор действительно кратко и емко излагает основные теоретические аспекты алхимической философии. В самом начале Фламель приводит классическую схему состава металлов:

«Поскольку из сульфура все металлы
И серебра живого состоят,
Они – два семени металлов:
Одно холодное, другое же пронизано теплом» [Фламель 2001: 124].

Автору не чужды и практические аспекты великого делания, хотя в этом трактате, скорее, рассматриваются, если выражаться современным языком, методологические аспекты практики.

«Во-первых, меркурий наш
Не надо отмывать;
Его с отцом соединить лишь надо,
Который есть огонь,
И поместить в золу,
Которая играет роль соломы.
В стеклянной колбе, иль гнезде, –
Тут разногласий быть не может» [Там же: 148–149].

«Краткое изложение философии» Фламеля представляет интерес не только с алхимико-философской точки зрения. Множество поэтических алхимических трактатов, особенно более позднего периода, значительно менее интересны с литературной точки зрения. Глеб Бутузов, ссылаясь на предположение Николя Лангле-Дюфрениа, отмечает, что трактат мог быть написан в 1409 г. и, скорее всего, написан действительно Фламелем [Бутузов 2001: 29]. Почему же французский алхимик выбрал именно поэтическую форму? Ответ видится очень простым. Вероятно, литературные таланты позволили ему эффективно использовать поэтическую форму, ведь и прозаические трактаты этого автора часто читаются как художественные произведения, в особенности, «Иероглифические

фигуры», где Фламель повествует о своем пути к успеху в алхимии. Книга отличается безупречной стилистикой, насыщена яркими образами. Думается, что автор сумел бы достойно изложить свои мысли и в поэтической форме, но, видимо, более пространное повествование он предпочел представить в прозе. Каковы бы ни были причины выбора Фламеля, оба его произведения являются алхимическими трактатами, и основной целью автора было выразить свои мысли на предмет алхимической философии. Поэтому не вызывает сомнений, что в случае с «Кратким изложением философии» мы имеем дело именно с поэтическим алхимическим трактатом.

Аналогичным примером такого рода поэтического трактата является и подборка под названием «Загадки о тинктуре» вместе с «Универсальным и окончательным ответом» и «Высочайшем разъяснением о Солнце и Луне», включенная в состав книги «Война рыцарей» Йоганна Штернгальса [Штернгальс 2008: 174–197]. Стилистика и образы автора также представляют интерес как с содержательной, так и с литературной точки зрения.

«Было четыре – сейчас лишь три,
Было пять – теперь свободны четыре,
Без этого не можем исцелиться мы.
Угадай-ка, чем одно являлось?» [Там же: 175].

Несколько тяжеловесный русский перевод, представляющий скорее всего подстрочник, не передает особенности немецкого оригинала, имеющего достаточно четкую ритмическую основу и строгую рифму. Загадки или просто стихотворное изложение подобного содержания встречаются довольно часто, и не только на немецком, но и на латинском, и на английском языках. Вероятно, здесь мы имеем дело с классическим случаем, когда автор довольно позднего периода использовал известные афористические высказывания и попытался изложить их в форме поэтических загадок и ответов на них (сам Штернгальс объявляет в предисловии о том, что Бог даровал ему «несколько основанных на истине работ» в 1488 г. [Там же: 19]). Еще один пример того, как анализ литературного аспекта произведения позволяет делать выводы о распространении и эволюции идей.

Не менее интересной является и поэтическая подборка, представленная в «Theatrum Chemicum Britannicum» (1651). В качестве примера

рассмотрим лишь один из поэтических текстов, подписанный псевдонимом W. B¹ под названием «Магистерий» (1633). В начале этого небольшого текста автор сетует по поводу изысканий псевдоадептов и распи­сывает то, что может принести подлинному «Сыну Гермеса» обретение философского камня.

«При свете дня блуждают те,
Кто хочет обрести
Искусства дар и Камень наш,
А он на их пути.
Но что же ищут те мужи,
Не зная, что искать?» [W. B. 1652: 342]².

Далее, используя традиционные символы и образы античной мифологии, автор описывает путь к обретению философского камня.

В изданном стараниями Элиаса Эшмола «Theatrum Chemicum Britannicum» представлено немало поэтических текстов, среди авторов которых Джон Ди, Джордж Рипли, Томас Робинсон, Джон Дастин, Ричард Карпентер и др. Поэзия, оригинальность и содержательная ценность этих произведений неоднозначны, но практически все их можно отнести к алхимическим поэтическим трактатам.

2. *Духовно-философская поэзия.* Если к первой группе, исходя из целей, поставленных авторами, следовало отнести произведения, в первую очередь являющиеся алхимическими трактатами, которым по тем или иным обстоятельствам придана поэтическая форма, то в произведениях второй группы и жанр, и отношение к алхимии, если не равноправны, то, во всяком случае, одинаково содержательно значимы. При этом алхимические мотивы, символика и образная система – это не просто литературный прием, не художественно-философский фон, а необходимая составляющая, неотъемлемая часть поэтического произведения.

¹ Под этим псевдонимом скрывался Уильям Бэкхаус (*англ.* William Backhouse, 1593–1662), которого Элиас Эшмол (1617–1692), составитель и редактор «Theatrum Chemicum Britannicum», в своих воспоминаниях называет своим «алхимическим отцом» и сообщает о своеобразном посвящении в герметическое искусство, в ходе которого 13 мая 1653 г. Бэкхаус, тогда тяжело больной, открыл ему «подлинную материю философского камня» [McIntosh 1997: 47].

² Перевод мой.

Примером такого рода поэзии является творчество Дж. Донна. Этого автора следует отметить как одного из самых известных. Комментируя приведенное в самом начале высказывание Р. Шулера об отношении к алхимической поэзии, Дж. Эмерсон пишет: «Использование Донном алхимических дискурсов <...> отражает «добрую науку» – в пределах очень специфичных культурных координат натурфилософии семнадцатого столетия – и это в то же время и «добрая поэзия» [Emerson 2005: 195]. Об алхимическом символизме в поэзии Донна написано немало, как западными, так и отечественными исследователями. Вряд ли можно что-либо добавить к многочисленным публикациям на эту тему, можно лишь отметить великолепную работу Антона Нестерова «"Алхимическое богословие" Джона Донна», где не только рассматриваются алхимические образы английского поэта, но и излагается история исследования проблемы [Нестеров 2012]. Еще один из авторов, чьи произведения вполне можно отнести к духовно-философской поэзии, – Генри Воэн (1622–1695). С тем же успехом, вероятно, к таким поэтам можно было бы причислить и многих других авторов английской метафизической школы, но для исследователя алхимии представляет интерес и тот факт, что Воэн (на русском фамилия часто транслитерируется как Воген) был братом-близнецом известного алхимика Томаса Воэна (1622–1666), писавшего под псевдонимом Филалет. Особый интерес также представляет тот факт, что философская поэзия Воэна во многом близка к философии последователей Парацельса, на что обращали внимание исследователи [Linden 1996], что знаменует не только новое понимание целей алхимии в тот период, но и новые перспективы развития духовно-философской алхимической поэзии. Восприятие герметической философии через призму иатрохимии вполне понятно, ведь круг интересов Воэна был достаточно обширен, в частности, он не только занимался поэзией, но был и практикующим медиком. Однако несмотря на парацельсианские инновации, с точки зрения ассоциативного ряда и аналогий поэзия Воэна во многом остается традиционно герметической. Одухотворенность мира, подобие высшего и низшего, человек и мистический свет, поиски гармонии в окружающем мире – все это характерно для поэтического герметизма Воэна. В стихотворении «Мир» возникает, будто отражение уроборуса, кольцо, символ вечности.

«Однажды в полночь вечность видел я,
Она кольцом сверкала, блеск лия,
Бескрайний свет струя.
Под ней кружилось время, словно тень:
Час, год и день
Движеньем сфер вращали весь наш мир...» [Воэн 1989: 255].

3. *Литературное произведение, тематически связанное с алхимией.*

Таких творений тоже немало, они популярны как во времена расцвета алхимии, так и в наши дни. Классический пример – поэзия Джеффри Чосера. Автор демонстрирует превосходное владение алхимическим дискурсом, знакомство с герметической философией, учением о началах и элементах, металлопланетной системой, приемами и операциями алхимиков, вкладывая собственные познания об алхимической философии в уста слуги:

«Еще скажу, что существуют в мире
Семь твердых тел, летучих же четыре.
Хозяин мой так часто их твердил,
Что наконец и я их заучил.
Летучие – мышьяк, ртуть, также сера
И нашатырь. Иная твердых мера
И знак иной: у злата – солнца зрак,
У серебра – луны ущербной знак;
Железо – Марс, Меркурий – это ртуть
(Он и в металле хочет обмануть),
Сатурн – свинец, а олово – Юпитер,
И медь – Венера» [Чосер 1988: 493].

Казалось бы, перед нами алхимический трактат, однако автор заканчивает свое повествование словами, подводящими иронический итог философским рассуждениям:

«Сотни колб я вытер,
И хоть бы зернышко одно на дне,
Хоть отблеск солнечный увидеть мне» [Там же: 493].

Есть в «Рассказе слуги каноника» и более откровенные строки, предельно выразительно демонстрирующие, что это художественное произведение, блистающее едкой сатирой.

«К дурацкому занятью приступая,
Мы мудрецами кажемся, блистая
Ученейшими терминами; печь
Я раздуваю так, как будто сжечь
Себя самих в ней думаем. Напрасно
Вам объяснять все то, что все ж неясно
Останется: пропорции, и дозы,
И вещества, которых под угрозой
Жестокой мести не могу назвать» [Там же: 493].

Однако стоит отметить и тот факт, что указанное произведение стало поводом для того, что многие алхимики воспринимали Чосера как самого настоящего последователя алхимии [Kahn 2010: 256]. Это прекрасно иллюстрирует внимание к великому английскому поэту в «*Theatrum Chemicum Britannicum*» (1652). Мало того, что Эшмол полностью разместил в сборнике «Рассказ слуги каноника» [Chaucer 1652], имя Чосера в том или ином контексте встречается в этой книге 21 раз, не считая косвенных ссылок без указания имени автора. В комментариях к опубликованным в сборнике произведениям составитель отмечает совершенно однозначно: «Теперь же, что касается Чосера (*Автора этого Рассказа*) его считают одним из *Герметических Философов*, и его *Наставником* в этой Науке был Сэр Джон Гауэр¹, их знакомство и сближение началось во *Внутреннем Храме*² после возвращения Чосера в Англию <...>» [Asmole 1652: 470]. Джон Гауэр также писал об алхимии, в частности, в поэтическом произведении «Исповедь влюбленного» (*лат.* «*Confessio amantis*»), написанном по-английски, но под латинским названием и с изрядным количеством латыни в самом тексте. Гауэр с уважением пишет об алхимической философии, ссылается на Гермеса, Ортолана, Мориена, Авиценну, но слово «алхимия» в его сочинении не употребляется. Он использует название «*alconomye (alkonomye)*», которое было в ходу у многих средневековых английских авторов. Это не совсем алхимия в традиционном понимании, скорее, синтез алхимии и астрологии

¹ Гауэр Джон (*англ.* Gower John, 1330–1408 (1410)) – английский поэт, друг Джеффри Чосера.

² Внутренний храм (*англ.* Inner Temple) – одна из английских юридических школ и судебных коллегий. Названа так потому, что была расположена в месте бывших владений ордена тамплиеров.

(alk(imie) + (astr)onomy). У других авторов того времени встречается также слово «alkenemye» или «alkenamye» [Plowman 1988: *passus* 10, 217].

Конечно, текст Чосера неоднозначен. Нельзя не признать, что наряду с критикой алхимической практики, абсолютно нигилистических позиций по отношению к алхимии автор не демонстрирует, это мнение разделяют и другие исследователи [Родигін 2011]. И это вполне характерно для многих художественных произведений, содержательно связанных с алхимией. В качестве примеров можно рассматривать такие творения, как «Confessio Amantis» Джона Гауэра, «Алхимик» Бена Джонсона и др. Есть, конечно, и произведения иного рода, где сатира однозначно доминирует, как, например, в книге «Корабль дураков» Себастьяна Бранта.

ЛИТЕРАТУРА

- Бутузов 2001 – *Бутузов Г. А.* Фламель, алхимия и колесо истории // *Фламель Н.* Алхимия. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. С. 9–34.
- Василий Валентин 2008 – *Василий Валентин.* De Macrocosmo, или О великой тайне мира и его лекарстве ... // *Василий Валентин.* Алхимические трактаты. Киев: Автограф, 2008. С. 128–138.
- Возн 1989 – *Возн Г.* Мир // Колесо Фортуны. Из европейской поэзии XVII века. М.: Московский рабочий, 1989. С. 255.
- Нестеров 2012 – *Нестеров А. В.* «Алхимическое богословие» Джона Донна // *Донн Дж.* По ком звонит колокол: обращения к Господу в час нужды и бедствий. М.: Энигма, 2012. С. 353–396.
- Родигін 2011 – *Родигін К. М.* Соціокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джеффри Чосера // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2011. №2. С. 245–256.
- Фламель 2001 – *Фламель Н.* Краткое изложение философии // *Фламель Н.* Алхимия. СПб.: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. С. 121–150.
- Чосер 1988 – *Чосер Дж.* Кентерберийские рассказы. М.: Правда, 1988.
- Штернгальс 2008 – *Штернгальс Й.* Война рыцарей. Алхимические поэмы. Киев: Автограф, 2008.
- Asmole 1652 – *Ashmole E.* Annotations and Discourses, upon Some part of the preceding Worke. Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Sevrall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermeticke Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652. P. 437–486.
- Browne 1946, 1948 – *Browne C. A.* Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy, Including a Translation of the Poem of the Philosopher Archelaos Upon

- the Sacred Art. Part 1 // *Ambix*. 1946. N 2. P. 129–137; Part 2 // *Ambix*. 1948. N 3. P. 15–25.
- Chaucer 1652 – *Chaucer J.* The tale of the chonons yeoman written by our ancient and famous English poet Geoffrey Chaucer // *Theatrum Chemicum Britannicum*. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652. P. 227–256.
- Emerson 2005 – *Emerson J.* Donne and the Noble Art // *Textual Healing: Essays on Medieval And Early Modern Medicine*. Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas (Vol. 110). Leiden: E. J. Brill, 2005. P. 195–221.
- Kahn 2010 – Kahn D. Alchemical Poetry in Medieval and Early Modern Europe: A Preliminary Survey and Synthesis Part I. – Preliminary Survey // *Ambix*. 2010. N 3. P. 249–274.
- Linden 1996 – *Linden S. J.* Dark Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to the Restoration. Lexington: University Press of Kentucky, 1996.
- McIntosh 1997 – *McIntosh Ch.* The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order. San Francisco: Weiser Books, 1997.
- Plowman 1988 – *Plowman P.* The three versions. Piers Plowman: The B-version. Will's visions of Piers Plowman: Do-well, Do-better and Do-best. London: Athlone, 1988.
- Schuler 1995 – *Schuler R.* // *Alchemical Poetry 1575–1700: From Previously Unpublished Manuscripts* / Ed. by R. M. Schuler. New York, London: Garland Publishing, 1995.
- W. B. 1652 – *W. B.* The Magistery // *Theatrum Chemicum Britannicum*. Containing Severall Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652. P. 342–343.

Б. Сабо

МИСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ЧЕРУБИНЫ ДЕ ГАБРИАК

Поэтесса Елизавета Ивановна Дмитриева (1887–1928), в истории русской литературы более известная под псевдонимом Черубина де Габриак, является одной из самых важных и загадочных представительниц русского символизма. Несмотря на ее тесные контакты и дружеские

отношения с видными писателями начала XX в., такими как Вячеслав Иванов (1866–1949), Максимилиан Волошин (1877–1932) и Николай Гумилев (1886–1921), большинство исследователей обошло вниманием ее творчество. Некоторых из них прежде всего интересовала биография поэтессы, так как с ее псевдонимом связана одна из самых крупных мистификаций «серебряного века». Желанием поэтессы было уйти из мира неразгаданной, и оно сбылось. Все, что касается Елизаветы Дмитриевой, до сих пор покрыто тайной, начиная с биографии и вплоть до ее творчества. В данной работе нам в первую очередь хочется обратить внимание на стихотворения Черубины де Габриак, написанные в 1909 г.

Как указано в текстах об истории возникновения образа Черубины де Габриак, этот псевдоним придумывает Волошин для того, чтобы поэтесса могла печататься в журнале «Аполлон», который стал издаваться в 1909 г. В редакцию журнала входили Сергей Маковский (1877–1962), Иннокентий Анненский (1855–1909), Вяч. Иванов, Волошин, Гумилев и др. В текстах, посвященных Черубине де Габриак, Волошин описывает ее псевдоним так: «Габриак был морской черт, найденный в Коктебеле на берегу <...> Он был выточен волнами из корня виноградной лозы и имел одну руку, одну ногу и собачью морду с добродушным выражением лица. Он жил у меня в кабинете, на полке с французскими поэтами <...> Имя ему дано было в Коктебеле. Мы долго рылись в чертовских святцах <...> и наконец, остановились на имени “Габриак”. Это был бес, защищающий от злых духов. Такая роль шла и добродушному выражению лица нашего черта» [Волошин 1988: 43]. Летом 1909 г. Волошин подарил Габриака Дмитриевой.

Что же касается имени Черубина, то оно связано с херувимом. Об этом в своих поздних стихах пишет и сама поэтесса: «Где Херувим, свое мне давший имя» [Черубина де Габриак 2001: 177].

Стихи Черубины де Габриак были опубликованы во втором номере журнала «Аполлон» за 1909 г. Здесь особенно важна сама история, как стихи поэтессы вообще поступают в редакцию журнала, ее портрет, также как и судьба придуманной Черубины де Габриак, поскольку все это отсылает к мотивам средневековой Испании.

Увлечение Испанией неслучайно, так как «в 1904 году Дмитриева поступает в Императорский Женский педагогический институт, где она изучает историю средневековья и французскую средневековую

литературу» [Ланда 2001: 8]. В 1907 г. она переезжает в Париж, чтобы заняться испанской средневековой литературой в Сорбонне.

Итак, «первое письмо в «Аполлон», сопровождавшее стихи никому не ведомой Черубины де Габриак, было написано по-французски на бумаге с траурным обрезом и запечатано черным сургучом» [Мануйлов 1989: 755] с гербом. Чтобы еще больше очаровать редакцию журнала «Аполлон», она даже пишет стихи об этом гербе: «червленный щит в моем гербе» [Черубина де Габриак 2001: 70]. Все это отсылает к средневековой, рыцарям и их дамам.

«Создавая» новую поэтессу, Волошин решает сделать ее страстной католичкой. До Черубины де Габриак «в русской литературе <...> не звучала тема христианской мистики эпохи Инквизиции, знаменитых религиозных откровений святых Терезы Авильской <...> и Игнатия Лойолы» [Ланда 2001: 21]. В сборнике стихов Черубины де Габриак (1909 г.) доминирует мистицизм Испании XVII в.

В том же 1909 г. в журнале «Вестник Европы» был опубликован перевод «Октавы Святой Терезы». Дмитриева «занималась переводами средневековых французских и испанских католических текстов, изучала философско-религиозные теории Вячеслава Иванова, переводила теософские работы Штайнера. 30 сентября 1908 г. Дмитриева писала Волошину, что читает «Испанскую книгу об одной мистичке» [Там же: 21]. Скорее всего, это была книга о Терезе Авильской. Создавая миф о Черубине де Габриак, Дмитриева и Волошин обратились к жизнеописанию Терезы, что подтверждает и смысловые параллели в происхождении и судьбах двух героинь¹, а также их отношение к монастырской жизни.

Связь Черубины де Габриак с образом монастыря весьма интересна. Так, Черубина, согласно Маковскому, воспитывалась в монастыре в Толедо. О связи с монастырем повествует и мнимая поездка Черубины де Габриак в Париж, куда она едет, чтобы «заказать себе шляпку, как она сказала Маковскому, но из намеков было ясно, что она должна

¹ Лариса Агеева в своей книге о Черубине де Габриак пишет о том, что судьба Терезы Авильской по-настоящему «захлестнула» Черубину де Габриак. «Что-то привлекло ее в личности св. Терезы так сильно, что она увезла с собой в Петербург ее гравированный портрет и не расставалась с ним долгие годы» [Агеева 2006: 29]. Кроме того, книгу св. Терезы о ее жизни поэтесса могла прочитать в оригинале.

увидеться там со своими духовными руководителями, так как собирается идти в монастырь» [Мануйлов 1989: 575]. На основании всего этого становится понятным, что судьба Черубины де Габриак должна была напоминать судьбу Терезы Авильской. Жизнь св. Терезы тоже с самого своего рождения связана с монастырем. Тереза родилась в замке, который находился «против доминиканской обители Санта-Томазо, рядом с церковью св. Схоластики» [Мережковский 1998: 25]. Именно в этом доминиканском монастыре находилась могила Великого Инквизитора, Торквемады, с которым Тереза в детстве встречалась.

В том же номере журнала, в котором появляются стихи Черубины де Габриак, Волошин в полупародийной форме гороскопа пишет о судьбе загадочной поэтессы: «Сейчас мы стоим над колыбелью нового поэта. Это подкидыш в русской поэзии» («Гороскоп Черубины де Габриак», см.: [Волошин 1989: 515]). Волошин придумывает и новую биографию поэтессы, связывая ее происхождение с Испанией.

Там же он определяет и ее характер как «страстный и трагический» [Волошин 1989: 516], ибо над ее колыбелью сочетаются «Венера-красота» и «Сатурн-рок» [Волошин 1989: 516]. Он также указывает на то, что Черубина де Габриак родилась в «Созвездье Сна», по ее же собственным словам, «некогда это созвездье стояло в зените Европейского Неба, и его токами расцветала прекрасная рыцарская культура, имевшая своим знаком меч в форме креста» [Волошин 1989: 516]. Люди, рожденные под этим созвездием, связаны с чем-то темным. Они любят смерть. Это подтверждает и поэзия Черубины де Габриак, в которой смерти отведено немало места.

Тема смерти характерна для творчества поэтессы с самого первого и до последнего сборника стихотворений. Это скорее всего связано с тем, что сама Дмитриева была в детстве очень болезненна. В своей автобиографии она пишет, что «в детстве, лет 14 – 15, я мечтала стать святой и радовалась тому, что я больна темными, неведомыми недугами и близка к смерти» [Черубина де Габриак 2001: 268]. В стихотворениях Черубины де Габриак этого периода смерть приходит и забирает даже маленькую девочку, мифическую дочь поэтессы¹.

¹ Всю жизнь поэтессу преследовал образ девочки Вероники, которая якобы являлась ее дочерью, но на самом деле никакой Вероники не было. Такой же мо-

То, что в стихах поэтессы доминируют средневековые мотивы, неслучайно для времени их написания. Для начала XX в., благодаря символистам, характерна средневековая рыцарская тематика, вспомним хотя бы поэзию и драматургию Александра Блока (1880–1921) или мистическую прозу Дмитрия Мережковского (1865–1941). Так, у Мережковского св. Тереза и ее братья увлекались рыцарскими книгами. Такое чтение для них не было развлечением и отдыхом, а «чем-то большим» [Мережковский 1998: 29]; они «торопились..., чтобы предаться этому чтению, а так как отец наш смотрел на него с неудовольствием, считая эти книги дурными, то мы читаем их потихоньку от него» [Мережковский 1998: 29]. Под влиянием такого рода литературы св. Тереза и ее брат начали писать рыцарский роман. И сам город, в котором Тереза родилась, был связан с рыцарями, ибо «город Авила в Старой Кастилии, “город рыцарей, город святых”, как его называли...» [Мережковский 1998: 25].

В стихах Черубины де Габриак появляются и сами рыцари. Так, в стихотворении «Конец» (1909) рыцарем выступает Маковский. Он имеет все атрибуты своих предшественников, которые до этого встречаются в литературной традиции: он и «милый», и «храбрый», и «бедный». Рыцарская тематика присутствует и в другом стихотворении Черубины де Габриак, где упоминается героиня «...одна с испанской лютней у окна» [Черубина де Габриак 2001: 78], что явно отсылает читателя к куртуазной лирике. Об атмосфере средневековой Испании в творчестве Черубины де Габриак пишет и Волошин. Приводя в пример стихотворение, посвященное св. Игнатию Лойоле (1491–1556), он отмечает, что все в стихах поэтессы «переносит нас в Испанию XVII века, где аскетизм и чувственность слиты в одном мистическом нимбе» [Волошин 1989: 577].

В стихотворении, которое открывает сборник стихов Черубины де Габриак 1909 г., поэтесса описывает свою лирическую героиню, которая презирает «тленную» [Черубина де Габриак 2001: 68] жизнь. Она очень красива и у нее «червонные косы» [Там же: 68]. Похожим образом выглядит и св. Тереза. Вот, что пишут о ней ее современники. Св. Тереза была очень красива: «...ростом <...> была высока и стройна

тив, правда, не дочь, а таинственный, мифический сын, присутствует и в творчестве футуристки Елены Гуро (1877–1913).

<...> царственно величавы были все ее движения; волосы, темно-коричневые с рыжеватым отливом, очень густы» [Мережковский 1998: 40].

Земному началу из первого стихотворения Черубины де Габриак полностью противопоставляется небесное начало в стихотворении «Золотая ветвь», ибо в нем вся жизнь связана с небом. Сама героиня говорит о том, что ей и ее возлюбленному «чужды земные знаки власти» [Черубина де Габриак 2001: 69] и также все проявления земного. Это стихотворение одно из самых известных стихотворений поэтессы периода Черубины де Габриак. Оно посвящено ее учителю – Максимилиану Волошину, в ответ на его «Звездный венок». Интересно оно своей необычной формой: оно написано как венок семистиший. В начале стихотворения звучат слова о радости-страдании¹. Героиня страдает, сравнивает себя с Христом: на ее голове «небесный венок» [Там же: 68], но в нем горят «рубины алой крови» [Там же]. В этом стихотворении лирическая героиня сравнивает себя и с белым «небесным цветком» [Там же: 69]. Она мечтает «о брачном пире в Галилейской Кане» [Там же: 69] и о соединении со своим возлюбленным. В другом же стихотворении лирическая героиня Черубины де Габриак («Лишь раз один как папоротник, я»), сравнивает себя с другим растением: с огненным папоротником, который как указано в заглавии стихотворения цветет только раз и который должен сорвать возлюбленный. На основании проанализированных стихотворений становится понятным, что лирическая героиня пока не знает, какой ей путь выбрать: небесный – путь «розы и креста», т. е. радости-страдания, или же путь «земного огня». Похожее описание жизни Терезы Авильской мы находим у Мережковского в книге «Испанские мистики» (1940–1941). Он указывает на то, что св. Тереза на протяжении всей ее жизни оказывалась «между двух огней – <...> рыцарством любви небесной и рыцарством любви земной» [Мережковский 1998: 34].

Иисусу Христу в поэзии Дмитриевой отведена важная роль. В сборнике стихов Черубины де Габриак пред нами предстает вся жизнь Христа, начиная с благовещения и вплоть до распятия. Так, в стихотворении «Благовещение» лирическая героиня практически отождествляет себя

¹ Мотив радости-страдания занимает важное место в творчестве символистов. Нагляднее всего достижение счастья и радости через страдание показано у Блока в его пьесе «Роза и крест» (1913).

с Богородицей, ибо ее мучает бессонница, у нее встает «ярче и живей / слияние радужных оконниц / моих немислимых церквей» [Там же: 86]. В этот момент она решает открыть Библию и там видит «безумный возглас Гавриила: / “Благословенна ты в женах!”».

Богоматерь в стихах Черубины представлена так же, как и в жизнеописании Терезы Мережковского. Она принимает на себя роль матери. Вот, что об этом пишет Тереза, у которой, как только она начала узнавать, что такое любовь, скончалась мать: «Я пошла в церковь и, пав перед изваянием Божьей матери, со многими слезами молила Ее, чтобы она заменила мне мать. И молитва моя была услышана...». Похожую просьбу мы встречаем и в стихотворении Черубины: «Ищу защиты в преддверьи храма / Пред Богоматерью <...> / Пусть укроет от злых чудовищ» [Мережковский 1998: 74].

Так же, как св. Тереза, поэтесса пишет о Христе как женщина о мужчине¹. Вот, что повествует Тереза о Христе: «<...> в комнате, над изголовьем постели висела лубочная картина, должно быть, из тех, какие можно было купить <...> на ярмарках, изображавшая беседу Христа с Самарянкой, у колодца Иакова. «Господи, дай мне этой воды, чтобы не жаждать вовек!» <...> гласила надпись на картине <...> глядя на Христа влюбленными глазами, все повторяла маленькая Тереза с неутолимой жаждой <...> и умирала, и не могла умереть от блаженства. Что это была за жажда, поймет она уже много лет спустя <...> И еще яснее поймет, когда Христос в видении скажет ей: «С этого дня, ты будешь супругой Моей <...> Я отныне не только Творец твой, Бог, но и Супруг! Этим последним <...> предсказан ей главный религиозный опыт всей жизни ее – *Богосупружество*» [Мережковский 1998: 28]. Мотив богосупружества присутствует и в биографии, и подспудно звучит в поэзии Черубины де Габриак. Такое восприятие Христа поэтессой подтверждает и стихотворение «Распятие». В этом стихотворении лирическая героиня описывает свою любовь к Христу как любовь к мужчине: она приходит к своему возлюбленному каждое воскресенье, «но никем до сих пор

¹ Сама любовь в стихах Черубины де Габриак показана как что-то роковое. Очень часто ее лирическая героиня одинока, она никак не может соединиться со своим возлюбленным и из-за этого страдает. Нередко эту отдаленность влюбленных подчеркивает непреодолимое физическое расстояние между парой.

не угадано, / Почему так тревожен мой взгляд, / Почему от воскресной обедни / Я давно возвращаюсь последней, / Почему мои губы дрожат» [Черубина де Габриак 2001: 87]. О том, что герой в данном стихотворении именно Христос мы узнаем от героини, обращающейся к нему словами «И на платье мое с твоих ног / Капли крови стекают <...>» [Там же: 87]. Все сказанное подтверждает и биография Черубины де Габриак: так Маковскому она однажды говорила о том, что «собирается “выйти замуж за одного еврея” из-за своей безумной страсти к нему, т. е. объявляет себя невестой Христовой в мирском смысле» [Там же: 25].

Помимо креста, который играет важную роль в поэзии Черубины де Габриак, что подтверждает и упомянутое выше стихотворение, мы встречаем у поэтессы и образ круга. Обычно с кругом связаны влюбленные: «моя любовь в магическом кольце» [Там же: 69] или «в зачатый круг, приди, сорви меня» [Черубина де Габриак 2001: 79]. «Символика круга имела тройное значение: круговорот жизни, временной цикл и божественное начало» [Жульен 1999: 201]. С другой стороны, круг является и средством защиты, ибо «обладает магическим значением и символизирует непреодолимое пространство, заключающее в себе или отгоняющее злых духов» [Там же: 202]. Поэтому неслучайно у Черубины встречается «заклятый» круг, в который должен прийти влюбленный за своей возлюбленной.

Еще одному персонажу помимо Христа отведена важная роль в поэзии Черубины де Габриак – это Игнатий Лойола, которому поэтесса посвящает упомянутое выше стихотворение. В нем святой выступает как «любимый младший брат Христа» [Черубина де Габриак 2001: 73]. В начале стихотворения дано описание глаз святого – отражение его души, – которая как «святой Грааль, / В себя принявший скорби мира» [Там же: 72]. Здесь проводится параллель между св. Игнатием и Христом. В стихотворении святой выступает как единственный хранитель вифлеемской пещеры. Последняя играет важную роль в жизнеописании Игнатия Лойолы. Однажды, направляясь в Палестину, он добрался до небольшого города Манреса. Неподалеку от города Лойола нашел пещеру, в которой в молитве и покаянии собирался провести несколько дней. Но вышло так, что он там пробыл десять месяцев. Именно там Лойола узрел Господа, что для иезуитов является одним из центральных сюжетов почитания их святого, основателя этого христианского ордена.

С другой стороны, св. Игнатий в упомянутом стихотворении показан и как рыцарь, служащий «пречистой деве».

В заключение хотелось бы отметить, что мистических символов в поэзии Черубины де Габриак очень много. В данной работе мы попытались рассмотреть лишь некоторые из них. Темой отдельного исследования, характерной для более поздних стихов Черубины де Габриак, является противопоставление души и плоти, в то время как именно с создания стихотворений о душе поэта и начинается свой творческий путь.

ЛИТЕРАТУРА

- Агеева 2006 – *Агеева Л. И.* Неразгаданная Черубина. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2006.
- Волошин 1988 – *Волошин М. А.* Рассказ о Черубине де Габриак // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1988. Л.: Наука, 1989. С. 41–61.
- Волошин 1989 – *Волошин М. А.* Лики творчества. Л.: Наука, 1989.
- Жульен 1999 – *Жульен Н.* Словарь символов. Челябинск: Урал Л.Т.Д, 1999.
- Ланда 2001 – *Ланда М. С.* Миф и судьба // *Черубина де Габриак*. Исповедь. М.: Аграф, 2001. С. 5–44.
- Мануйлов 1989 – *Мануйлов В. А.* Комментарии к гороскопу Черубины де Габриак // *Волошин М. А.* Лики творчества. Л.: Наука, 1989. С. 755–760.
- Мережковский 1998 – *Мережковский Д. С.* Испанские мистики: Св. Тереза Авилская, Св. Иоанн Креста. Томск: Водолей, 1998.
- Черубина де Габриак 2001 – *Черубина де Габриак*. Исповедь. М.: Аграф, 2001.

S. Magus

THE VISIONS OF HARMACHIS: INITIATION, ANACALYPSIS AND GNOSIS IN THE EGYPTIAN OCCULTISM OF H. RIDER HAGGARD

Introduction

Sir Henry Rider Haggard (1856–1925) was one of the most prolific and popular author-novelists of his age. Although now remembered principally as the author of «She» (1887) and «King Solomon's Mines» (1885), he penned fifty five other novels, a novella and collection of short stories,

and numerous works of non-fiction. Among the former are a series of «romances» set in ancient Egypt. Haggard was fascinated by Egypt¹, and his own brand of Egyptosophical speculation reflects the concerns and agendas of late Victorian Egyptology².

In this paper I shall focus on one of the above-mentioned romances, «Cleopatra», published in 1889³, but shall refer briefly to other works where necessary. In Haggard's reworking of the story of the historical Cleopatra VII «Thea Philopator», the young priest Harmachis is initiated into the Mysteries of Isis. He undergoes a series of mystical visions and experiences which manifest a gnostic ascent during the process of his initiation through what could be termed a «hierarchy of knowledge»⁴ toward a final experience of anacalypsis – the combining and transcending of a figurative and literal unveiling of the goddess Isis before Harmachis, and his experience of mystical gnosis. In the following account I shall analyse the visionary process, and contextualise it within the occult milieu of the Victorian fin de siècle. The visions progress along a mystical trajectory from kataphasis – with a panoramic recall of the history of Mankind in Egypt – through apophatic ecstasy, to an initiatic death and katabasis to the Underworld, and finally the anacalypsis of the goddess and mystical gnosis.

Kataphasis

The visions commence in the penetralia of the temple of Isis, where the young Harmachis is guided by an elderly priest. They begin with a vision of the Nile: «I saw the ancient Nile rolling through deserts to the sea. There were no men upon its banks, nor any signs of man, nor any temples to the Gods. Only wild birds moved on Sihor's lonely face, and monstrous brutes plunged and wallowed in his waters. <...>. The picture passed and another

¹ Haggard visited Egypt on four occasions during his lifetime – in 1887, 1904, 1912 and 1924. See [Addy 1998] in which the trips are described in detail.

² For an overview of some of the principal agendas driving Egyptology in this period see [Colla 2007].

³ In this paper I have used the 1894 edition.

⁴ I have borrowed the term «Hierarchy of Knowledge» from Wouter J. Hanegraaff, who uses it in an analysis of what he argues are the sequential, hierarchical visions described within certain of the tractates of the Corpus Hermeticum. See [Hanegraaff 2008: 128–163].

rose up in its place. Once again I saw the banks of Sihor, and on them crowded wild-faced creatures, partaking of the nature of the ape more than of the nature of mankind. They fought and slew each other. <...> They stole and rent and murdered, dashing out the brains of children with axes of stone. And, though no voice told me, I knew that I saw man as he was tens of thousands of years ago, when first he marched across the earth» [Haggard 1894: 58].

It appears then that dinosaurs of some kind wallow in the Nile, notably given its Old Testament name of «Sihor», as this is, nevertheless, a Victorian biblical Egypt¹. For the purposes of this paper, one can safely avoid speculation as to the actual presence or prominence of the Nile in prehistoric times. Harmachis sees what are clearly intended to be creatures from Mankind's anthropoidal ape-like past. In short, we are shown a contemporaneous scientific representation of a Darwinist image of human prehistory, revealed in the mystical vision of a priest of Isis in Ptolemaic Egypt.

The images are strikingly similar to the following passage from Helena Petrovna Blavatsky's «Isis Unveiled» (1877) which documents an experiment in «clairvoyant psychometry» using a piece of prehistoric bone: «Professor Denton submitted a fragment of fossilized bone to his wife's examination, without giving Mrs Denton any hint as to what the article was. It immediately called up to her pictures of people and scenes which he thinks belonged to the stone age. She saw men closely resembling monkeys, with a body very hairy, and “as if the natural hair answered the purpose of clothing“. “I question whether he can stand perfectly upright; his joints appear to be so formed, he cannot,“ <...> Now I see a face like that of a human, though there is a monkey-like appearance about it. All these seem of that kind, having long arms and hairy bodies» [Blavatsky 1998: 295].

In a later work «Clairvoyance» (1903), Charles Webster Leadbeater (1854–1934), the later systematiser and interpreter of Blavatsky describes the experience of access to what is called in Theosophical terminology the «Akashic Record»², the «Astral Light» which Blavatsky derived from Eli-

¹ This is more accurately transliterated as «Shi'hor». See, for example, Isaiah 23:3 and Jeremiah 2:18. There are other instances where Rider Haggard uses explicitly Old Testament terminology. For example, in his Exodus novel «Moon of Israel», the Israelites reside in «The Land of Goshen». See [Haggard 1918b: 86].

² On the Akasha (Akasa), see [Blavatsky 1998: 129] as equivalent to the Astral Light of Eliphas Lévi, and [Blavatsky 1998: 139] as the life-principle or anima mundi.

phas Lévi¹, upon which a record of all cosmic events is inscribed. The passage reads: «When the visitor to the <Astral> plane is not thinking of them specifically in any way, the records simply form a background to whatever is going on, just as the reflections in a pier-glass at the end of the room might form a background to the life of the people in it. It must always be born in mind that under these conditions they are merely reflections from the ceaseless activity of a great Consciousness upon a far higher plane, and have very much the appearance of an endless succession of the recently invented cinematographe, or living photographs. They do not melt into one another like dissolving views, nor do a series of ordinary pictures follow one another; but the action of the reflected figures goes on as though one were watching the actors on a distant stage» [Leadbeater 1903: 115–116].

Haggard was not only familiar with the technique of psychometry, but uses the term and – via his young protagonist- demonstrates the procedure in «Love Eternal» (1918a)². I would argue therefore that the initial components of Harmachis' visions seem to be very much representative of the Theosophically prescribed attainment of Astral consciousness. Although the process may relate to Theosophy, Haggard has clearly departed from Blavatskyan evolutionary theory. Blavatsky promulgated a form of spiritual evolution, describing Man's progressive development from ethereal angelic beings through various so-called root and sub-root races³: an evolution of acquired characteristics which was therefore in a Lamarckian⁴ rather than Darwinian mode.

¹ Eliphas Lévi Zahed, the hebraicised name of Alphonse Louis Constant (1810–1875), a prominent figure in the French occult revival of the 19th century. On the «Astral Light» in dreams and visions see Arthur Edward Waite's translation of Lévi's «Dogme et Rituel de la Haute Magie» [Waite 1984: 129].

² In «Love Eternal», the young protagonist Godfrey carries out the psychometry of a Gnostic gemstone, under the supervision of the mesmerist and medium, Madam Riennes (Haggard's satirisation of Blavatsky); see [Haggard 1918a: 84–86].

³ Blavatsky elaborates her theory of the Root Races in the second volume of «The Secret Doctrine»: «Anthropogenesis». She begins with the twelve «Stanzas of Dzyan» which adumbrate the origins of the Root Races, and then provides a detailed commentary. See [Blavatsky 1895: 15].

⁴ Jean Baptiste Lamarck (1744–1829), who proposed a process of evolution by the acquisition of characteristics during the course of an individual's life time and passed on to his or her offspring rather than evolution by means of random genetic mutation and natural selection as proposed by Charles Darwin in his «Origin of Species» of 1859.

Harmachis' visions continue to advance epoch by epoch until the presumed time when the gods ruled in Egypt. Although there is initially something of a Golden Age, men are seduced by evil and Harmachis witnesses the murder and dismemberment of Osiris by Set, and his subsequent resurrection assisted by the goddess Isis: «And I understood that what I had beheld was the holy vision of the struggle between the Good and Evil Powers. I saw that man was created vile, but Those who are above took pity on him, and came down to make him good <...> But man returned to his wicked way, and then the bright Spirit of Good, who is of us called Osiris, but who has many names, offered himself up for the evil doing of the race that had dethroned him» [Haggard 1894: 60].

Here the influence of Rider Haggard's friend and colleague Sir Ernest Arthur Thompson Wallis Budge (1857–1934) is manifestly obvious in the text. Budge was the Keeper of the Department of Egyptian and Assyrian Antiquities at the British Museum between 1894 and 1924. His Egyptology was characterised by a marked Christian inflection. This in turn reflected the biases, agendas and proclivities of Victorian Egyptology as a whole, which in the last quarter of the nineteenth century was striving to find evidence of Biblical narratives in Egypt, in the face of Higher Biblical Criticism, the rise of scientific empiricism and Darwinian evolutionary theory.

Amongst other Christianised elements, Budge's work presents what I have elected to term an Osiride Christology, where Osiris is presented as a type of Christ the Redeemer – a Christ in an Atef Crown. In «Osiris and the Egyptian Resurrection» (1911) Budge notes that: «Both Plutarch and Diodorus agree in assigning a divine origin to Osiris, and both state that he reigned in the form of a man upon the earth. This being so it is clear that Egyptians generally believed that a god made himself incarnate, and that an immediate ancestor of the first Pharaoh of Egypt as a being who possessed two natures, the one human and the other divine. As a man he performed the good works which his divine nature indicated to him» [Wallis Budge 1911: 16].

In his «Egyptian Magic» (1901), Budge observes that Osiris «was of divine origin, but had lived upon the earth, and had suffered a cruel death at the hands of his enemies, and had risen from the dead, and had become the God and king of the world which is beyond the grave» [Ibid.: xiii]. This idea, then, amongst others was directly adopted by Haggard. To emphasise the point, Haggard goes on to tell the reader, through the voice of Harma-

chis that «the mummy cloths of symbol and of ceremony that wrap Osiris round fell from him, and I understood the secret of religion, which is Sacrifice» [Haggard 1894: 60]. Here then, there is a clear statement and assertion of the Christian doctrine of vicarious atonement, cast in the Egyptian idioms of the Isis-Osiris cycle. To continue, Harmachis now prepares for the next stages of his mystical ascent; the elderly priest departs leaving him alone in the temple. Haggard now unleashes a burst of mystical poetics in an attempt to convey a word image of wordless apophatic ecstasy.

Apophasis

Harmachis invokes the goddess Isis: «"Isis, Holy Mother", I prayed. "Isis, spouse of Heaven, come unto me, be with me now; I faint! Be with me now". And then I knew that things were not as things had been. The air around me began to stir, it rustled as the wings of eagles rustle, it took life. Bright eyes gazed upon me, strange whispers shook my soul. Upon the darkness were bars of light. They changed and interchanged, they moved to and fro and wove mystic symbols which I could not read. Swifter and swifter flew that shuttle of light: the symbols grouped, gathered, faded, gathered again, faster and still more fast, till my eyes could count them no more. Now I was afloat upon a sea of glory; it surged and rolled, as the ocean rolls; it tossed me high, it brought me low. Glory was piled on glory, splendour heaped on splendour's head, and I rode above it all! Soon the lights began to pale in the rolling sea of air. Great shadows shot across it, lines of darkness pierced it and rushed together on its breast, till, at length, I was only a Shape of Flame set like a star on the bosom of immeasurable night» [Haggard 1894: 62].

Initiatic Death and Katabasis

Harmachis is overwhelmed by this experience. He dies and experiences the autoscopy of his dead self: «A change – life came back to me, but between the new life and the life that had been was a gulf and difference <...> I stood; and yet it was not I who stood, but rather my spiritual part, for at my feet lay my dead Self. There it lay, rigid and still, a stamp of awful calm sealed upon its face, while I gazed on it» [Haggard 1894: 63].

Haggard's notion is coloured here by his experience of post-mortem spirit manifestation, derived from his experience of the séance room as

a young man. In fact, in his autobiography «The Days of My Life» (1926) he describes an occasion when he kicked the shins and threw rosebuds at a poor unsuspecting medium under the cover of the darkened room [Haggard 2006: 20–23].

To return to the narrative, Harmachis' initiatic death is followed immediately by the katabasis of his spiritual self, a descent to Amenti, the «Land beyond the Setting Sun» and the Halls of Isis herself, where the manifestation of the goddess is imminent. Here he sees winged angelic forms, with a countenance of fire. Although these derive from Christian rather than Egyptian theology, they certainly resemble the angels experienced by the scientist and mystical visionary Emanuel Swedenborg (1688–1772) during one of his visionary quests to Heaven¹. Haggard had read Swedenborg as he indicates through the voice of one of his other more famous characters, Allan Quatermain, in the novel «She and Allan» (1921), and he again suggests a character in «Love Eternal» (1918a) had a tendency towards «mysticism of the Swedenborgian type»².

Anacalypsis, Gnosis and Palingenesis

Harmachis now finds himself in the presence of the unseen Isis. He enters into a dialogue with the goddess who tells him that she is the form of a living Nature, the anima mundi, of which he is a part, and he experiences the ultimate anacalypsis and mystical gnosis: «I am in thee and thou art in Me, O Harmachis <...> For we are bound together by the common bond of life – that life which flows through suns and stars and spaces, through Spirits and souls of men, welding all Nature to a whole that, changing ever, is yet eternally the same» «...> A Voice called aloud the awful Word, then the vapours burst and melted, and with my eyes I saw the Glory, at the very thought of which my spirit faints.<...> I sank down before the Glory.<...> There was a sound as the sound of Worlds rushing down the flood of Time – and I knew no more!» [Haggard 1894: 66–69].

¹ The reader may compare the following excerpts: «Music wailed about its spaces, and all adown its length stood winged Spirits fashioned in living fire, and such was the brightness of their forms that I could not look on them» (see [Haggard 1894: 65]). «The garments of some blaze as if with flame, and those of others glisten as if with light» (see [Swedenborg 1909: 104]).

² See [Haggard 1921: 4], and [Haggard 1918a: 12].

Harmachis then awakes on the floor of the temple, completing his pal-ingensis: «Once again I awoke – to find myself stretched at length upon the stone flooring of the Holy Place of Isis. By me stood the old Priest of the Mysteries, and in his hand was a lamp. He bent over me, and gazed earnestly upon my face. “It is day – the day of thy new birth, and thou hast lived to see it, Harmachis!”» [Ibid.: 70].

Reading some of the above passages one could quite seriously ask as an aside whether Rider Haggard was himself a mystic. Certainly his daughter Lilius thought so, and in her biography of her father «The Cloak that I Left» published in 1951 she described him as having a «strong leaning toward the mystical» – though this was apparently allied to «a sturdy common sense» [Haggard 1951: 31]. Haggard’s autobiography is peppered with references to precognitive dreams, and as mentioned above, he participated in séances as a young man and was an habitu  of the esoteric circle of Lady Caithness, Duchesse de Medina Pomar (1830–1895), the great friend of Helena Petrovna Blavatsky [Coates 2003: 38–39]. At the end of his autobiography he appended an apologia for his Anglican faith, but with a profound interest in the possibilities of reincarnation, and the emergent psychical research, he was anything other than orthodox.

In summary and to conclude: in this all too brief synopsis of a rather extended passage in Haggard, it is clear that he engages the reader in a series of experiences which are representative of a hierarchy of knowledge through which the priest Harmachis progresses during the course of his telestic experience. There is a typology of mystical experience, but one should always bear in mind that one is, after all, dealing with a work of fiction. It is also clear that Haggard does not give us much in the way of esoteric insight into what might have been speculated upon as the aporia of the «Mysteries of Isis». As modern Egyptological research demonstrates, many of such «Mysteries» of Isis and Osiris were in any case public festivals rather than private initiations¹. What these passages do present to us is Rider Haggard’s continuation of the Romantic Tradition and its preoccupation with the «Unveiling of Isis», an Isidism representative of the revelation of the hidden secrets of Nature². In another of his romances with Egyptian elements, the famous

¹ For an overview of the principal sources of evidence for the festivals of the Isis-Osiris cycle see «The Festivals of Khoiak» in «Digital Egypt for Universities».

² This idea of the hidden secrets of Nature is as old as Western culture itself. Pierre Hadot explores how this idea has evolved from the pre-Socratic philosophy of Hera-

«She» (1887), the ancient city of Kôr contains a temple with a veiled Statue of Truth. [Haggard 1887: 265]. This is an explicit reference to a poem of the German Romantic poet Friedrich Schiller «Das verschleierte Bild zu Sais» («The Veiled Statue at Sais») written in 1795. As the novelist and author Edward Bulwer-Lytton was acknowledged by Haggard as a personal favourite, it is his translation of Schiller's poem that is the most likely source¹. In addition to this overt romantische Idealismus, the contents of the visions of Harmachis clearly provide evidence for Haggard's absorption of the ideas prevalent in the occult milieu of the period. There is the characteristic interplay between Victorian Egyptology and Egyptosophical speculation – the Judaeo-Christianising elements common to Victorian Egyptology, but also particularly dominant in the work of Haggard's friend and colleague Wallis Budge. Elements of Theosophy and Spiritualism counterpoised with Darwinian evolutionary theory, provide further evidence that Haggard's oeuvre is exemplary of the melange of ideas and fin de siècle hybridity² which underpin and define the Victorian Occult sensibility.

BIBLIOGRAPHY

- Addy 1998 – *Addy S. M.* Rider Haggard's Egypt. Lancashire and Suffolk: AL Publications, 1998.
- Colla 2007 – *Colla E.* Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity. Durham, London: Duke University Press, 2007.
- Blavatsky 1895 – *Blavatsky H. P.* The Secret Doctrine. London: The Theosophical Publishing House, 1895.
- Blavatsky 1998 – *Blavatsky H. P.* Isis Unveiled. 2 vols. California: Theosophical University Press, 1998 (Facsimile of 1877 Edition).
- Bulwer-Lytton 1844 – *Bulwer-Lytton. E.* The Poems and Ballads of Schiller: With a Brief Sketch of the Author's Life. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1844.
- Coates 2003 – *Coates J. D.* The «Spiritual Quest» in Rider Haggard's She and Ayesha // Cahiers Victoriens et Édouardiens. 2003. N 57. P. 33–54.

clitus. He takes as his starting point the Heraclitean fragment Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ («Nature Loves to Hide») and explores its evolution through the centuries, including the Romantic period. See [Hadat 2006].

¹ For Bulwer-Lytton's translation of what he renders as «The Veiled Image at Sais», see [Bulwer-Lytton 1844: 50–52].

² For an analysis of Theosophy as what he terms a «Late-Victorian hybrid religion», see [Jeffrey 2008].

- The Festivals of Khoiak – The Festivals of Khoiak // Digital Egypt for Universities // University College London // [URL]: <http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/ideology/khoiak.html> (date accessed: 4 April 2013).
- Hadot 2006 – *Hadot P.* The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2006.
- Haggard 1887 – *Haggard H. R.* She. London: Longmans, Green, and CO., 1887.
- Haggard 1894 – *Haggard H. R.* Cleopatra. London: Longmans, Green & Co., 1894.
- Haggard 1918a – *Haggard H. R.* Love Eternal. London: Cassell & Company Ltd., 1918.
- Haggard 1918b – *Haggard H. R.* Moon of Israel. London: John Murray, 1918.
- Haggard 1921 – *Haggard H. R.* She and Allan. New York: Longmans, Green and Co., 1921.
- Haggard 1951 – *Haggard L.* The Cloak that I Left. London: Stodder & Houghton Ltd., 1951.
- Haggard 2006 – *Haggard H. R.* The Days of My Life: An Autobiography (Complete). Middlesex: The Echo Library, 2006.
- Hanegraaff 2008 – *Hanegraaff W. J.* «Altered States of Knowledge»: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica // The International Journal of the Platonic Tradition. 2008. N. 2. P. 128–163.
- Jeffrey 2008 – *Jeffrey F. J.* The Lotus and the Lion: Buddhism and the British Empire. Ithaca, London: Cornell University Press, 2008.
- Leadbeater 1903 – *Leadbeater C. W.* Clairvoyance. London: Theosophical Publishing Society, 1903.
- Swedenborg 1909 – *Swedenborg E.* Heaven and Its Wonders and Hell. New York: American Swedenborg Printing and Publishing Society, 1909.
- Waite 1984 – *Waite A. E.* Transcendental Magic: its Doctrine and Ritual. London: Rider & Company, 1984.
- Wallis Budge 1901 – *Wallis Budge E. A.* Egyptian Magic. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1901.
- Wallis Budge 1911 – *Wallis Budge E. A.* Osiris and the Egyptian Resurrection. London: Phillip Lee Warner, 1911.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ НА ВОСТОКЕ

Д. А. Алексеев

ДЕМИУРГ И ЯЛДАВАОФ: ОШИБОЧНОЕ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ («ВАЛЕНТИНИАНСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ» (ННС XI. 2): НОВЫЙ ПЕРЕВОД С КОПТСКОГО)

«Валентинианское изложение» с приложениями, фрагментом о помазании, двумя фрагментами о крещении и двумя фрагментами о евхаристии является вторым произведением в XI кодексе Наг-Хаммади и занимает в нем страницы 22–44. Сохранность рукописи очень плохая, от текста отдельные отрывки с лакунами, частично восстановленными издателями [ННС 1990]. Большая часть памятника, сохранившегося в единственном экземпляре, утрачена безвозвратно. Текст «Изложения» является переводом с несохранившегося греческого оригинала на субахмимский диалект коптского языка. В рукописи текст не озаглавлен, либо заглавие утрачено; название же «Валентинианское изложение» дано издателями в XX в. Данная рукопись, как и остальные кодексы Наг-Хаммади, датируется IV в. В целом «Изложение», к сожалению, чрезвычайно фрагментарное, соответствует свидетельствам отцов-ересиологов, прежде всего Иринея Лионского (ок. 130–202), о взглядах гностиков школы Валентина (II в. н. э). Однако в тексте сохранились два чрезвычайно важных свидетельства, на которых нам хотелось бы остановиться подробнее.

Доктрина Троицы

На страницах 22–24, т. е. в самом начале произведения, излагается учение об Отце (Боге), его пребывании в Единице (Монаде) и Молчании, как его паре, сизигии. Таким образом, Отец и его Молчание составляют первую пару, которая затем, разворачиваясь в Четверицу, порождает едиnorodного Сына. Здесь мы видим отмеченную и в ряде других гностических источников троицу «Бог (Разум, νοῦς) – Молчание (в ряде текстов также Первая Мысль (πρόνοια / προτέννοια) и Барбело) – едиnorodный

Сын (Логос)». Смысл этого построения прост: Разум, пребывая в Молчании и Своей первой Мысли, которая и является его молчанием, изрекает эту мысль в Слове. С наибольшей ясностью это высказано в неозаглавленном трактате из Кодекса Брюса (в русском переводе «Книга величия Отца» [Евангелие Истины 2008: 446–447]), стр. 53: «И они прославили Одного единственного, и Мысль, Которая в Нем, и Слово Умное. И они прославили Трех, Которые – Один Единый». В библейском контексте, в частности, в парафразе «Книги Бытия» у евангелиста Иоанна троице «Разум (νοῦς) – Молчание / Первая Мысль (συνή / πρωτέννοια) – Слово (λόγος)» соответствуют Бог в Быт. 1:1, Дух Бога в Быт. 1:2 и изрекаемое Богом творческое Слово «да будет свет» в Быт. 1:3. Помимо прочего, именно аллюзией на это творческое Слово является световая символика в прологе Иоанна. Кроме того, троицам «Разум – Молчание / Первая Мысль – Слово» и «Бог – Дух – Слово» соответствует еще одна троица «Отец – Мать – Сын», что очевидно в иврите, где слово «дух» (*ruah*) женского рода, но не очевидно в греческом, языке христианского богословия по преимуществу, в котором слово «дух» (πνεῦμα) среднего рода, и уже совсем не очевидно в латинском, где слово «дух» (*spiritus*) мужского рода. Исторически именно гностическая доктрина Троицы послужила основой для тринитарной доктрины, сформулированной и принятой на Вселенских соборах, и совершенно не напрасно ересиарх Маркелл Анкирский (умер ок. 374 г.), строгий монотеист в исламском духе, называл своих православных противников «учениками еретика Валентина». К сожалению, как и многие другие идеи, позаимствованные христианством эпохи соборов у христиан-гностиков, тринитарная доктрина дошла до нашего времени в чрезвычайно сниженном и опошленном виде. В частности, отказ от понимания Духа как Матери, вызванный тем, что в греческом и латинском языках соответствующие термины не женского рода, поставил Дух в Троице на третье место, превратив его на Востоке в «иже от Отца исходящего», а на Западе в «исходящего от Отца и Сына» (*filioque*).

Точно так же глубокая идея восхождения души через небесные сферы, позаимствованная из «Поймандра Гермеса Триждывеличайшего» [Герметический свод 2013: 16–17], сначала превратилась у христиан-гностиков в восхождение души через посты архонтов-мытарей, а затем окончательно деградировала у ортодоксальных христиан до известных

«Мытарств преподобной Феодоры», к чему совершенно справедливо привлекает внимание протодиакон о. Кураев в своих лекциях.

Итак, едиnorodный Сын, в христианском контексте тождественный Иисусу Христу, одновременно является творческим Словом, которым сотворен мир. Именно на это указывают общеизвестные слова евангелиста Иоанна: «Всё возникло посредством Него, и без Него не возникло ничто» (Ин. 1:3)¹ и апостола Павла: «Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ[ов] много, – но у нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым (т. е. “посредством Которого всё”) всё, и мы Им» (1 Кор. 8:5–6). Очевидно, что Христос, понимаемый у Иоанна как творческое Слово Бога, выступает не только у Иоанна, но и у Павла в роли посредника творения, т. е. демиурга, если корректно применить этот термин эллинистической теософии.

Демиург

В своем диалоге «Тимей» Платон вводит миф о демиурге следующим рассуждением: «Все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным. <...> Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей,

¹ Русский Синодальный перевод не удовлетворителен, поскольку искажает текст, поэтому перевод мой.

а его демиург – наилучшая из причин». Именно этот текст, в котором демиург выступает в качестве посредника творения между безличным платоновским Благом и сотворенным миром, является отправной точкой для любых последующих суждений о демиурге.

Термин «демиург» (δημιουργός) неоднократно встречается в коптских рукописях, дошедших до нас в составе библиотеки Наг-Хаммади. Приведем все эти случаи:

1. Традиционно приписываемый школе Валентина так называемый «Трехчастный трактат» (ННС I. 104.35; 105.18): «Сотворение человека подобно также и всему остальному (сотворению). Двигался Логос духовный в невидимости, совершая (105) его (т. е. сотворение человека) посредством Демиурга (πῑμιοργος) и его Ангелов-служителей, причем они являются соучастниками [с ним] в формировании (человека). [Он] задум[ал] со своими Архонтами – в то время как земной человек был (еще) подобен тени – чтобы он стал подобен [тем, которые] отделены от Всех, и был изготовлением их всех, Правых и Левых, причем каждый из [раз]рядов формирует [человека таким образом] каким он (т. е. разряд) существует. [Разряд,] который произвел Логос, [будучи] недостаточным как больной, не был подобен ему, потому что он произвел его в за[бытьи] неведения, и [ущербности], и всех прочих болезнях. Создав же первую форму, Логос (произвел ее) посредством Демиурга (πδνμιοϋργος) путем неведения (Демиурга), чтобы он (т. е. человек) получил знание, что существует Всевышний, и чтобы он знал, что нуждается в [Нем], то есть то, что Пророк н[аз]вал “дуновение жизненное”, и “д[ыха]ние высшего Эона”, и “Невидимый”, и это есть ду[ша] живая, оживившая си[лу], которая ранее была мертвой, ибо мертвое есть незнание»¹.

2. В публикуемом в настоящей работе «Валентинианском изложении» ННС XI. 37. 33: «Они духовные и плотские, небесные и земные, он сотворил для них место такого рода и школу такого рода для учения и для формы. И начал этот демиург (δνμιοϋργος) создавать человека по своему образу, по подобию же существующих изначально»².

¹ Приводится по неопубликованной рукописи А. И. Еланской, любезно предоставленной автору правообладателем Н. К. Герасимовым.

² Очевидная модификация в среде христиан из язычников первоначальной традиции, предполагающей, что человек «по образу и подобию Бога» создан Богом (Быт. 1:26), а человек «из праха земного» вылеплен создателем плоти (Быт. 2:7).

ННС XI. 39. 16: «Супруг же совершенный, и София с Иисусом, и ангелы с семенами это образы полноты. Демиург (ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ) же затенил супруга и полноту, и Иисуса, и Софию, и ангелов, и семена».

Один раз, также в «Валентинианском изложении», образованный от слова δημιουργός глагол δημιουργεῖν применен непосредственно к Иисусу (ННС XI. 35. 31): «И он, Иисус, сотворил творение и создал (ἀχΔΗΜΙΟΥΡΓΕΙ) из страстей, которые вокруг семян. И он отделил их друг от друга и страсти лучшие Он внес в дух, худшие же в плотское».

3. Помимо этого, термин «демиург» присутствует также в считающемся не вполне гностическим произведении «Поучения Силуана» (ННС VII. 116. 8): «Он знает все вещи до того, как они произойдут, и знает тайны сердца – все они открыты и ущербны пред Ним. Пусть никто никогда не говорит, что Бог незнающий, ибо несправедливо бросать создателя (ΠΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ) всех созданий в незнание. Ибо и пребывающие во мраке пред Ним как образ света». В данном случае, поскольку саму фразу можно счесть поздней ортодоксальной интерполяцией, перевод δημιουργός именно как «создатель» представляется вполне корректным.

4. Также интересующий нас термин дважды присутствует в коптской версии герметического трактата Асклепий.

ННС VI. 73: «Такова старость мира, безбожие и бесславие и бессловесность слов благих. Когда это происходит, о Асклепий, Тогда Господь, Отец и Бог, Бог-Демиург (ΠΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ), призрел на случившееся, и свой совет, который благ, он поставил над беспорядком. Он забрал заблуждение оттуда и зло – он отсек его. Однажды он погрузил его в великую воду, однажды же он сжег его огнем тяжелым и однажды он уничтожил его войнами и язвами».

ННС VI. 75: «Поэтому Бог властвует над высотой небес. Он во всяком месте и наблюдает за всеми местами, и в его месте нет неба и нет звезд, и он чист от тела. Демиург (ΠΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ) же властвует над областью между землей и небом, – тот, кого называют Зевсом, т. е. Жизнью».

Нетрудно убедиться, что во всех перечисленных случаях речь не идет о протархонте Ялдаваофе и других демонических сущностях гностического мифа. Более того, в «Валентинианском изложении» «демиург» и «дьявол» упоминаются на соседних страницах, но у нас нет ни малейших оснований для предположения, что гностики, или хотя бы только гностики школы Валентина, их отождествляли.

Если рассмотреть образ демиурга в диалоге Платона «Тимей» и в более поздних герметических произведениях, станет очевидным, что речь идет о благом посреднике творения, но именно в роли посредника творения выступает Христос в писаниях Павла и Иоанна, которые уже были процитированы выше. При этом у Иоанна Христос отождествлен также с Логосом, тем словом «да будет свет», которое Бог произносит в Быт. 1:3. Поскольку не только весь пролог Иоанна, но и все его мировоззрение обусловлено неким парафразом, можно даже сказать, «мидрашом» на «Книгу Бытия», в нем просто не остается места для какого-либо «демиурга» помимо Логоса-Христа.

Если обратиться к собственно гностическим сочинениям, придется отметить, что их авторы исходили из того же парафраза Бытия, в среде христиан из язычников, зачастую недостаточно знакомых с содержанием еврейской Библии и уж точно не знакомых с устной палестинской традицией, претерпевшего ряд модификаций, зачастую совершенно фантастических, но в общих чертах сохраняющего верность оригиналу. В частности, типология архонта Ялдаваофа последовательно воспроизводит типологию создателя плоти (Быт. 2:7) и смерти (Быт. 2:17) Яхве. Во избежание недоразумений следует сразу же отметить, что нигде в гностических источниках архонт Ялдаваоф не фигурирует в качестве «бога иудеев», однако все его деяния описываются именно по книге Бытия.

В различных произведениях коптской библиотеки с именем Ялдаваофа и иногда других демонов гностического мифа связаны сюжеты сотворения человеческой плоти из праха (Быт. 2:7); создания Евы из ребра Адама (Быт. 2:21–22); наречения Адамом имен животным и птицам (Быт. 2:19); истории змея и древа познания (Быт. 3:1–13, часто повторяющийся сюжет); проклятия змея и людей (Быт. 3:14–19); рождения Каина и Авеля, причем отцом Каина прямо назван Ялдаваоф (ср. Быт. 4:1 и 1 Ин. 3:12); «кожаные одежды» (Быт. 3:21) присутствуют только в «Валентинианском изложении», но здесь они прямо связаны не с Ялдаваофом, а с дьяволом; жертвоприношения Каина и Авеля и убийства Каина Авелем (Быт. 4:3–12); схождения «сынов Божьих к дочерям человеческим» (Быт. 6:1–2); Ноя и потопа (Быт. 6:13–8:17), причем сам Ной иногда трактуется как положительный, а иногда как

отрицательный персонаж¹; даже история сожжения Содома и Гоморры (Быт. 13:13; 19:24–25), причем содомляне прямо названы мучениками².

Но нигде, ни у Павла и Иоанна, ни в, очевидно, более поздних, хотя *terminus ante quem* и для новозаветных писаний, и для центральных по своему значению текстов библиотеки Наг-Хаммади, «Апокрифа Иоанна» и «Евангелия Истины», определяется сочинением Иринея «Против ересей», традиционно датируемым ок. 180 г., гностических произведениях Яхве, выступающий под разными обозначениями, например, «князь мира сего», «бог века сего» и «горшечник» в Новом Завете, «первый архонт», «Ялдаваоф», «Самаэль», «Сакла» и даже «злое естество» в коптской библиотеке, не является посредником творения, т. е. собственно демиургом, и никак не отождествляется с ним.

Единственный автор, у которого демиург постоянно коррелирует с божеством Яхве, это Иринея Лионский, но нет ни малейших оснований некритично принимать его свидетельство на веру именно в силу того, что Иринея был врагом христиан-гностиков и открыто об этом писал.

Итак, как нам представляется, изложенное позволяет отказаться от отождествления демиурга и «архонта Ялдаваофа» и, соответственно, поставить под сомнение выводы Гиллеса Квиспела в его во многом программной работе «Демиург в Апокрифе Иоанна» [Quispel 1978]. Кроме того, продуктом некритичного восприятия творческого наследия Иринея Лионского становится и во многом революционная, заставившая пересмотреть выдвинутые Хансом Йонасом и Рудольфом Бультманом ошибочные представления о некоей самостоятельной «гностической религии», работа Майкла Аллена Уильямса «Передумывая “гностицизм”». Аргумент в пользу отказа от сомнительной категории» (1996), в которой он предлагает вообще отказаться от употребления термина «гностицизм» и использовать вместо него термин «библейские демиургические традиции», понимая под этими традициями «все те, которые

¹ «И он сотворил деревянный ковчег, и тот, кого он нашел, вошел в него, и случился потоп. И так Ной спасся со своими сыновьями, ибо, если бы не было ковчега, чтобы люди вошли в него, не было бы и воды потопа». – Мысль нашей великой Силы» (ННС VI. 38–39) [Евангелие Истины 2008: 414].

² «Содомляне же по воле величия засвидетельствуют (μαρτυρεῖν) вселенское свидетельство (μαρτυρία), они упокоятся в чистой совести, в месте своего покоя, т. е. в нерожденном Духе» – «Парафраз Сима» (ННС VII. 29, перевод мой. – Д. А.).

приписывают сотворение и обустройство космоса некоей низшей сущности или сущностям, отличным от высшего Бога» [Williams 1996: 51]. Поскольку упомянутые им «низшие сущности» в гностических писаниях никак не связаны с сотворением и обустройством космоса, а в Новом Завете в роли посредника творения, т. е., если мы сочтем корректным применение к парафразу книги Бытия, созданному не в эллинистической, а в семитской культуре, этого эллинистического термина, демиурга, выступает Логос-Христос.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«ВАЛЕНТИНИАНСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ» (ННС XI. 2)¹

(22) <...> [Я] расскажу свои таин[ства] (μυστήριον) своим и [тем, кто будет] моими. Тем, [кто познал Су]щего, Отца, т. [е. корень] всего, Не[изреченного, пре]бывающего в Единиче (μονάς). [Он пребывает один] в Молчании, Мол[чание же э]то спокойствие, поскольку (ἐπεὶ οὐδὲν) [Он был] Единичей (μονάς), и ничего не было до Него. Он пребывает [в Д]воице (δύαξ) и в Парѣ, и (δέ) Его пара это Молчание (σιγή), и Он обладал всем, пребывавшим в Нем.

И Воля с Бытием, Любовь с Крепостью, они нерожденные.

Бог вы[шел], Сын, Разум (νοῦς) всего, т. е. из корня всего существует и Его мысль, ибо (γάρ) Он обладал Им в разуме (νοῦς). Ведь (γάρ) ради всего Он принял чуждую мысль, ибо (γάρ) никого не было до Него. Из места этого Он двинулся...

(23) <...> [источник] (πηγή) текущий, и это корень [всего и] Единича (μονάς), и нет [ничего до] Него. Второй же (δέ) [источник] (πηγή) пребывает в Мочании и [гово]рит только с Ним. Четверица же (δέ) подобна Ему, ограничившему Себя Сам[ого в] Четверице, хотя Он пребывает в трехстах шестидесяти пяти. Он первым вынес Себя Самого, и в Двоице Он явил Свою волю, и в Четверице Он разделил Себя Самого. Это о корне всего. Войдем же (δέ) в Его откровение и Его благодать (χρηστός) с Его нисхождением и всем, т. е. Сыном Отца всего и разумом (νοῦς) духа (πνεῦμα), ибо Он обладал им до...

¹ Перевод «Валентинианского изложения» выполнен мною по английскому изданию [NHC 1990].

(24) <...> Это источник (πηγή), пребывает в Молчании (σιγή), и разум (νοῆ) всего, пребывающий в Двоице и [жизни]. Ведь Он Создатель всего и сама сущность (ὕποστασις) Отца, т. е. Мысль (σεννοία) и Его нисхождение вниз. Когда пожелал Первый Отец, Он явился в Нем, поскольку (ἐπεὶ οὖν) ради [Него] есть откровение для всего, я же (δέ) называю Его вообще «волей всего». И (δέ) Он принял такую мысль обо всем, я же (δέ) называю мысль «Едиnorodным» (μονογενής), ведь (γάρ) ныне Бог Истины – прославляющий корень всего. Поэтому Он явил Себя Самого в Единородном (μονογενής) и в Нем Он явил Неизреченного...

(25) <...> Они увидели Его сидящим в Еди[нице] (μονάς), и в Двоице (δυάς), и в Четверице (τετράς). Он первым вынес Един[ородного] (μονογενής) и [предел] (ὄρος), и предел (ὄρος) это разделяющий все...
<...>

...Сына. Это вообще Неизреченный для всего, и крепость и сущность (ὕποστασις) всего, завеса (καταπέτασμα) молчания (σιγή). Это первосвященник (ἀρχιερεὺς) [истинный, имеющий] власть (ἐξουσία) войти во святые святых, являя внутри славу эонов (αἰών) и вынося во-вне источник (χορηγία) благо[вония]. Восток (ἀνατολή) ...

(26) <...> который в Нем. Он – явивший Себя, и Он – древность (εἶσαον) святилища и сокровищница всего, и [Он] обнимал все, [Тот,] Кто превыше [в]сего. И (μέν) они [произвели] Христа (χρηστός), [чтобы Он установил ее], как [они] были установлены, [до ее нис]хождения [вниз].

<...>

Он не видим, но (ἀλλά) незрим (ἀόρατος) для них, пока они пребывают в пределе (ὄρος), и есть у него четыре силы: разделяющая и укрепляющая, дающая форму (μορφή) и [рождающая сущность (οὐσία)]. [Мы сами], разве (μή) если бы мы поняли (νοεῖν) их лица (πρόσωπον) и время (χρόνος) и места (τόπος), из которых подобия изгнали их, ибо они...

(27) <...> [т. е.] доказательство (ἀπόδειξις) Его [великой любви (ἀγάπη).] Почему же (δέ) «разделяющая и укрепляющая» и «рождающая сущность (οὐσία) и дающая форму (μορφή)», как некоторые сказали? – Ведь (γάρ) они говорят это о пределе (ὄρος), что у него есть две силы, разделяющая и укрепляющая, когда (ἐπεὶ) она отделяет Глу[бину] (βυθός) от эонов (αἰών), чтобы...

(28) <...> велико [и] необходимо (ἀναγκάϊον), чтобы мы [исследовали] более надежно и терпеливо писания (γραφαί) и производящих замыслы (νόημα), ибо (γάρ) древние (ἀρχαῖος) говорят, что они были произведены Богом. Познаем же (δέ) Его богатство неисследимое! Он пожелал...

(29) <...> их жизни (βίος) <...> Они уверенно смотрят в книжечку (βιβλίδιον) знания (γνώσις) и [они смотрят] в ли[цо (πρόσωπον) друг] другу. Чет[верица] (τετράς) эта произвела Четверицу (τετράς), т. е. принадлежащую Сло[ву] (λόγος) и Жизни и [Человеку] с Церковью (ἐκκλησία), Несотворенный же (δέ) произвел [Сл]ово (λόγος) и Жизнь. Слово (λόγος μέν) в славе Неизреченного, Жизнь же (δέ) в славе Мол[чания] (σιγή), а (δέ) Человек в своей собственной славе, и (δέ) Церковь (ἐκκλησία) в славе истины. Итак, такова Четверица (τετράς), рожденная по (κατά) подобию нерожденной. И Четверица (τετράς) рождается...

(30) <...> [Десятерица (δέκα)] от [Слова (λόγος) и Жизни], и [Двенадцатирица (δωδεκάς) от Че]ловека и [Церкви (ἐκκλησία)]. Они составили] Тридцатирицу (τριακοντάς). Итак, [Тридцатири]це (τριακοντάς) принадлежат эоны (αἰών), приносящие плод (καρπός), который из Тридцатирицы (τριακοντάς). Они входят в соединение (κοινωνός), [но (ἀλλά)] Он выходит [один], выходя в эоны (αἰών) и неместимые. И неместимые, уви[дев Его, прославили Разум (νοῦς),] поскольку (ἐπεὶ) [Он] неместим, пребывая в по[лн]оте (πλήρωμα). Но (ἀλλά μέν) она вынесла, Десятерица (δέκα), которая от Слова и Жизни, десятирицы (δέκα), так (ὥς), чтобы полнота (πλήρωμα) стала сотней (ἐκατοντάς). И Двенадцатирица (δωδεκάς), которая от Человека и Церкви (ἐκκλησία), вынесла, стала Тридцатирицей, так (ὥς), чтобы триста шестьдесят пять стали полнотой (πλήρωμα) года, и год Господа...

(31) <...> и Он пожелал выйти из Тридцатирицы, будучи [парой] (σύζυγος) Человека и Цер[кви] (ἐκκλησία), т. е. Софии, чтобы стать выше тридцати и принести полноту (πλήρωμα)...

(32) <...> полноту (πλήρωμα) посредством Слова (λόγος) [...] Его плоти (σάρξ). Это же эоны (αἰών), подобные им. Когда [Слово] (λόγος) вошло в нее, как (κατά) я уже сказал, и тот, кто [появился] для Невместимого, Он вынес...

(33) <...> совершенство (τέλειος). [Поскольку] (ἐπεὶ) форме (μορφή) совершенной (τέλεια) [должно] взойти в [полноту] (πλήρωμα), он не пожелал согласиться (συνευδοκεῖν) со страданием, но (ἀλλά) было воспрепятствовано (κολύειν) ему. <...> посредством предела (ὄρος), т. е. посредством супруга (σύζυγος), поскольку (ἐπειδὴ) ее исправление (διόρθωσις) будет не благодаря кому-либо, кроме (εἰ μὴ τι) ее собственного сына, того, кому принадлежит вся полнота (πλήρωμα) божества¹. Он пожелал в себе самом телесно (σωματικῶς) оставить силы и сошел вниз. И (δέ) это София получила, когда ее сын вошел от нее. Ведь (γάρ) ибо она познала себя, пребывая в ...

(34) <...> [И] она раскаялась (μετανοεῖν) [и] попросила (αἰτεῖν) Отца ис[тины, говоря]:

«Действительно (ἔστω) [я оставила] своего супруга (σύζυγος). Поэтому я вне Твоей крепости. Я достойна того, что получила. Когда я была в полноте (πλήρωμα), я производила зоны (αἰών) и приносила плод (καρπός) с моим супругом (σύζυγος)», – и она познала себя, чем она была, и что случилось с ней. И они страдали оба, они сказали: «Она смеется, поскольку (ἐπεὶ) осталась одна и уподобилась Невместимому». Он сказал: «Она же (δέ) смеется, поскольку (ἐπεὶ) лишилась своего супру[га] (σύζυγος)...

(35) <...> [Иисус и] София (μέν) открыли творение. Поскольку (ἐπεὶ οὖν) семя (σπέρμα) Софии несовершенно и бесформенно (ἄμορφος), Иисус задумал (ἐπινοεῖν) творение (κτίσις) таким образом. Он сотворил его семенами (σπέρμα), и София соработала с Ним. Ибо (γάρ) поскольку (ἐπεὶ) это семена и они не имеют формы (μορφή), он сошел и вы[нес] полно[ту] (πλήρωμα) э[онов] (αἰών), которые в этом месте (τόπος), [и они не]сотворенные, зоны (αἰών), принадлежащие образу (τύπος) [полноты] (πλήρωμα) и Отца, Невместимого. Несотворенный (+μέν) вынес образ (τύπος) Несотворенного, ибо (γάρ) посредством несотворенного Отец

¹ Ср. Колос. 2:8–10: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философию и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота (πλήρωμα) Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти».

выносит в форму (μορφή), творение же (δέ) это тень существующих изначально. И он, Иисус, сотворил творение (κτίσις) и создал (δημιουργεῖν) из страстей (πάθος), которые вокруг семян (σπέρμα). И он отделил их друг от друга и страсти (πάθος) лучшие Он внес в дух (πνεῦμα), худшие же (δέ) в плотское (σαρκικόν). Первая же из всех страстей (πάθος) ...

(36) <...> ни (οὔτε) <...> его. И так (ἐπεὶ οὖν), провидение (πρόνοια) дало исправление (διόρθωσις), чтобы произвести тени и образы (εἰκόν) существующих изначально и существующих, и тех, что будут существовать. Таково же домостроительство (οἰκονομία) уверования (πιστεῦειν) Иисусу ради приписавшего всему подобия и образы (εἰκόν) и тени. Когда Иисус вынес вновь, он вынес всему принадлежащих полноте (πλήρωμα) и паре (σύζυγος), т. е. ангелов (ἄγγελος). Ибо (γάρ) лишь только (ἅμα) в согласии (συγχώρησις) полноты (πλήρωμα) ее супруг (σύζυγος) произвел ангелов (ἄγγελος), пребывая в воле Отца. Ибо (γάρ) это воля Отца, чтобы ничто в полноте (πλήρωμα) не было без пары (σύζυγος), и это воля Отца – производить во всякое время и приносить плод (καρπός), а чтобы она страдала это не воля Отца, ведь (γάρ) она пребывает сама по себе, без своего супруга (σύζυγος).

Давайте...

(37) <...> это Четверица (τετράς) мира (κόσμος). И Четверица (τετράς) произвела плод (καρπός), поскольку (ὡς) Восьмирица (ἑβδομάς) это полнота (πλήρωμα) мира (κόσμος). И он (плод) вошел в образы (εἰκόν) и подобия, и ангелов (ἄγγελος), и архангелов (ἀρχάγγελος), богов и служителей (λειτουργός). Когда все они появились благодаря провидению (πρόνοια)...

<...> семена <...> Единородный <...>

Они (+μέν) духовные (πνευματικόν) и плотские (σαρκικόν), небесные и земные, он сотворил для них место (τόπος) такого рода и школу (σχολή) такого рода для учения и для формы (μορφή). И начал (ἄρχεσθαι) этот демиург (δημιουργός) создавать человека по (κατά) своему образу (εἰκόν + μέν), по (κατά) подобию же (δέ) существующих изначально¹.

¹ Ср. пространную версию Апокрифа Иоанна (II. 15): «И он (Ялдаваоф – Д. А.) сказал властям, пребывающим у него: Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, чтобы его образ стал для нас светом».

Местопребывание такого рода, которое она использовала (χρῶν) для семян (σπέρμα), т. е...

(38) <...> ради человека. Дьявол (διάβολος + μέν) это один из принадлежащих Богу. Он удалился и похитил всю широту (πλατεία) врат (πύλων), и отверг свой собственный корень из этого места. Ведь (γάρ) телом (σῶμα) и [кожей] плоти (σάρξ) он одел¹ человека Бога. И [Адам посе]ял его. Поэтому он [породил себе] сыновей, [гнев]ающихся [друг на] друга, и Каин [умертвил] Авеля, своего брата, ибо (γάρ) [дьявол (διάβολος?)]² вдохнул в них свой дух (πνεῦμα). Произошла борьба и восстание (ἀποστασία) ангелов (ἄγγελος) с людьми, правых с левыми, небесных с земными, духов (πνεῦμα) с плотскими (σαρκικόν) и дьявола (διάβολος) против Бога. Поэтому ангелы (ἄγγελος) возжелали (ἐπιθυμεῖν) дочерей человеческих и сошли в плоть (σάρξ), так что (ὥστε) Бог сделал потоп (κατακλύσμος) и почти (σχεδόν) раскаялся, что сотворил [мир] (κόσμος)³...

(39) <...> Супруг (σύζυγος) и София, и ее сын, и ангелы (ἄγγελος), и семена (σπέρμα). Супруг же (σύζυγος) [совершенный] (τέλειος), и София с Иисусом, и ангелы (ἄγγελος) с семенами (σπέρμα) это образы (εἰκόν) полноты (πλήρωμα). Демиург (δημιουργός) же затенил супруга (σύζυγος) и полноту (πλήρωμα), и Иисуса, и Софию, и ангелов (ἄγγελος), и семена (σπέρμα). Совершенный (τέλειος) прославил Софию, образ (εἰκόν) прославил истину, слава же семян (σπέρμα) с Иисусом принадлежат Молчанию (σιγή) и Единородному (μονογενής). И ангелы (ἄγγελος) мужественные с плодоносными (σπερματικόν) женщинами все они полноты (πλήρωμα). И когда (ὅταν) София примет своего супруга (σύζυγος), и Иисус примет Христа (χρηστός) с семенами (σπέρμα) и ангелами (ἄγγελος), тогда полнота (pl̄gwtm) примет Софию

¹ Ср. Быт. 3:21: «И сделал бог Яхве Адаму и жене его одежды кожаные и одел их».

² Издатели восстанавливают «демиург» (δημιουργός), хотя выше и ниже речь идет именно о дьяволе с явной аллюзией на образ Яхве в «Книге Бытия».

³ Ср.: Мысль нашей великой Силы (ННС VI. 38–39): «И он создал деревянный ковчег, и тот, кого он нашел, вошел в него, и случился потоп. И так Ной спасся со своими сыновьями, ибо, если бы не было ковчега, чтобы люди вошли в него, не было бы и воды потопа» [Евангелие Истины 2008: 414].

радостно, и всё пребудет в единстве и восстановлении (ἀποκατάστασις). Ведь (γάρ) в этом эоны (αἰών) получили величину, ибо (γάρ) они познали себя, что если они изменяются, они остаются неизменными...

[Фрагмент о помазании]

(40) <...> видеть Его. Должно [Тебе] ныне послать Своего Сы[на Ии]суса Христа (χρηστός), и Он помажет нас, чтобы мы смогли наступать (καταπατεῖν) на [змей] и головы скорпионов и [всю] силу дьявола (διάβολος), ведь Он – пастырь (ποιμήν) семени (σπέρματος). Благодаря Ему мы узнали Тебя и прославляем Тебя: «Слава Тебе Отец в Сыне, Отец в Сыне, Отец в [цер]кви (ἐκκλησία) святой с ангелами (ἄγγελος) святыми! От[ныне] Он пребывает во[веки] вечности (αἰώνια) эонов (αἰών), до неисследимых эонов (αἰών) эонов (αἰών). Аминь (ἀμήν).

[Фрагмент о крещении А]

Это полнота (πλήρωμα) основы (κεφάλαιον) знания (γνώσις), открытой нам нашим Господом Иисусом Христом (χρηστός), Единородным (μονογενής). Это уверенность (βέβαιον) и потребность (ἀναγκαῖον), чтобы мы ходили в них, и (δέ) они принадлежат первому крещению (βάπτισμα).

(41) <...> И первое [крещение (βάπτισμα) это] оставление [грехов]. Нас уносят от них посредством него направо, [т. е.] в [нетленность, т. е.] Ио[рдан,] [но] (ἀλλά) это место (τόπος), относящееся к миру (κόσμος). И мы посланы из мира (κόσμος) в вечность (αἰών), ведь (γάρ) [истолкование (ἐρμηνεία) Ио[анна] это вечность (αἰών), и истолкование (ἐρμηνεία) того, что [есть] Иорд[ан,] это схождение (κατάβασις), которое – [восхожде]ние (ἀναβασμός), т. е. [наш исход] из мира (κῶσμο) [в] вечность (αἰών).

[Фрагмент о крещении Б]

(42) <...> [из мира (κόσμος)] на [Иордан] и из [слепоты] мира (κόσμος) [в видение] Бога, из [плотского (σαρκικόν)] в духов[ное] (πνευματικόν), [и]з природного (φυσικόν) [в] ангельское (ἄγγελος), из [творе]ния в полн[оту] (πλήρωμα), [и]з мира (κόσμος) [в веч]ность

(αἰών), из [рабства в] сыновство, [от] затруднений [друг к другу], из [пустыни в] наше село, из [холода] в те[пло],

<...>

[Так] мы унесены [из тел (σῶμα), рожд]енных от семени (σπερματικόν), [в тела (σῶμα), в] форме (μορφή) совершенной (τέλεια). Я погрузился (δύνειν) образно (τυπικῶς) в остаток, в котором Христос (χρηστός) искупил нас в [соединении (κοινωνία)] Его духа (πνεῦμα). И Он вынес нас, которые в Нем, и отныне души (ψυχή) станут духами (πνεῦμα) совершенными (τέλειον). И то, что дано нам [в первом] крещении (βάπτισμα) они...

[Фрагмент о евхаристии А]

(43) <...> Они творят Твою волю именем Иисуса Х[рис]та (χρηστός), [и] будут творить Твою волю [ныне] и всегда, исполненные всяческой милостью (χάρις) и всяческой чистотой. [Сла]ва Тебе благодаря Твоему Сы[ну и] Твоему порождению, Иисусу Хри[сту] (χρηστός), [отныне] вовеки! Аминь (ἀμήν).

[Фрагмент о евхаристии Б]

(44) <...> Ты Господь! Когда (ὅταν) Ты умрешь в чистоте, Ты будешь чист, чтобы он [...] каждый, кто примет путь к пище (τροφή) и питью. Слава Тебе вовеки! Аминь (ἀμήν).

ЛИТЕРАТУРА

- Герметический свод 2013 – Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богущого. Изд. 2-е. М.: Новый Акрополь, 2013.
- Евангелие Истины 2008 – Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / Под ред. А. С. Четверухина. Ростов н/Д.: Феникс, 2008.
- NHC 1990 – Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII / Ed. by Ch. W. Hedrick. Leiden, New York: E. J. Brill, 1990.
- Quispel 1978 – *Quispel G. The Demiurge in the Apocryphon of John // Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976) / Ed. by R. McL. Wilson. Leiden: E. J. Brill, 1978.*
- Williams 1996 – *Williams M. A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.*

**«ДОМ ТАНЦУЮЩЕГО ШИВЫ»¹:
РОЛЬ ХРАМА НАТАРАДЖИ В ЧИДАМБАРАМЕ
В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕОЛОГИИ
И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО КАНОНА ШАЙВА-БХАКТИ**

Наиболее известный в мире образ тамильского шиваизма – *мурти* (образ) Шивы Натараджи Ананда-тандавы², представляющий собой итог синтеза эзотерических видений, размышлений и представлений о мире тамильских мистиков, провидцев и поэтов традиции шайва-бхакти (VI–X вв.). Стихи бхактов-наянаров стали основой особых храмовых ритуалов, включающих их постоянную рецитацию во славу Шивы, и практик паломничества по сакральным местам³, в которых великий бог являл своим «рабам»⁴ свой зримый образ. Впервые о бхактах как об особой группе «рабов» Шивы написал в своей поэме «Тируттондаттохей» («Собрание [стихов] о святых рабах») один из наиболее известных поэтов-бхактов Сундарар (VII–VIII вв.). В X в. эти тексты были впервые собраны, систематизированы и объединены в несколько сборников⁵ поэтом Намби Андаром Намби (он был жрецом Чидамбарама), по прямому приказу великого чольского правителя, одного из создателей могущественной империи Чолов Раджараджи Чолы I (985–1014). Намби написал вторую поэму о «рабах» Шивы – «Тируттондар тирувандади» («Священное андади

¹ Название монографии П. Янгера [Younger 1995].

² *Ананда-тандава* («танец невыразимого блаженства») – главный из семи танцев рода *тандава*, которые вместе символизируют пять функций Бога (*панча-критья*). Каждый из этих танцев связан с определенным священным местом, которому соответствует храмовая пурана, излагающая соответствующую легенду.

³ По подсчетам исследователей, в стихах трех авторов «Деварам» упомянуты 274 таких места. См.: [Peterson 1989: 12–13].

⁴ Первым объединил бхактов в группу и применил по отношению к ним термин тондар Сундарар. Подробнее см. [Пятигорский 1962: 111–114, 167–182; Dehejia 2002: 6–20, 52–61].

⁵ Первые семь из 12 сборников «Тирумурей» («Священные сборники») получили название «Деварам» («Гирлянда богу»). Намби, возможно, составил и 8-й сборник, но остальные (с 9-го по 11-й) были сформированы позднее. 12-й сборник – «Большая пурана» («Перияпуранам») Секкижара (XII в.). Подробнее см.: [Пятигорский 1962: 76–195; Бычихина, Дубянский 1987: 46–62].

о святых рабах»), в которой биографические данные наянаров были несколько расширены, а в список включен Сундарар. На этом список из 63 персоналий был закрыт и более не расширялся. Собранные Намби стихи бхактов были включены в практику ежедневных храмовых песнопений и стали неотъемлемой частью ритуала. Содержащиеся в них визионерские описания Шивы стали основой формирования иконографии Шивы Натараджи. Изобразительным же каноном, воплотившим видения наянаров в единой системе образов-мурти, стал главный комплекс тамильского шиваизма – храм Чидамбарам и его центральный образ Шивы Натараджи¹.

П. Янгер выделяет четыре фазы развития шиваитской традиции, полагая ее первую фазу – бхакти (VI–X вв.), называемую им «ранние свидетельства веры», наиболее важной. В этой фазе он выявляет три независимых составляющих: творчество Тирумулара [Younger 1995: 192–194]², развивавшееся в русле йогической традиции и ставшее основой движения сиддхов³, мистическое бхакти Маниккавасахара [Ibid.: 194–201]⁴ и «простонародный» шиваизм творцов «Деварам» – Аппара, Самбандара и Сундарара [Ibid.: 201–214]⁵.

Вторая фаза развития – «время Чидамбарам» (X–XII вв.). Династия Чолов, интенсивно укрепляя свою государственность и легитимность, сделала храм в Чидамбараме институциональным фокусом формирующейся традиции [Ibid.: 214–218].

Третья фаза (XIII–XV вв.) – период теологического осмысления и истолкования устоявшейся системы верований, когда свободный

¹ Во всех шиваитских храмах главным храмовым образом является лингам, однако Натараджа присутствует всегда. См.: [Smith 2002: 1].

² Тирумалар («Святой Мулар») – один из 63 наянаров и 18 сиддхов, автор поэмы «Тирумандирам» (10-й сборник – «Тирумурей»). По легенде, стихи рождались у него вследствие интенсивной медитации на лингам Шивы в Чидамбараме [Tirumular 1991].

³ О роли сиддхов в тамильской культуре см.: [Zvelebil 2003].

⁴ Маниккавасахар (IX в.) – автор сборника стихов и поэмы, воспевающих Шиву (8-я книга «Тирумурей»). В России его творчество было впервые рассмотрено А. М. Пятигорским [Пятигорский 1962: 114–120; 137–143; 182–195].

⁵ Стихотворения-падигамы, созданные ими, до сих пор исполняются в шиваитских храмах юга. Вместе с Маниккавасахаром они образуют единую группу для поклонения, именуемую нальвары («четыре [бхакта]»). Анализ их творчества см.: [Peterson 1989].

религиозный поиск сменился изощренным комментарием, переопределившим основные постулаты поэтического и художественного канона в терминах школы шайва-сиддханты [Ibid.: 218–222]¹.

Четвертая фаза – «философской рефлексии» (или неоведанты) длится с XV в., продолжаясь и в наши дни [Ibid.: 223–226]. П. Янгер связывает этот период с формированием поклонения богу в форме «рахасья»² и религиозным синкретизмом, когда Господин Мā (Лакшми) и Господин Umā (Умы-Парвати), т. е. Говиндараджан (Вишну) и Натараджан (Шива) сливаются в единстве невыразимого (и не воплощаемого визуально) всемогущества [Ibid.: 223–224].

Мы полагаем, что именно чольский период развития шиваизма – «время Чидамбарам» (X–XII вв.) – можно определить как время наивысшего расцвета художественного творчества в рамках создающейся совместными усилиями художников, жрецов и правителей единой идеологической программы. Почти не связанные между собой мистические озарения и видения поэтов-наянаров, визионеров и йогоинов; элементы древних культов (танцующего бога, грозной и свирепой богини-девственницы, поклонения лингаму и т. п.³); представления древних тамиллов о мире – все это было соединено в сложную, изощренную и многоуровневую систему, в рамках которой была проведена грандиозная работа по выявлению (и достраиванию задним числом) связей между всеми ее персонажами. Пластической моделью, гигантской трехмерной мандалой шиваитского макрокосмоса стал сам Чидамбарам.

В рамках этой системы радикально изменилась роль в социуме тамильского царя⁴, основная задача которого теперь свелась к строительству все новых и новых храмов в ритуальной функции безответно

¹ А. М. Пятигорский предложил сходную периодизацию, характеризуя это время как «своего рода “сумерки богов” тамильской религиозной литературы». По его мнению, начало традиции шайва-сиддханты связано с упадком Чолов и возвышением мадурских Пандиев, а социальной базой этого течения он полагает в первую очередь брахманов [Пятигорский 1962: 198 и сл.].

² Эта форма поклонения связана с почитанием верующими особого черного экрана (завесы) слева от танцующего бога, под которым, как считается, скрыта трансцендентная, бесформенная (*a-rupa*), невидимая форма Шивы – акаша-линга.

³ Их слияние и взаимодействие подробно рассмотрены К. Звелебилем и Д. Шульманом [Shulman 1980; Zvelebil 1985]. Также см.: [Дубянский 1989].

⁴ О ритуальной роли царя в древнем Тамилнаду см.: [Дубянский 1988].

взыскующего божественной милости и безмерно щедрого донатора¹. В идеале в «дом танцующего бога», а точнее, систему мандал таких домов-храмов – «Чола-мандалу» – должна была быть обращена сначала земля тамилы, а в пределе – весь мир: гарантом и главным исполнителем этой безнадежной задачи выступал царь, обреченно противостоящий великому Сумасшедшему².

Планомерное осуществление этой идеи породило великое искусство чольских храмов и храмовой скульптуры и одновременно стало идеологическим конструктом, в конечном счете обусловившим разрушение империи, поскольку все большая часть казны тратилась непроизводительно: на завоевания, колоссальное храмостроительство и дарения храмам и матхам.

Ряд сохранившихся текстов шильпашастр чольского времени убеждает нас в том, что существовала особая программа-заказ, предписывавшая типологию образов, их иерархию и включенность в систему храмовых фестивалей-*утсавов*, ставших основной формой поклонения и обеспечивавших постоянный спрос на изготовление передвижных бронзовых статуй³. О ее существовании свидетельствуют скорость, с которой строились новые и перестраивались старые храмы, а также обилие и удивительное пластическое единство храмовой скульптуры этого периода, что позволяет исследователям говорить о них как о едином художественном феномене⁴.

О наличии такой программы свидетельствует также изощренная сложность толкований этого образа. Несмотря на то, что на вершине иерархии образов Шивы находился лингам, а мысленная карта Индии для шиваитов, по выражению Д. Смита, есть карта лингамов с тройственным центральным образом во главе, именуемым «Чидамбара-рахасья» [Smith 2002: 14], единственным исключением и наиболее значимым в этой иерархии образом все же стал Натараджа из Чидамбарам, воплотивший в себе значения всех других возможных мурти бога в свернутой

¹ Царь не должен хотеть стать бхактом, презрев свою дхарму царя, даже ради Шивы. См.: [Shulman 1985].

² Один из наиболее устойчивых эпитетов Шивы в культовой традиции юга. Подробнее см.: [Пятигорский 1962: 153–156].

³ Каждому из типов устава соответствует свой набор мурти. См.: [Davis 2002: 47–63].

⁴ См., например, [Dehejia 1990].

форме. Приведем одно из толкований образа, сделанное на основе текстов шайва-сиддханты Я. Гондой:

«Функций Шивы – пять; как космический танцор, он воплощает в себе и проявляет вонне вечную энергию в пяти ипостасях: он развертывает и устремляет вперед все мироздание, он поддерживает универсум, но также и разрушает существование феноменов, скрывает трансцендентную сущность универсума за завесой иллюзии и дарует милость своим приверженцам, предстывая перед ними в своих манифестациях. Тело карлика-демона, попирая которого, танцует Шива, символизирует невежество – характеристику непросветленной души; это невежество необходимо разрушить, чтобы достичь освобождения от пут перерождений. Две верхние руки бога символизируют баланс созидания и разрушения. В одной из них бог держит маленький барабанчик, звук которого есть начало разворачивания универсума, в другой – языки пламени, служащие инструментом разрушения в конце этого мирового периода. Нижние руки Шивы даруют покровительство живым существам и надежду на спасение. Поднятая левая нога – символ освобождения души от пут сансары, обе же ноги вместе обозначают постоянный круговорот – знания, или сознания, и незнания – без которого невозможно спасение. Наконец, кольцо огня, окружающее Бога, представляет процесс жизни в универсуме, где Шива, Бог – перводвигатель всего, танцует непрерывно. Сам же он есть вечная, неизменная, нерушимая и первичная причина всего преходящего»¹.

Конечно, это толкование основано на текстах поздних комментаторов², однако все значения в нем уже содержатся имплицитно и напрямую явлены верующим в процессе *даршана* (ритуала поклонения), а при истолковании они только про-являются в иной, словесной форме (комментарии).

Нарративная иконография Шивы была создана тамильскими наярнами значительно раньше, а их творчество и агиография являются важнейшей составной частью и одновременно – основой шиваитского изобразительного канона [Zvelebil 1985: 30–49]. Однако между временем

¹ Цит. по [Zvelebil 1985: 42–43].

² Таких, как Мейкандар, Арунанди (оба XIII в.) и Умапати Шивачарья (XIV в.). О значении шайва-сиддханты для формирования иконологии Натараджи см.: [Smith 2002].

их творчества и временем начала формирования канона существует значительный промежуток времени в несколько сотен лет. В течение этого времени письменное наследие бхактов было почти забыто и хранилось в небрежении в кладовых Чидамбарам. В результате значительная часть их произведений была безвозвратно утеряна (съедена термитами и сгнила)¹. Само представление о творчестве наяноров как о едином комплексе, объединенном общей идеологией, было сформировано тогда, когда Намби Андар Намби на основе первого краткого списка Сундарара разыскал и систематизировал сохранившиеся стихи давно умерших поэтов, реанимировав почти переставшую существовать традицию [Cutler 1987: 50 et al.]. Сами бхакты, очевидно, не предполагали, что они творят в рамках какой-то типологически единой культовой (или даже поэтической) общности².

Пластическим эквивалентом канона является храм Тиллей Натараджа в Чидамбараме. Содержание эзотерического в своей основе знания о мире, существующем по милости Шивы, зашифровано в структуре (и декоре) храма. В то же время Чидамбарам есть единая система, потенциально открытая как интуитивному пониманию неискушенных верующих, так и вербальному осмыслению, включая истолкование в рамках шайва-сиддханты или же вне ее рамок (в том числе и с точки зрения западной традиции истолкования шиваитского умозрения).

Правомерность такого понимания храма подтверждает осмысление Чидамбарам как элемента, гомологичного универсуму с одной стороны и божественному танцу Ананда-тандава, т. е. телу адепта, с другой стороны, внутри самой традиции³. Так, Ананда-тандава воплощает собой

¹ Так, Самбандару принадлежало 16 600 падигамов (декад четверостиший), а сохранилось до нашего времени 3840 четверостиший; у Аппара – 3110 четверостиший из 49 000; у Сундарара из 38 тысяч сохранилась только тысяча [Пятигорский 1962: 107–113].

² Пятигорский, видимо, первым поставил данный вопрос: что дает исследователям возможность трактовать этот колоссальный корпус текстов как единый комплекс [Пятигорский 1962: 77 и сл.], определив это интуитивно ощущаемое единство как «поле культа» [Там же: 85]. Эту проблему также ставит и детально анализирует Н. Катлер [Cutler 1987: 1–13; 57 et al.].

³ Такие ряды выстраивал еще Тирумулар в «Тирумандирам» (2674): «Везде – божественная форма Шивы / Везде – Шива-Шакти, / Везде – Чидамбарам, / Везде – божественный танец», говоря далее: «Его тело – акаша, темная туча на нем – Муялака, / восемь направлений – его восемь рук, / три огня – его три

соединение всех пяти функций (*панчакритья*) Шивы, каждой из которых соответствуют определенные танец-тандава, священное место (храм) и храмовая (местная) пурана [Zvelebil 1985: 4].

В этой схеме Чидамбарам воплощает концепцию *наду* (страны, окультуренной земли под властью Шивы) и зримо противопоставит хаосу, мраку ночи, бесструктурному *каду* (лесу, царству Богини)¹, а Ананда-тандава – танцу Самхара-тандава, воплощающему функцию разрушения мира. Иными словами, функцией Чидамбарама было обеспечение бытийности, существования, как можно большей длимости нашего мира, разумно и прекрасно устроенного под контролем «мудрых» (т. е. брахманов).

«Картина мира», сформированная усилиями жрецов, в том числе и жрецов Чидамбарама под патронажем и по заказу чольского царского двора, оказалась удивительно цельной и устойчивой, предопределив на века развитие тамильской культуры, государственности и тамильского социума. Ее важнейшей частью является концепция тройственного пути (джняна, бхакти и карма-йога), сформулированная еще в «Бхагавадгите», но ставшая актуальной в Тамилнаду при Виджаялае Чоле (сер. IX в.), когда древняя династия Чолов вновь появилась на политической карте Южной Индии.

Внук Виджаялаи Парантака I (907–955) установил свою власть над всей территорией Южной Индии². Преемником и продолжателем дела Парантаки был его сын Гандарадитья Чола (949–957), необычайно благочестивый даже по меркам того времени³. Супруга Гандарадитьи

глаза, / так он один в нашем теле как в [своем] зале танцует» (2728) [Tirumular 1991], тем самым достраивая гомологичный ряд соответствий и давая адепту, если он йогин или сиддха, возможность производить такие корреляции посредством индивидуальной практики. Для остальных должен быть доступен Храм (Чидамбарам), или его вербальная копия – рецитация «Деварам», или его зримый двойник – мурти Натараджи.

¹ Противостояние *каду* – бесструктурного хаоса, первобытного леса и *наду* – страны, понимаемой как торжество структуры и порядка над первоначальной энтропией – одна из ключевых мифологем древних тамилон.

² Ко времени Парантаки, по-видимому, относится и первая датированная статуя Шивы Натараджи (950 г.) [Нагасвами 1988].

³ Возможно, он совершил ритуальное самоубийство, характерное для наиболее преданных бхактов. Гандарадитья был не только царем, но и поэтом. Его поэма, воспевающая образ Шивы в Чидамбаре, включена в 9-й сборник «Тирумуреи». См.: [Dehejia 1990: 2, 129].

Сембиян Махадеви (ум. в 1001 г.) всю свою долгую жизнь после безвременной кончины мужа посвятила строительству и восстановлению храмов; при ее покровительстве расцветает искусство бронзового литья, создаются многочисленные статуи Шивы, его супруги Шивакамиаммай и его адептов, в том числе царей и поэтов-бхактов [Dehejia 1990: 1–48; 2002: 139–153]. Правление ее внука Раджараджи Чолы I (985–1014), великого полководца и мецената – начало «золотого века процветания» империи Чолов. В искусстве время правления – прямых потомков Виджаялаи, включая сына Раджараджи Чолы, трех внуков и правнука – исследователи определяют как ранний чольский период (875–1070) [Dehejia 1990: 127].

В это время формулируются основные положения шиваизма как религиозного института, объемлющего все аспекты жизни социума и претендующего на тотальный охват и глобальный идеологический контроль над умами. Ключевую роль в этой огромной работе сыграли жрецы, в том числе жрецы-дикшитары Чидамбарам.

Помимо отбора и кодификации сохранившегося наследия бхактов и его непротиворечивого соединения с местным пантеоном – культом богини Коттравей, ее брата Маля и ее сына Муругана – нужно было выстроить иерархию знания и соответствующие ей уровни постижения истины («движения» адепта по пути освобождения), которые были бы приемлемы и потенциально достижимы для всех страт социума – от неграмотных деревенских простецов до рафинированных пандитов, от простых горожан до изысканных придворных, от представителей кастовой и монастырской учености до презревших любые общественные структуры индивидуальных искателей тайного знания – йогинов и сиддхов.

Эта иерархия воплотилась тройко: в корпусе текстов, включающем в себя творения бхактов (бхакти), храмовые пураны (карма) и трактаты шайва-сиддханты (джняна), в соответствующем ему «корпусе» изображений, суммарно составляющих шиваитский изобразительный канон, и в новой структуре ритуала, формализующей и упорядочивающей существующие и вновь созданные способы и практики поклонения. Зримым воплощением этого тройственного канона стала вся совокупность построенных чольскими царями храмов, центральным из которых (в идеологическом смысле) стал храм Чидамбарам¹.

¹ При этом Чидамбарам никогда не был главным храмом империи или династии. Столица неоднократно переносилась, и роль главного храма играли

На изобразительном (т. е. доступном для всех) уровне истолкования центром Чидамбарамы стал главный храмовый образ – Шивы Натараджи. Это отвечает требованиям ритуальных текстов; так, «Парама-самхита» однозначно определяет необходимость антропоморфного образа в храме: «Поклонение может осуществляться только перед божеством, имеющим форму, нельзя поклоняться абстрактной идее. Поэтому должны делаться изображения. <...> Человек может постичь абстрактную форму божественного через человеческую форму, и поклоняться образу необходимо с великой приверженностью» («Парама-самхита», III. 5. 10)¹.

Главным фактором в этой системе для простых верующих, сплачивающим их в единую религиозную общность, стал *утсав* – новый ритуал регулярных праздничных процессий с переносными статуями богов и людей (бхактов, чьи изображения стали частью храмового убранства), интенсивно внедряемый в храмах.

Если рассматривать иерархию способов визуализации сакрального знания в контексте трех видов пути, сформулированных в «Бхагавадгите», то *утсав* – праздничная храмовая церемония, доступная всем верующим – является *карма-йогой*. Сами образы-*мурти* – как стационарные, так и носимые в процессиях – суть пластическое воплощение объектов любви – *бхакти-йоги*. *Джняна-йогу*, по нашему мнению, символизирует наиболее загадочный образ Чидамбарамы – так называемая Чидамбарарахасья («Тайна Чидамбарамы»), находящаяся в храме. Согласно традиции, эта тайна, недоступная для простых верующих и покрытая черной завесой, украшенной золотыми листьями дерева бильва, символизирует *майю* и скрывает незримый союз Шивы и Парвати, который и есть абсолютная пустота.

Импульсивные (вне регулярного ритуала) движения взыскующей этой пустоты души индивидуального адепта-бхакта были также формализованы: в систему постоянного мистического паломничества от храма к храму и от образа к образу с общим для всех центром в Чидамбараме и в сложную многоступенчатую систему индивидуальной психопрактики йогингов высших ступеней и сиддхов. Для необузданных бхактов вне социума существовали и многочисленные шактистские практики, особенно направления *вамачара* («левой руки»).

Большой храм Шивы в Танджоре и ряд других. См., например: [Mitchell, Peterson 2010].

¹ Цит. по: [Ramachandra Rao 1981: 48–49].

В целом деятельность жрецов храма в Чидамбараме можно разделить на три этапа: формирования канона, его эзотеризации в рамках шайва-сиддханта (третья фаза по Янгеру) и его распространения за пределы классического шиваизма.

1-й этап формирования канона в период правления ранних Чолов – этап его визуального воплощения в единой системе храмов-мандал и образов-мурти. Полагаем, что феномен деятельности жрецов Чидамбараме в этот период можно рассматривать как создание универсального алгоритма переосмысления, канонизации и экзотеризации (упрощения и прояснения) неистовых визионерских прозрений адептов мощной мистико-эзотерической традиции раннесредневекового Тамилнаду в период религиозного брожения и ожесточенной борьбы с буддизмом и джайнизмом. Эта традиция, позднее получившая название тамильского бхакти, послужила идеологической основой для ряда процессов, направленных на укрепление и легитимизацию чольской династии.

Мучительные попытки поэтов-наянаров увидеть Шиву стали иконографическим фундаментом блистательного расцвета храмового искусства в эпоху Чолов, а их поэтические описания его облика были воплощены в образе Шивы Натараджи Ананда-тандавы, ставшим центральным образом южного шиваизма. Жизнь и деятельность этих поэтов, зафиксированная в «Перияпуранам», написанной Секкижаром в храме Чидамбараме, стала каноническим образцом пути бхакти для всех взыскующих пути безграничной любви и мистического откровения, даваемого Шивой своим преданным адептам, а сами образы-мурти поэтов были включены в изобразительный канон в качестве визуального образца и важного объекта для почитания.

Попытки пресечь дальнейшее развитие пути индивидуальных мистических эзотерических практик (вне жреческого контроля и храмового ритуала, так как не только канон был оформлен, но и список наянаров закрыт), по-видимому, лишь способствовали новому этапу их развития – на базе шактизма и тантры, что привело к расцвету поэзии тамильских сиддхов (XI–XV вв.) и тайных культов «левой руки», связанных как с поисками разнообразных магических способностей, включая личное бессмертие, так и с поклонением отвергнутой и изгнанной из ближнего круга спутников Шивы, но не побежденной Богине, выступающей теперь в облике Кали и других грозных ипостасях.

Таким образом, мистико-эзотерическая традиция в развитии культуры средневекового Тамилнаду формировала не только базовые пред-

ставления тамилгов об универсуме, но и саму модель их государственности на этом этапе развития тамильского общества.

ЛИТЕРАТУРА

- Бычихина, Дубянский 1987 – *Бычихина Л. И., Дубянский А. М.* Тамильская литература. М., 1987.
- Дубянский 1988 – *Дубянский А. М.* Древнетамильский ритуальный панегирик // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 184–200.
- Дубянский 1989 – *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Пятигорский 1962 – *Пятигорский А. М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
- Cutler 1987 – *Cutler N.* Songs of Experience. The Poetics of Tamil Devotion. Bloomington, Indianapolis, 1987.
- Davis 2002 – *Davis R. H.* Chola Bronzes in Procession // The Sensuous and the Sacred: Chola Bronzes from South India. New York – Seattle, 2002. P. 47–63.
- Dehejia 1990 – *Dehejia V.* Art of the Imperial Cholas. New York, 1990.
- Dehejia 2002 – *Dehejia V.* Slaves of the Lord. The Path of the Tamil Saints. New Delhi, 2002.
- Mitchell, Peterson 2010 – *Mitchell G., Peterson I. V.* The Great Temple at Thanjavur. One Thousand Years, 1010–2010. Mumbai, 2010.
- Peterson 1989 – *Peterson I. V.* Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints. Princeton, 1989.
- Ramachandra Rao 1981 – *Ramachandra Rao S. K.* The Icons and Images in Indian Temples. Gandhinagar, Bangalore, 1981.
- Shulman 1980 – *Shulman D.* Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition. Princeton, 1980.
- Shulman 1985 – *Shulman D.* The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry. Princeton, 1985.
- Smith 1996 – *Smith D.* The Dance of Śiva: Religion, Art and Poetry in South India. Cambridge, 1996.
- Tirumular 1991 – *Tirumular.* Tirumandiram: A Tamil Scriptural Classic / Tamil Text with English Translation and Notes by B. Natarajan. Chennai, 1993.
- Younger 1995 – *Younger P.* The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram. Oxford, 1995.
- Zvelebil 1985 – *Zvelebil K. V.* Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛttamūrti. The development of the Concept of Āṭavallāṅ-Kūttaperumāṇaṭikaḷ in the South Indian Textual and Iconographic Tradition // Journal of Asian Studies. Madras, 1985 (September). Vol. 3. N. 1. P. 1–86.
- Zvelebil 2003 – *Zvelebil K. V.* The Siddha Quest for Immortality. Oxford, 2003.

АГАМИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ АБХИНАВАГУПТЫ

В контексте индуистского тантризма в целом и кашмирского шиваизма в частности исключительно важную роль играет так называемое агамическое (от санскр. *āgama* – «приходящий») знание. В обычном словоупотреблении «агамами» (или иначе «тантрами») называются также священные тексты, признаваемые как божественное откровение, обычно написанные в жанре диалога божества (чаще Шивы) и его супруги, персонификации его силы (шакти) [Grimes 2009: 32–33]. Однако Абхинавагупта, крупнейший представитель кашмирского шиваизма [Исаева 2009: 38–40], интерпретирует подобный диалог как внутренний процесс, протекающий в индивидуальном сознании. В этом смысле понятие агамического откровения включает в себя интуитивное знание и соответствующий ему опыт, зафиксированный в форме сакрального текста. В отличие от знания-откровения, сообщаемого Богом через посредство пророков в авраамических религиях (и иной способ обретения этого знания считается невозможным в принципе), индуистско-тантрическое откровение – это знание, обретаемое индуктивным способом, не извне, а изнутри, из глубин нашего собственного сознания. Сам процесс обретения подобного знания включает в себя, помимо его интеллектуального восприятия и логического осмысления, также и опыт непосредственного переживания (*anubhava*) состояния абсолютной и недвойственной идентичности сознания. Отчетливо монистический характер агамического знания у Абхинавагупты, пожалуй, больше всего отличает его как от дуалистического богооткровенного знания авраамических религий и гностических систем Ближнего Востока и эллинистического мира, так и от дуалистических интерпретаций агам и текстов веданты рядом средневековых теистических школ индуизма.

Знание в философии Абхинавагупты – это сама природа (*svaṛūpa*) сознания, а не его качество (*guṇa*), знание и сознание по сути одно. Знание – естественная функция сознания, как сияние – естественная функция света. В отличие от неактивного (*niṣkriyā*) сознания в адвайтаведанте, сознанию в агамической системе кашмирского шиваизма при-

суша активность (*kriyā*), так как в действительности оно есть *процесс познания*, что предполагает активность.

Знание также самодостаточно, обладает «самообнаруживающейся» рекогнитивной природой и не является объектом. Оно само есть «свет для себя» (*sva[yam]prakāśa*). Знание – как свет – освещая и показывая какой-либо объект, обнаруживает и выявляет себя уже в сам момент обнаружения объекта. Но знание не делает себя при этом объектом (в отличие от самого объекта и т. д.) – оно самоосвещается субъективно. Это и есть его природа «самоосвещающего себя».

Знание проявляет себя также и как конкретные *способы* познания, определяемые как *праманы* (*pratāṇa* – от глагольного корня «tā», означающего «измерять»), представляющие собой несколько (до десяти) способов достоверного знания, из которых наиболее важны восприятие (*pratyakṣa*), вывод (*anumāna*) и вербальное свидетельство (*śabda*) [Grimes 2009: 283–284].

Согласно Абхинавагупте, сознание является основанием, или глубинным принципом, *всех* форм познания, определяемых термином «прамана». Т. е. само сознание – реальный способ достоверного познания (*pratāṇa*), а все другие способы – его, сознания, проявления и «расширения». Одним из способов достоверного познания провозглашается авторитет писаний (*āgama-pratāṇa*), считающийся реальным знанием, обретенным через божественное откровение или мистическое видение йогинами и провидцами: «Агама – именование, данное словесному выражению внутреннего познания Шивы, чья природа – сознание, и это в действительности есть сама жизнь восприятия (*pratyakṣa*) и прочего» (ĪPV, II. 3. 2). Это означает, что сознание, которое *есть* и процесс познания вообще, использует способности (восприятие и т. д.) как непосредственные методы познания. Например, в восприятии сознание выступает в роли познающего и познаёт через органы чувств в их контакте с объектами чувственного восприятия. В случае вывода сознание познаёт через выводные механизмы (*vyāpti* и др.). Механизм, или аппарат познания, сам по себе не видит и не познаёт. Видя, мы видим *через* глаза, слышим *через* уши (т. е. не глаз видит, а ухо слышит).

Абхинавагупта отрицает независимый статус интеллекта (*buddhi*) и чувственных органов: «Не буддхи познаёт, а Я, или сознание (чит) – в и *через* буддхи» (ТА, IX. 197). Но под покровом загрязнения (*mala*)

сознание может зависеть от чувственных органов познания – так же, как находящийся в доме вынужден использовать окно, чтобы видеть окружающий мир. В состоянии же освобождения сознающий субъект может воспринимать окружающее и без органов чувственного восприятия – «прижизненно освобожденный» (*jīvanmukta*) йогин обретает сверхчувственное восприятие, свободное от нечистоты.

Это самоосвещающее и самоверифицирующее свойство сознания и есть фундамент, или субстанциональная основа, всего существующего. Осознающий и освещающий себя субъект самодостаточен и не может в действительности иметь основой себя что-либо еще помимо себя самого, он – «изначально совершенен» (*ādisiddha*) (ĪPK, I. 1. 2).

Принятие *познающего* сознания, считает Абхинавагупта, представляет собой логическую необходимость, иначе мир остается непознаваемым (ТА, II. 10). Однако в отличие от Канта и Декарта Абхинавагупта говорит не об эпистемологическом субъекте, а об *онтологическом*. Подобного рода самопознание оказывается не столько плодом неких усилий, направленных на объект познания, сколько осознанным пребыванием в естественном и изначальном (*sahaja*) состоянии самоосознавания. Любым психотехникам и практикам, сопровождаемым какими бы то ни было усилиями, отводится лишь вспомогательная роль предварительного «подведения» к опыту «узнавания себя», когда для естественного и осознанного «бытия самим собой» никаких практик и усилий уже не требуется вообще [Лобанов 2013: 178].

Поскольку сознание – «самосияющий» (*svataḥ prakāśa*) субъект, оно по своей сути самодостаточно и не нуждается в чем-либо ином, чтобы быть явленным или осознанным, и потому никогда не может быть объектом – тем более объектом, «достигаемым» посредством неких усилий или практик. Познание (или, точнее, самопознание) эмпирическим субъектом себя как онтологического абсолютного Субъекта заключается в трансформирующем движении от опосредованного вербального знания к непосредственному знанию, или переживанию себя (Атмана) [Лысенко 2011: 8]. При этом внешний мир явлений и объектов, по Абхинавагупте, не «исчезает» в субъекте, а, напротив, видится в свете единства с ним, так как Абсолют (*Śiva*) и *есть всё*, и, поскольку Абсолют деятелен и обладает динамической энергией (*śakti*), то ее посредством реальным, а не кажущимся образом он творит вселенную как свое собственное имманентное самовыражение [Лобанов 2013: 179].

Концепт «самоузнавания» себя как абсолютного Субъекта настолько важен в кашмирском шиваизме, что длительное время служил основным термином для обозначения этой школы как «[философской] системы Узнавания» (*pratyabhijñā-darśana*) [Иванов 2010: 255]. Этимологически «пратьябхиджня» означает «вновь-узнавание»: «*Prati + abhi + jñā = pratyabhijñā*, где *prati* означает *pratīram*, т. е. “обратно; вновь”, *abhi* означает “[обратившись] к”, а *jñā* – “озарение” или “знание”. Таким образом, *пратьябхиджня* – это рекогнитивное узнавание эмпирическим субъектом (*jīva*) себя как абсолютного Субъекта (*Śiva*), который временно “забыл” свою реальную природу и отождествлял себя с психофизическим механизмом. Знание такого рода основывается на переживании (*anubhēti*), которое носит реальный характер, и не является просто лишь концептуальным, так как оно свободно от дуализма субъекта и объекта, свойственного обыденному знанию. Данный вид знания называется также “знанием себя” (*ātmajñāna*)» [Лобанов 2013: 180].

Абхинавагупта различает неконцептуальное знание (*pauruṣajñāna*), онтологически присущее субъекту (*puruṣa*), и обычное функциональное, или интеллектуальное, знание (*bauddhajñāna*). Только с достижением неконцептуального знания субъект немедленно «вспоминает» и «узнаёт» себя в абсолютном монистическом осознании, постигает свою глубинную сущностную природу. Состояние сознания, описываемое в терминах пратьябхиджни, атмаджняны и т. п., эквивалентно понятию освобождения (*mokṣa*). С эпистемологической точки зрения, «самоузнавание» у Абхинавагупты – это переживание абсолютной самоидентичности сознания. Такое рекогнитивное осознание субъектом себя как неотличного от абсолютного Сознания и мира как манифестации Абсолюта и есть пратьябхиджня [Там же: 181].

В онтологии Абхинавагупты отсутствует концептуальное и эпистемологическое различие между сознанием и материей, поскольку материя для него – не что иное, как проекция вовне самого абсолютного Сознания. Пратьябхиджня отличается также и от памяти в ее обыденном понимании. Пратьябхиджня представляет собой не только восприятие кого-либо или чего-либо, а непосредственное знание субъектом себя самого и своей идентичности сущности любого объекта. В противоположность функции памяти, пратьябхиджня позволяет воспринимать события, явления и предметы в их онтологической действительности как единую реальность. Рекогнитивное знание обладает свойством

духовного пробуждения (*prabuddha*) и обретения высшего уровня духовной осознанности. Оно непосредственно, так как в его случае субъект и объект составляют онтологическое единство. Это знание само освещает себя и являет себя в своей реальной природе. Мир – отражение (*ābhāsa*) абсолютного Субъекта. Сам процесс обретения подобного знания описывается Абхинавагуптой как «неметод» (*anupāya*), «метод самоузнавания» (*pratyabhijñā-upāya*) и «метод свободной осознанности» (*vimarśa-upāya*) [Там же: 181].

Постулируя изначальное совершенство и свободу сознания, Абхинавагупта предлагает не становиться освобожденным, а *быть* свободным. Поскольку каждый «и так уже Шива», необходимо лишь признание этого факта в интуитивном прозрении и жизнь согласно «истинной логике» (*sattarka*), основанной на недвойственном осознании реальности [Там же: 182].

Абхинавагупта выделяет в различных своих работах следующие уровни знания:

– обыденное ограниченное знание «связанного» (*paśu*) эмпирического субъекта, чье сознание покрыто завесой неведения и нечистоты (*mala*), также имеющее эмпирический характер (восприятие, вывод и т. д.);

– прямое, непосредственное, интуитивное, «приходящее» (*āgama*) из глубины Себя знание, сопровождающееся переживанием абсолютной недвойственной идентичности абсолютного Субъекта.

Ограниченное обыденное знание может привести только к познающему себя сознанию (подлинному Субъекту), которое воспринимает себя (и всё как себя) без «замутнений», т. е. ко «вновь-узнаванию Себя». Агамическое знание «обнаруживает» и выявляет этого онтологического Субъекта, а также объясняет миропоявление как его «сияние» (*ābhāsa*) вовне. Таким образом, агамическое знание – это особый уровень знания или, скорее, осознания. Даже если тексты-агамы принимаются «только» лишь как откровение, не важно: в индийской религиозной традиции (в отличие от семитских) божественное откровение и высший опыт по сути своей тождественны, это не просто объект веры. Агамическое откровение «приходит» не «сверху и извне», а «из глубины Себя, изнутри», когда сознание йогина рекогнитивно переживается как Сознание Абсолюта-Шивы, и он сам уже воспринимает себя как Шиву. Подобное знание одновременно и откровение (потому что спонтанно «открывается»

на высшем уровне осознания как «сообщение» Высшего Я – низшему), и опыт (потому что переживается *внутри* своего собственного сознания, а не просто сообщается Богом или неким его посланником извне).

Декартовское *cogito ergo sum* относится только к поверхностному эпистемологическому уровню эмпирического субъекта. В западной философии Декарт, Кант, Юм и другие ограничивали знание уровнем чувственного опыта, считая то, что выше, непознаваемой «вещью-в-себе» (Кант) или чем-то «сомнительным» (Юм), не предпринимая попыток идти выше и глубже. И этому более глубокому знанию Абхинавагупта дает следующее определение: «Агама – это [то, что исходит] из внутренней (*antarāṅga*) и естественной активности Господа, который в своей сущности – не что иное, как чистое Сознание (*cit*), чей внутренний голос – высшая (*parā*) Речь, струящаяся из вечно неизменного Самосознания. Она – сама жизнь всех прочих способов познания, таких как непосредственное восприятие и другие. Потому всё утверждаемое агамой не подлежит сомнению» (IPV, II. 3. 2).

В индийской религиозно-философской традиции метафизика не сводится только лишь к спекулятивным рассуждениям, схоластическим трактатам и объекту веры, так как представляет собой опыт (*anubhava*), обретаемый индукцией (*āgamana*), ведущей к познанию (*vijñāna*), поэтому агамическое знание (фиксируемое в соответствующих текстах) представляет собой экспериментальный базис для философии. В противном случае философия остается лишь набором предположений и спекулятивных рассуждений, оторванным от праксиса. В основе агамического знания, полученного не только в процессе рассуждений, но и праксиса, лежит йогический опыт. Сам Абхинавагупта определяет свою систему как «традицию опыта» (*anubhava-sampradāya*) [PTV, 1918: 161], поскольку всё, что записано в упанишадах и агамах – это слова постигших и переживших истину на собственном опыте. Истина этих текстов – также и опыт йогин. Это знание может быть верифицировано и каждым лично с помощью методов, общих для веданты и агаманты («заклучения агам»): «слушание» (*śravaṇa*), «размышление» (*manana*) и непосредственное переживание (*anubhava*) в медитативном созерцании (*nididhyāsana*). В этом отношении агамическое знание вполне «научно». В то же время агамический опыт познания холистичен, представляя собой «полное пребывание в себе» – телесную,

ментальную и духовную полноту самоидентичности сознания, снимающую *частные* противоречия ограниченных относительных способов познания. Употребляя аналогии с горой, имеющей одну вершину и множество склонов, Абхинавагупта подчеркивает, что одна и та же истина может быть выражена по-разному, сообразно различным уровням опыта и понимания, поэтому и агамические тексты также разнятся, описывая реальность с позиций высшей недвойственности (*parādvaita*) и недифференцированности (*abheda*), ограниченного недуализма (*viśiṣṭādvaita*) и «различия-неразличия» (*bheda-abheda*), и, наконец, двойственности (*dvaita*) и различия (*bheda*). В процессе познания и углубления опыта эмпирический субъект «восходит» от дуалистического восприятия реальности к «вершине высшей недвойственности», когда более глубокий эпистемологический уровень достигается благодаря появлению (не из внешних источников, а от познающего сознания как такового) особого интуитивного знания (*pratibhā*). Это непосредственное интуитивное знание возникает как «вспышка озарения» и «исполняет все желания» (ТА, XIII. 156).

Реализуемое таким образом на собственном опыте агамическое знание является «самоочевидным» (*svataḥ prakāśa*) и «самоверифицируемым» (*svataḥ prāmānya*). Но даже ограниченное и иллюзорное знание не может быть полностью ложным, поскольку оно «не просто ничто», а *проекция* (пусть и искаженно кем-то воспринимаемая) действительного идеального «сияния» реального сознания вовне. Оно иллюзорно лишь в контексте «неполного» и ошибочного восприятия (*apūrṇa-khyāti*) реальности. Иллюзия – лишь *недостаточное* знание (*apūrṇa-jñāna*), а не полное его отсутствие (*jñānābhāva*). Будучи же постоянно восполняемым и углубляемым, ограниченное знание эмпирического индивидуума подводит его к состоянию интуитивного озарения, когда к нему изнутри него самого «приходит», наконец, уже *полное* (*pūrṇa*) агамическое знание и вместе с ним опыт «вновь-узнавания» себя абсолютным Субъектом, в свете сознания которого начинает видеться весь мир. Это состояние, являющееся «достижением достигнутого» (*prāptasya praptiḥ*) – цель философского и практического осуществления агамического знания, т. е. монистического постижения единой высшей Реальности как собственной сущности, возвращения к онтологическому основанию, которое уже заведомо пребывает внутри самого познающего субъекта [Лобанов 2013: 178].

ЛИТЕРАТУРА

Источники

- ĪPK – Īśvara-pratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with vṛtti / Ed. by M. S. Kaul. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State, 1921.
- ĪPV – Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta. 2 vols / Ed. by M. R. Shastri, M. S. Kaul. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State, 1918 (Vol. I), 1921 (Vol. II).
- PTV – Parātrīṣṅikā with vivarana by Abhinavagupta / Ed. by M. R. Shastri. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State, 1918.
- TA – Tantrāloka by Abhinavagupta. 8 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Публикации

- Иванов 2010 – *Иванов В. П.* Доктрина Узнавания (Пратьяхиджня-даршана) в трактате «Сарвадаршана-санграха» // Историко-философский ежегодник 2009. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 247–271.
- Исаева 2009 – *Исаева Н. В.* Абхинавагупта // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 38–40.
- Лобанов 2013 – *Лобанов С. В.* Мистическое самопознание в адвайта-веданте и кашмирском шиваизме: непосредственное постижение (апарокша-анубхути) и «самоузнавание» (пратьяхиджня) // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сборник материалов Первой международной научной конференции (14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2013. С. 178–186.
- Лысенко 2011 – *Лысенко В. Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами. М.: ИФРАН, 2011.
- Grimes 2009 – *Grimes J. A.* A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English. Varanasi: Indica Books, 2009.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Д. Д. Гальцин

ВИККА: «ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ» И «РЕЛИГИОЗНОЕ»

Викка (Wicca) – религия современного языческого ведовства (Modern Pagan Witchcraft). Ее изобретение или, по другой версии, «открытие» обычно связывают с именем британца Джеральда Гарднера, в 1954 г. публично объявившего об обнаружении тайного «ведовского культа» древних языческих божеств («Богини и Бога»), который, по его словам, сохранился в современной Англии. Возглавив ковен (религиозно-магическую группу) ведьм, Гарднер стал практиковать этот культ и таким образом дал начало современной викке. В 1960–1970-х гг. распространение гарднерианского ведовства способствовало формированию новых языческих религиозно-магических традиций, позиционировавших себя как викку / ведовство (Wicca / Witchcraft) в Великобритании, США, Австралии и других странах. В данной статье я иногда буду пользоваться более широким термином «неоязычество»: под ним я понимаю генетически связанные с виккой неоязыческие деноминации нереконструкционистского направления, для которых характерно сознательное конструирование религиозных практик и мифов, часто на основе эклектической смеси различных религиозных / духовных традиций. От этих деноминаций следует отличать различные «реконструкционистские» направления язычества, претендующие на аутентичное «воссоздание» дохристианских религиозных практик по письменным источникам и, как правило, строго привязанные к определенной этнической традиции.

В настоящее время викка является одной из наиболее влиятельных традиций в западном неоязычестве. Под эмическим термином Wicca / Witchcraft могут скрываться весьма отличные друг от друга явления. Их в целом можно объединить в три большие группы.

1. Британская традиционная викка (БТВ). Непосредственно восходит к Гарднеру, Алексу Сандерсу или «негарднерианским» формам

ведовства. БТВ сформировалась как эзотерическая традиция, существующая в маленьких, закрытых группах с иерархической структурой, куда можно попасть, лишь пройдя обряд инициации, включающий клятвы секретности.

2. «Феминистское ведовство». Характерно главным образом для США, где формировалось с начала 1970-х гг., в целом независимо от БТВ. «Феминистское ведовство» родственно таким движениям, как «духовность Богини» (Goddess spirituality) или «женская духовность», и собственно «ведовской» компонент в нем служит подчиненную роль по отношению к идее поклонения «женским проявлениям божественного». В отличие от других разновидностей викки, в «феминистском ведовстве» часто почитается исключительно Богиня.

3. Эклектические формы викки, существующие на стыке БТВ и прочих эзотерических и религиозных традиций. Эта разновидность викки на сегодняшний момент насчитывает больше adeptов, чем две другие. Эклектическая викка отличается большей открытостью: в ковенах чаще всего отсутствуют клятвы секретности и иерархическая структура, возможна практика вне ковена (solitary – одиночная практика), не существует запрета на публикацию ритуалов и священных текстов. Эклектическая викка распространена за пределами англоязычных стран, в том числе в России.

В данной статье, пытаясь определить характер викки как явления современной духовной культуры, я буду пользоваться категориями «религиозного» и «эзотерического» в качестве двух полюсов бинарной оппозиции. Здесь я выделяю в феномене религии в первую очередь ее публичность, видимость в общественной жизни, а в феномене эзотеризма – его связь со сферой частного, чаще всего не видимой в «основном потоке» общественной жизни. По своему содержанию и по своему отношению к «макрокосму» культуры «основного потока» совокупность явлений сферы эзотерического может быть представлена как «микрокосм», неизбежно контактирующий с большим миром, но никогда не обретающим ту степень публичности и признания, которая свойственна явлениям сферы религиозного. Религия и эзотеризм выполняют схожие функции, но в данном случае эти функции будут для нас менее важны, чем степень публичности этих явлений. Соответственно, рассматриваемый здесь конкретно-исторический феномен (викка) будет определяться

через его отношение к тому или иному полюсу бинарной оппозиции на протяжении своей истории.

В. Ханеграаф, предлагая в 2007 г. новый способ концептуализации «западного эзотеризма», определял его как область «другого» по отношению к «большому полемическому нарративу» (Grand Polemical Narrative), опирающемуся на ценности (Контр-)Реформации и Просвещения. В процессе становления и установления господства в европейской культуре этого рационалистического и «ортодоксального» нарратива в XVII–XIX вв. в сферу «другого», иррационального, ошибочного и отвергнутого оказались оттеснены «разного рода “языческие суеверия” и их пережитки в христианских контекстах, оккультные науки вроде астрологии, алхимии и магии, мистические спекуляции в русле теософских и каббалистических герменевтик, “энтузиазм” иррационалистических сект и различные реальные или воображаемые “тайные традиции” или тайные общества <...>, которые ассоциировались с подобными идеями. К тому же с XVIII в. эта область “другого” начала рассматриваться также в позитивном ключе различными группами и индивидами <...>, определявшими собственную идентичность через изобретение “магических”, “оккультных”, или “эзотерических”, традиций в качестве альтернативы собственному “другому”»: тому, что они считали основным течением господствующей культуры – церквям, рациональной философии и материалистической науке» [Hanegraaff 2007: 108–110].

Викка, в свете этой концептуализации, может показаться своеобразной «квинтэссенцией» эзотерического: она попадает в категорию «другого» по отношению к «большому полемическому нарративу» сразу по нескольким позициям. Викка открыто апеллирует к дохристианским культам, и в большинстве случаев виккане идентифицируют себя как «язычников» (Pagan); в викке санкционируется практика магии, зачастую функционально выступая в качестве религиозной практики; «священная история» ведовства говорит о тайном культе, пронесенном гонимыми через века христианского господства; и, наконец, высокий статус сексуального в викканской теологии и ритуале роднит викку с теми «реальными или воображаемыми» группами, которые с начала новой эры выступали в роли «другого» для религиозной и моральной ортодоксии. Оппозиционность викки «основному потоку» западной культуры (естественно, воображаемому конструктору, создаваемому самими

викканами) также вполне характерна для групп и традиций эзотеризма XIX – первой половины XX вв.

Однако во второй половине XX в. викка оказывается в большей степени вовлечена в «основной поток» религиозной жизни англоговорящих стран, чем многие другие эзотерические и даже родственные ей неоязыческие движения (никогда не ассоциировавшие себя со сферой эзотерического). В начале XXI в. в англоязычных странах становится нормативным рассматривать викку в качестве «религии» – т. е. явления, стоящего в одном ряду с разными деноминациями и течениями христианства, иудаизма, ислама, буддизма. Очевидно, что отношения между компонентами эзотерического и религиозного внутри одной идентичности будут иметь проблематичный характер при формулировании собственной позиции по отношению к «мэйнстриму» (конечно, в зависимости от самого характера «мэйнстрима» той или иной национальной культуры). Другими словами, виккане сталкиваются с трудностями при концептуализации викки как «религии».

Для большинства наиболее успешных религий в развитых странах характерна формальная организация, четкая формулировка верований и культовая традиция, легитимированная определенным историческим мифом. Современные религии, как правило, стремятся дать людям однозначные и унифицированные ответы на «проклятые» вопросы жизни. Немаловажную ролью религий «мэйнстрима» всегда было санкционирование существующих нормативных систем. Радикальная оппозиция нормативным системам, принятым в обществе, может привести к маргинализации религии как «секты»/«культы», и закреплению за ее последователями стигмы «религиозных фанатиков». При этом все религии так или иначе имеют свое мнение по поводу существующего положения вещей, и все так или иначе противостоят «светской» реальности.

Основная трудность при концептуализации викки как религии связана с эклектизмом большинства виккан, который мешает институционализации религии: не существует ни общего для всех виккан символа веры, ни единой системы организаций. Разные викканские ковены и традиции могут оказаться дальше друг от друга в отношении практик и верований, чем от других групп неоязыческого движения или «окультурь». Единственное, что объединяет огромное количество последователей различных традиций, членов самых разнородных групп

и одиночных практиков – самоназвание Wiccan / викканин (викканка): это позволяет викке в статистическом отношении уже десятилетие сохранять статус наиболее многочисленной «деноминации» неоязычества на Западе.

Эти особенности связаны с происхождением викки от закрытых эзотерических групп, которые формировались из кружков «искателей», экспериментировавших с разными видами религиозных, оккультных и контркультурных практик (нудизм / натурализм, церемониальная магия, масонство, гетеродоксальное христианство). Первые ковены, чье существование подтверждается документально, и которые были созданы Гарднером в 1940–1950-х гг., формировались именно на основе связей между «искателями» такого рода [Heselton 2012: 293–372, 401–426]. Эта аморфная среда обладала всеми характеристиками «cultic milieu» по Колину Кэмпбеллу¹ [Campbell 2002: 14].

В ранний период истории викки (1950–1980-е гг.) нынешний религионим (Wica / Wicca) использовался нечасто. Популярнее были термины Witchcraft, the Art of Magic(k) или просто the Craft. Многие видные лидеры ведовства (в их числе Джеральд Гарднер и Алекс Сандерс) часто представляли ведовство скорее в качестве внерелигиозной духовной практики, чем альтернативы существующим религиям. Сандерс однажды сказал журналисту, что ведовство «позволяет человеку стать лучшим христианином (a better Christian)» (цит. по: [Hutton 1999: 334]). В книгах «Ведовство сегодня» и «Значение ведовства» Гарднер в отдельных

¹ К. Кэмпбелл ввел этот термин в 1972 г. для объяснения континуальности определенных течений современной ему религиозной (суб)культуры: «Учитывая, что культистские группы, как правило, эфемерны и нестабильны, новые группы появляются так же легко, как умирают старые. Происходит постоянный процесс формирования и распада культов в условиях высокой “текучки кадров” на уровне отдельных групп. Поэтому культы должны существовать в определенной среде (milieu), которая, не способствуя сохранению отдельных групп, существенно помогает распространению подобных групп в целом. Это среда, в которой культисты находят поддержку, и которая постоянно порождает новые группы, вбирая в себя опыт групп отживших, воспитывает целые поколения индивидов, склонных к участию в культах <...> Таким образом, хотя культы по определению – феномен недолговечный, cultic milieu, по контрасту, всегда присутствует в обществе». Объединяющим фактором cultic milieu Кэмпбелл считает «идеологию искательства» [Campbell 2002: 14–15].

местах описывал своих «ведьм» как представителей не эксклюзивистской религии, а своеобразного «двоеверия» (хотя и гетеродоксального в своей христианской составляющей) [Gardner 1958: 26]. Напротив, американское феминистское ведовство 1970-х однозначно определяло себя как религию, притом религию, оппозиционную «миру патриархов». В основе феминистского ведовства лежал миф о «старой религии» – культе Великой Богини, который, согласно многим феминистским неоязыческим авторам (Зет Будапешт, Кэрол Крайст, Райан Айслер), был общей религией человечества в «золотой век» матриархата, первобытную эпоху пацифизма, идиллического сосуществования с природой и женского доминирования в обществе [Айслер 1993; Budapest 2007; Christ 1992; Ruether 2005: 274–298]. Во многом феминистский исторический миф, который в разных его версиях разделяли различные американские неоязыческие деноминации 1960–1970-х гг., оказался той общеязыческой «священной историей», которая объединяла тех, кто идентифицировал себя как Pagan. Викка (которая к 1970-м гг. стала означать не только традиционную британскую викку), благодаря американским влияниям этого времени, оказалась одним из течений широкого неоязыческого спектра.

С 1970-х гг. в англоязычных странах продолжается общественная деятельность виккан и викканских организаций, нацеленная на признание викки обществом и государством в качестве религии и получение тех преимуществ, которые дает этот статус (свобода организаций и их имущества от налогообложения, возможность публично отправлять культ, заключать легитимные браки и т. п.). В Великобритании и США эта деятельность увенчалась значительными победами: в США солдатам-викканам были предоставлены армейские капелланы и пространство для совершения ритуалов на военных объектах, а в Великобритании появились тюремные капелланы-виккане [Urquardt 2005: 299–347; Руководство британской тюрьмы 2005]. Некоторые викканские группы обрели статус религиозных организаций от государственных институтов или получили признание в силу решений судов [Barner-Barry 2005: 75–77, 81–111]. Академические исследования викки также способствуют укреплению имиджа современного ведовства как «религии поздней современности» или «единственной религии, которую Англия когда-либо дала миру» [Berger 1999: xiii; Hutton 1999: vii]. Переход книг

категории Wicca/Witchcraft из раздела «оккультизм» в раздел «прочих» религий сначала в классификаторе библиотеки Конгресса (2007), а потом – в классификаторе розничной книжной торговли США (2013) [Clifton 2013] знаменует метаморфозу викки на Западе, продолжавшуюся приблизительно со времени ее выхода в публичное пространство в 1950-х гг. Этот процесс можно условно назвать конфессионализацией викки – ее постепенным переходом в состояние религии. Конфессионализация викки вовсе не означает отказа ее последователей от восприятия себя как эзотериков; однако, в то время как понимание викки в качестве эзотерического учения нормативно внутри викканского сообщества, в публичной сфере виккане чаще всего говорят о викке как о религии среди других религий. Достоинно замечания, что, участвуя в межрелигиозных инициативах, виккане чаще всего выступают в едином блоке с определенными религиями (племенные религии, другие деноминации современного язычества), маркируя свою общую идентичность как «язычники» или «религии, ориентированные на Природу/Землю» (Pagan, Earth-centered religions, Nature-based religions)¹.

При этом важно помнить, что и сейчас, когда викка считается полноценной религией в ряде англоязычных стран, она сохраняет многие черты, свойственные «cultic milieu». В плане вероучения это выражается в эклектизме, декларативном отсутствии «догматизма», поощрении адептов к самостоятельному духовному поиску, нелюбви к эксклюзивистской риторике; в плане организационном – в существовании множества практиков-одиночек и малых групп, никак не связанных между собой.

В этих условиях унифицирующим фактором для викки как одной из религий «большого» общества оказывается история движения. Эта история может выступать как исторический миф (в котором фигурируют мотивы сохранения после христианизации «религии старой Европы» в качестве тайного культа, в который был посвящен Гарднер или «религии Богини», имманентной женскому сознанию во все века) или

¹ Ср. общее обозначение, которым сообщала пользовались современные язычники и приверженцы племенных и туземных верований – члены межрелигиозной организации United Religions Initiative: «indigenous, tribal, polytheistic, Nature-based, Earth-centered, and/or Pagan religions» [Frew 2014].

как академические или околоакадемические «histories». Тот факт, что авторы многих фундаментальных академических работ по истории неоязычества сами так или иначе принадлежат к этому движению (Марго Адлер, Час Клифтон, Эйдан Келли) или относятся к нему с глубокой симпатией (Рональд Хаттон, Синтия Эллер), способствует принятию историй, написанных ими, неоязыческим сообществом. С другой стороны, деконструкция исторических мифов неоязычества, которую они проводят, косвенно свидетельствует об их «объективности» и заставляет многих виккан принимать их версии собственной истории в качестве *замены* развенчанного исторического мифа. В 1990–2000-е гг. в ходе критических атак со стороны научного сообщества были окончательно признаны ненаучными многие концепции, прежде лежавшие в основе викки: восходящая к Фрэзеру теория языческих «пережитков» в современных обществах, гипотеза о существовании «матриархальных» обществ в европейской и ближневосточной доистории, универсальность «культов плодородия» в земледельческих обществах (включая мотив «умирающего и воскресающего бога»). Исследования европейской охоты на ведьм показали научную несостоятельность теории Маргарет Мюррей о средневековом ведовстве как языческой религии, сохранявшейся в Средние века среди крестьян [Hutton 2011: 225–256]. Неоязыческое сообщество, в основном состоящее из образованных жителей городов и, по выражению Эйдана Келли, «положительно тенденциозное» (positively biased) [Kelly 2012] в отношении доверия (хотя, конечно, избирательного) современной науке, приняло такую деконструкцию собственного мифа в качестве адекватного нарратива о том, «как все было на самом деле». На настоящий момент маргинализации подвергаются «ортодоксальные» версии феминистского мифа и миф о «старой религии». Хотя по-прежнему сохраняются традиции и группы, придерживающихся этих мифов как фактической истины, отношение к ним, например, в американском неоязычестве, можно сравнить с отношением центральных СМИ к христианским фундаменталистам, отрицающим эволюцию.

Концептуально викка постоянно оказывается проблематичной в отношении бинарных оппозиций, принятых в западной культуре: религия/магия; институционализированная религия/внеконфессиональная духовность; древность/современность. Мне кажется, что на настоящий

момент викка может с равным правом рассматриваться в качестве явления эзотерической культуры, так и «новой религиозности», по определению Ю. Рыжова («качественно новый (т. е. радикально отличающийся от исторически сложившихся, традиционных для данного общества религий) тип религиозности»). Наряду с экстравагантностью (легитимное применение магии несвойственно ни одной из крупных религий Запада), викку роднит с «новой религиозностью» также способ социальной организации – объединение в более (БТВ) или менее закрытые маленькие сообщества (ковены, где важен персональный контакт) и современная «сетевая» организация виккан-одинок, общающихся и обменивающихся опытом дистанционно или собирающихся для проведения ритуалов окказионально¹. Можно сказать, что, учитывая протективный характер современного западного язычества, во многом выбор личной позиции или стратегии позиционирования группы в публичном пространстве остается за человеком или группой. Однако наблюдается сильная тенденция к конфессионализации, и как следствие – отход от формы эзотерического сообщества / эзотерической традиции. Конфессионализация в целом связана с конформизмом, с давлением общества: викканам хочется выглядеть респектабельно на фоне популярной «окультуры» и движения New Age – т. е. тех областей, которые сталкиваются с проблемами принятия в современном обществе.

Наконец, необходимо заметить, что даже в странах, где закон достаточно надежно охраняет права религиозных меньшинств, а общество терпимо относится к альтернативным религиям, викка время от времени испытывает дискриминацию со стороны государства и сталкивается с агрессией враждебно настроенных групп (по преимуществу, фундаменталистов-христиан). Даже в Америке, где викка и неоязычество вообще добились значительных успехов в борьбе за равноправие, по словам Кэрл Барнер-Бэрри, «[открыто] отправлять языческий культ (worship as a Pagan) непросто: надо всегда быть готовым заплатить цену – в психологическом или материальном смысле» [Barner-Barry 2005: 100].

¹ Ю. В. Рыжов различает по таким способам организации «новую религиозность» «второй» (1960–1990) и «третьей» (начиная с 1990-х) волны. См.: [Рыжов 2006: 101, 133–136, 141–143].

ЛИТЕРАТУРА

- Айслер 1993 – *Айслер Р.* Чаша и клинок. М.: Древо Жизни, 1993.
- Руководство британской тюрьмы 2005 – Руководство британской тюрьмы на-
няло на работу капеллана-язычника // News.ru.com. Религия и общество.
2.11.2005 // [URL]: http://newsru.com/religy/02nov2005/pagan_capellan.html
(дата обращения: 12.03.2014).
- Рыжов 2006 – *Рыжов Ю. В.* Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и ис-
кусстве. М.: Смысл, 2006.
- Barner-Barry 2005 – *Barner-Barry C.* Contemporary Paganism: Minority Religions
in a Majoritarian America. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Budapest 2007 – *Budapest Z.* The Holy Book of Women's Mysteries. San Francisco:
Red Wheel / Weiser LLC, 2007.
- Campbell 2002 – *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization //
The Cultic Millieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization / Ed. by
J. Kaplan, H. Löb. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 12–25.
- Christ 1978 – *Christ C.* Why Women Need the Goddess? // *Womanspirit Rising:
A Feminist Reader in Religion* / Ed. by C. Christ, J. Plaskow. San Francisco:
Harper & Collins, 1992. P. 273–287.
- Clifton 2013 – *Clifton Ch. S.* Wicca, Recategorized by Librarians, Now by Booksell-
ers as Well // *Clifton Ch. S.* Letters from Hardscrabble Creek. A Pagan Writer's
Blog. 2013. January, 19 // [URL]: <http://blog.chasclifton.com/?p=5113> (дата
обращения: 12.03.2014).
- Frew 2014 – *Frew D.* Don Frew on saving Pagan lives, 'Wiccan privilege' and inter-
faith // *Pointedly Pagan blog*. 2014. February, 11 // [URL]: <http://www.patheos.com/blogs/pointedlypagan/2014/02/don-frew-on-saving-pagan-liveswiccan-privilege-and-interfaith> (дата обращения – 12.03.2014).
- Hanegraaff 2007 – *Hanegraaff W.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics
and Western Esotericism // *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its
Others*. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2007. P. 107–136.
- Heselton 2012 – *Heselton P.* Witchfather: A Life of Gerald Gardner. Vol. 2. From
Witch-Cult to Wicca. Loughborough: Thoth Publications, 2012.
- Hutton 1999 – *Hutton R.* The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan
Witchcraft. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hutton 2011 – *Hutton R.* Revisionism and Counter-Revisionism in Pagan History //
The Pomegranate. 2011. Vol. 13. N. 2. P. 225–256.
- Kelly 2012 – Why Wicca Is a Major World Religion // *Aidan Kelly: Including Paganism*.
2012. June, 16 // [URL]: [http://www.patheos.com/blogs/aidankelly/-2012/06/
why-wicca-is-a-major-world-religion/](http://www.patheos.com/blogs/aidankelly/-2012/06/why-wicca-is-a-major-world-religion/) (дата обращения: 12.03.2014).
- Ruether 2005 – *Ruether R. R.* Goddesses and the Divine Feminine: A Western Reli-
gious History. Berkeley, London: California University Press, 2005.
- Urquardt 2005 – *Urquardt S.* Onward Pagan Soldiers: Paganism in the U.S. Military //
Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. Santa-Barbara,
Denver, Oxford: ABC-CLIO, 2005. P. 299–348.

АСТРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОГНОЗЫ В МАСС-МЕДИЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Астрология в контексте постперестроечной массовой культуры

Астрология как вид организованной практики, возникшей в России в ее современной публичной форме в XIX в., но превратившейся впоследствии со сменой царского строя, стала возрождаться в советское время, в 1960-е и 1970-е гг.¹ Появление подпольных советских астрологических дискурсов в этом смысле совпадает с всплеском интереса к астрологии на Западе, когда после преследований и запретов во время военных лет (в 1940-е гг.), астрология через принятие идей о Новой эре «эре Водолея» постепенно интегрировалась в среду новых религиозных групп, а из нее – в популярную культуру. В России эти процессы происходили не так интенсивно, как на Западе, из-за официального вето на любую публичную религиозную деятельность. Астрологам или людям, стремившимся узнать об астрологии, а также желавшим обмениваться астрологической информацией, приходилось заниматься этим негласно.

По свидетельствам очевидцев, в 1970-е гг. в крупных советских городах стали образовываться астрологические группы [Tessmann 2012: 40]. Как и почему они возникли и какова роль отдельных астрологов

¹ История астрологии в России все еще ждет своего исследователя. Нам трудно представить ее развитие во всей полноте, хотя следует отметить, что много материала уже обнаружено и проанализировано в отдельных статьях по древней русской литературе. Первые данные об астрологии, зафиксированные в письменных источниках, которые мы обнаруживаем в России, не являются аутентичными. Русские переводы астрологических рукописей с еврейского и греческого (как, например, псевдоаристотельская «Secretum secretorum» («Тайная тайных»)) служили в течение длительного времени не только царю и его двору, но и на долгое время вошли в русскую народную культуру. Древнейшие русские рукописи, известные под названием отреченной литературы, запрещенные христианским духовенством, датируются XIII в. (такие как «Лунник», «Громник», «Рафли») [Хромов 1988: 302–303]. Кажется вполне вероятным, что гороскопы составлялись на Руси еще до XVII в., хотя эта гипотеза не подтверждена [Ryan 1997: 37].

в этом процессе, к сожалению, подробно не исследовалось. Вероятно, первые публичные астрологические выступления приходится на вторую половину 1980-х гг., накануне распада Советского Союза, когда астрологи стали активно завоевывать средства массовой информации¹ и собирать аудитории в домах культуры, где за определенную плату можно было прослушать лекции об астрологии. Период начала 1990-х гг. был ознаменован созданием астрологических центров и школ, проводились астрологические конференции, создавались астрологические компьютерные программы (такие как, например, «Сталкер», «Astro Professional» и «Радикс»). Кроме того, сами адепты астрологического знания стали воспринимать себя как отдельную профессиональную группу, внутри которой, в свою очередь, произошла также специализация по видам астрологической деятельности, своеобразное расширение интерпретативных отраслей за рамками толкования *радикса* (гороскопа рождения) [Hammer 2005: 137]. Именно 1990-е гг., когда социальная и экономическая нестабильность определяла повседневность среднестатистического постсоветского человека, были «звездным часом» астрологов, которые наряду с другими деятелями Нью-эйдж, занимающимися целительством, трансперсональной психологией и восточными единоборствами и философскими учениями, оказались невероятно востребованными.

Несмотря на то, что в 2000-х гг. общественный интерес к астрологическим прогнозам не был таким сильным, как десятилетием раньше, астрология оказалась довольно хорошо приспособленной к рыночной экономике: она была признана полноправной профессиональной деятельностью наряду с другими и внесена в Общероссийский классификатор видов экономической деятельности (ОКВЭД), в раздел «Предоставление прочих персональных услуг 93.05» («деятельность астрологов и спиритов») (2001–2012). В каждом городе существует какая-либо астрологическая организация, предлагающая услуги и обучение. Астрологической «меккой» по-прежнему остается Москва, где расположены многочисленные издательства, печатающие специализированную литературу и тематические журналы. Если говорить о статистике, то общее

¹ Например, интервью с популярными астрологами Павлом и Тamarой Глоба публиковались в «Науке и религии», в женских журналах «Работница» и «Советская женщина», в юмористическом журнале «Крокодил».

число практикующих астрологов на сегодняшний день неизвестно¹. Как правило, статистические исследования проводились только относительно восприимчивости культурной среды к астрологии и астрологическим прогнозам.

В течение 1990-х гг. мониторинг общественного мнения фиксировал, что предсказаниям астрологов верили около 28% (1992) и 30% (1996) населения [Дубин 2004: 36], хотя по подсчетам финского социолога Киммо Каарияйнена и его русского коллеги Дмитрия Фурмана, в 1996 г. верящих в нее было больше (37%), а в 1999 г. произошел прирост на 5–42% [Каарияйнен, Фурман 2000: 17]. Если опираться на исследования социологов религии Сергея Филатова и Романа Лункина, то уже в 2005 г. «вера в астрологию захватила большую часть общества (более 60% горожан), чему способствовала высокая циркуляция таких идей, как «достижение “эпохи Водолея”» и «формирование высшей “расы Водолея”», которые способны объяснить и «конец света, и личное избранничество» [Филатов, Лункин 2005: 39].

В опросе 2008 г. Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) выяснилось, что «более половины россиян (52%) просматривают астрологические прогнозы и гороскопы – 44% делают это иногда из интереса, а 8% регулярно к ним обращаются и относятся к этому очень серьезно». 46% населения «не читают прогнозы и гороскопы, причем 31% не испытывают к ним интереса, 15% считают их антинаучными и вредными» [Астрологические прогнозы и гороскопы 2008]. В опросе ВЦИОМ в 2009 г. в 42 регионах России (опрошено 1600 человек), знают ли российские граждане о том, какой знак зодиака им покровительствует, подавляющее большинство россиян (88%) отвечают положительно. По мнению 57% респондентов, характеристики соответствующих знаков соответствуют их личности (частично – 38%, полностью – 19%). При этом женщины (64%) более склонны видеть частичное или полное соответствие, чем мужчины. Интересно, что ВЦИОМ также утверждает, что, по сравнению с 2005 г. люди меньше стали верить гороскопам (16%, в 2009 г. – 10%) [Жизнь под знаком зодиака 2009].

¹ Анализируя данные из интернета, можно предположить, что действуют ок. 2000–5000 астрологов, из них наиболее известны 70–100.

Что касается вообще какого-либо прогнозирования разных аспектов будущего, то, согласно исследованиям ВЦИОМ, в 2009 г. больше всего люди верили метеорологическим (90%), экономическим (73%) и затем политическим прогнозам (68%). Астрологические же прогнозы находились на 4-м месте (59%; 40% постоянно следили за ними и 19% – лишь иногда). В случае последних женщины больше, чем мужчины, интересовались прогнозами (70% против 45%). К астрологическим прогнозам реже всех проявляли внимание респонденты с начальным или неполным средним образованием (49% против 60–61% в остальных группах). И только 41% россиян полагали, что астрологические прогнозы не сбываются (верили в них 26%) [Можно ли верить прогнозам? 2009].

Авторские системы в российской астрологии

В 1990-х гг. огромный интерес к оккультной литературе породил множество публикаций об астрологии. Это были не только репринтные издания дореволюционных книг, но и переводы на русский язык произведений западных астрологов. С появлением интернета обмен между адептами астрологии усилился, многие темы стали обсуждаться по электронной почте, и позднее, – на форумах. В 2000-х гг. интернет стал также неотъемлемой платформой для астрологического бизнеса, так как появились астрологи, дающие консультации в глобальной сети за определенную плату. На сегодняшний момент никого уже не удивляет, что почти у каждого практикующего астролога или астрологического центра есть свой веб-сайт, а нередко, и собственное издательство.

Посредством определенных нарративов современные российские астрологи пытаются восстановить связь с «прерванной традицией», которая, как они верят, была сильна в царское время и не исчезла во времена антирелигиозной политики в Советском Союзе. Согласно воспоминаниям очевидцев, одним из крупных астрологов позднего советского времени был Сергей Вронский (1915–1998). Как утверждают его ученики, Вронский был популяризатором немецкой астрологической традиции. При этом в 1980-х гг. он создал собственную русскую систему, известную под именем космобиологии, обучая учеников подпольно¹.

¹ Одним из них был Сергей Шестопалов, нынешний ректор Санкт-Петербургской школы астрологии. См.: <http://www.astroacademy.spb.ru>.

В постсоветский период был издан фундаментальный 12-томный труд Вронского «Общая астрология» (1998). Павел Глоба, ректор Авестийской школы астрологии (АША), тоже не считает себя астрологом-автотридактом, действующим самостоятельно, вне традиций, а утверждает, что астрологические знания ему передал его же дед, профессиональный астролог и врач Иван Гантимуров, репрессированный в первые десятилетия советской власти за инакомыслие [Tessmann 2005: 58–59].

Бесспорно одно: в конце 1980-х и в 1990-х гг. на постсоветском пространстве сформировалось большое количество течений, включая всевозможные вариации западной астрологии, а также созданные на основе некоторых религиозных традиций, таких как, например, буддийская, индуистская, православная и авестийская. Среди самых влиятельных фигур русских эзотерико-астрологических кругов, представленных в масс-медиа, можно выделить как минимум около десятка. Во-первых, это Павел Глоба (род. в 1953 г.), наиболее известный «волхв» в СМИ всего постсоветского пространства, основатель авестийской школы астрологии. Вторым можно назвать его коллегу Михаила Левина (род. в 1949 г.), руководителя Московской академии астрологии, основанной в 1990 г.¹, Сергея Шестопалова (род. в 1950 г.) из Санкт-Петербургской астрологической академии, зарегистрированной около 1989 г.², а также Александра Зараева (род. в 1954 г.), президента Русской астрологической школы, и Бориса Бойко с Каринэ Диланян из Лиги независимых астрологов и Союза профессиональных астрологов, основанных в 1992 и 1997 гг. соответственно³. По-прежнему активна в СМИ бывшая жена Павла Глобы Тамара Глоба (Ерзина) (род. в 1957 г.). В 1990-е гг. издавал астрологические книги и известный астролог и целитель Авессалом Подводный (Александр Каменский) (род. в 1953 г.). Своей издательской и преподавательской деятельностью в сфере астрологии и карт Таро известен и Евгений Колесов (Het Monster) (род. в 1951 г.). Пожалуй, одним из старейших российских астрологов на сегодняшний день является Феликс Величко (род. в 1931 г.).

¹ См.: <http://astroacademia.narod.ru>.

² См.: <http://www.astroacademy.spb.ru>.

³ См.: <http://www.astrol.ru>.

*Прогнозирование коллективного будущего:
темы, фигуры, метафоры*

Не затрагивая проблему эффективности («сбыточности» или «несбыточности») астрологических предсказаний, я коротко остановлюсь на социально-антропологических аспектах и современных формах астрологического знания в России, а также попытаюсь проанализировать темы, фигуры и события, являющиеся смысловыми компонентами астрологических текстов. Под термином «астрологический прогноз» или «астрологическое предсказание» я понимаю вненаучное знание, направленное на создание определенного нарратива о будущем, в некоторой степени подобного утопическому [Hartmann, Vogel 2010: 23]. Коллекция текстового материала (преимущественно из прессы), которую я рассматриваю в этой статье, была мной подобрана на основе электронного архива постсоветских СМИ Интегрум, вмещающем в себя основную часть русскоязычной печатной и электронной журналистской продукции, начиная с середины 1990-х гг.¹

Наиболее характерные типы астрологических предсказаний, встречающихся в российских СМИ: (1) образцы индивидуальной астрологии, в ее популярном проявлении (гороскопы на каждый день, неделю, месяц и год); и (2) предсказания в сфере социальной (mundанной) астрологии, цель которых – прогнозирование в сфере экономики и политики. В данной статье речь пойдет о втором типе астрологических предсказаний, т. е. о мунданной астрологии, в ее современной российской модификации. Термин «mundанная астрология» происходит от лат. *mundus*, что обозначает «мир» и подразумевает под собой направление в астрологии, задачей которой является исследование влияния планет и их циклов на народы и государства, а также предсказание/прогнозирование как мировых, так и национальных политических и культурных событий и тенденций.

Поводы для мунданного прогнозирования могут быть различными. Можно говорить о программных астрологических публикациях, таких как, например, «Астрологическая хроника будущего: Мир, Россия, Петербург» [Тимкина, Черников 2003], а также о непосредственных ре-

¹ См.: INTEGRUM World Wide, База данных российских СМИ (1998–2008) // [URL]: <http://www.integrumworld.com> (дата обращения: 09.07.2014).

акциях на события, как-то: напряженные политические (вооруженные конфликты, войны, терроризм) и экономические (кризис, реформы) ситуации, высказанные в различных астрологических интервью. Одним из дискурсивных событий, переросшим впоследствии в особый жанр, возникший в 1990-х гг. и укоренившийся в СМИ до сих пор является «новогодний прогноз на следующий год». Более известные астрологи (такие как Глоба и Левин), устраивают также предновогоднюю астрологическую пресс-конференцию, на которой журналисты могут задать вопросы о грядущих событиях. Темы, затрагиваемые на таких мероприятиях, могут варьироваться от внешне- и внутривнутриполитических до бытовых предсказаний, но все же первые в значительной степени преобладают.

Журналистская продукция, включающая астрологические предсказания, представлена большей частью двумя жанрами: 1) интервью с астрологом (сюда относится также недавно практикующаяся форма ответов на вопросы пользователей онлайн), и 2) сопоставление различных мнений экспертов (среди которых также присутствует астролог) по отношению к какому-либо событию.

Все вышеперечисленные, а также другие популярные в масс-медиа астрологи разрабатывают политические прогнозы, распространяемые российскими СМИ, а также СМИ всего постсоветского пространства путем дублирования российских источников. В своем дальнейшем изложении я ограничусь общим анализом параметров публичного астрологического прогноза: 1) представлением о качественно новом и конечном в истории; 2) астрологическими авторитетами и 3) дискурсом о будущем России.

1) В первом случае речь пойдет об астрологической интерпретации исторического процесса, где важными фигурами современного астрологического мейнстрима в России выступают эсхатологические идеи. Планетарные циклы в глазах астролога управляют историей, а их астрологическая интерпретация помогает понять, каким образом это происходит.

Если же проанализировать отношение к прошлому, то характерное для астрологических практик стремление объяснить причины интеллектуальных аномалий, таких как талант и психические патологии сошедших со сцены истории гениев и тиранов, формирует в астрологическом метадискурсе представление об историческом процессе как о веренице изобретений в русле прогрессивного развития человечества. Тем самым

астрология утверждает историю как результат принятия решений «избранных», отодвигая на задний план жизнь «обычного» человека.

Что касается будущего, астрологические прогнозы, представленные в СМИ, вынуждены в своем большинстве оперировать модусом «близкого» будущего: с одной стороны, чтобы манифестировать авторитет профессиональных толкователей, способных извлечь из собственных астрологических расчетов точный диагноз текущих событий, а с другой, – чтобы удержать интерес аудитории. К тому же такое кратковременное прогнозирование, направленное на толкование политических событий (например, исход президентских выборов), вероятно, может быть использовано масс-медиа и в предвыборных кампаниях отдельных политиков. Насколько астрологи сознательно являются проводниками таких идей – не совсем ясно. С другой стороны, очевидно, что астрологическая аргументация в пользу какого-либо политика вносит свою лепту в формирование позитивного имиджа¹.

Пожалуй, большинство астрологов не будет оспаривать распространенное мнение, что 1990-е и 2000-е гг. были переломными моментами в истории постсоветского пространства, началом «новой», качественно отличающейся от прежних, эпохи. Представление о таком переломном моменте известно в «культурной среде» западных стран, начиная с 1960-х, оно получило название «Нью-эйдж» («Новая эра»). Надо отметить, что именно эта тесная связь между волной «новых» религий в 1970–1980-х гг. и астрологическим учением о смене зодиакальных эпох, вызванной астрономическим фактом – прецессией земной оси и смещением точки весеннего равноденствия из знака Рыб в знак Водолея, является уникальной характеристикой эзотерического ландшафта современности. Подводный, к примеру, утверждает, что «вместо материализма начинается эпоха более тонких духовных технологий» [Че 2001].

Как в датировке новой точки отсчета, так и в характеристике качественных отличий нового отрезка в истории, нет единого мнения.

¹ Ср., например, утверждения Александра Зараева: «Нам крупно повезло с президентом и потому, что в его гороскопе есть и знак Скорпиона в асценденте, который, в свою очередь, хорошо резонирует со знаком Рыб – вторым зодиаком России» [Семенова 2007].

Например, Павел Глоба обозначал начало эпохи Водолея¹ появлением кометы Шумэйкера-Леви 9 25 марта 1993 г. [Tessmann 2005: 86]. Комета находилась на орбите Юпитера, после чего в 1994 г. она распалась на множество частей², притянутыми Юпитером. Другими датировками эпохи Водолея были также 2003 и 2008 гг. (Павел Глоба), 2000 г. (Борис Израитель), 2002 г. (Александр Зараев) и т. д.

Относительно апокалиптических идей, которые с энтузиазмом тиражируются СМИ, как это было в декабре 2012 г., когда ожидался «конец света», якобы предсказанный индейцами майя, российские астрологи регулярно высказывают скепсис и иронию. Глоба отрицал какую-либо возможность предсказать последний день, а по мнению Левина, «понятие конца света весьма относительное» [Сигила 2012].

2) Характерно, что в публичном дискурсе пророчеств для различных народов и стран астрология не довольствуется только своими методами: она опирается на другие оккультные практики, такие как ясновидение и провидение. Кроме собственных разработок, астрологи по-новому интерпретируют пророчества провидцев, таких как известный всему миру Мишель де Нотрдам, или Нострадамус (1503–1566). Идею о достоверности пророчеств Нострадамуса разделяет большинство российских астрологов. По мнению Глобы, большую часть таких предсказаний можно толковать как события, происходящие во Франции, но некоторые из них можно распространить на весь мир. Эта спекулятивная идея привела Глобу к поиску своего ключа к пророчествам Нострадамуса [Tessmann 2005: 87].

Вторая загадочная фигура, которая используется для интерпретаций и приданию авторитета астрологическим предсказаниям в СМИ – неизвестный официальной науке средневековый предсказатель Василий Немчин. В отличие от француза, «русский Нострадамус» Василий Немчин пророчествовал исключительно о будущем России. Глоба ставит себе в заслугу открытие средневекового астролога, рукописи которого он обнаружил в «закрытых» архивах в Новгороде. Несмотря на то, что

¹ В авестийской астрологии это учение принято напрямую связывать с зороастрийской эпохой различения добра и зла (Фрашегирд).

² Глоба говорит о 21 части кометы, соответствующей 21 слову в зороастрийской молитве «Ахунар».

цитаты Немчина все еще остаются за рамками каких-либо научных исследований, Глоба утверждает, что тексты пророчеств можно датировать XVII в., так как он самолично держал рукопись и делал из нее выписки [Кузина 2007]. По его мнению, они были переписаны старообрядцами, вероятно с рукописей, возникших в XV в. Прозвище «Немчин» и другие западнославянские слова якобы указывают на то, что провидец родился где-то за пределами русского государства, или в Белоруссии, или в Литве.

В 1990-х гг., используя имя Немчина, Глоба делал следующие предсказания: после «белого медведя», проходящего через лабиринт, который был идентифицирован с первым российским президентом Борисом Ельциным (1931–2007), должен был появиться «карлик с черным лицом». Последний должен был указывать на Виктора Черномырдина (1938–2010), премьер-министра правительства Ельцина, но вскоре стал обозначать президента Владимира Путина (род. в 1952 г.), в силу последнего разъяснения, что, по понятиям XV в., человек с «черным лицом» являлся «шпионом», т. е. современным работником КГБ/ФСБ. Интересно, что Путин мыслился фигурой «переходной», так как в 2008 г. ожидался «рыцарь на белом коне», «белый человек», который займет президентское место и будет справедливо править Россией в течение последующих 10–15 лет. Очевидно, что после четырехлетнего президентского срока Дмитрия Медведева (род. в 1965 г., был президентом РФ с 2008 по 2012 гг.), и второго переизбрания Путина, другой кандидатуры не появилось.

3) Как правило, ни один публичный астролог не обходит своим вниманием будущее России, которое во многом видится утопичным. Нарративы патриотического и нередко националистического дискурсов, такие как русский мессианизм, можно проследить и в астрологическом прогнозе. Россия видится астрологам государством, способным коренным способом изменить жизнь человечества, так как она была создана под знаком Водолея и, следовательно, представляет собой «интересный полигон»; она – некая «база», где «человеческая цивилизация» должна найти «новые пути развития» решить задачи экологии и энергетики. Миссия России состоит в адаптации «молодой восточной цивилизации к умирающей западной» [Семенова 2007]. Анти-утопическое мироощущение и мировоззренческий пессимизм, как видно, чужды мунданной астрологии, если речь идет о судьбе мира и собственной страны.

Так, Подводный на вопрос «что ждет Россию в будущем?» отвечает: «...рискну кое-что предположить. Россия скоро преодолет свои проблемы и станет могущественной страной, влияющей на мировой процесс, но вовсе не станет “демократией” западного образца <...> Нас ждет, я думаю, своего рода просвещенный феодализм, хотя и с некоторыми внешними признаками западной демократии, например, свободой выхода граждан в интернет. Диктатуры я не предвижу и кровавых методов подавления инакомыслящих тоже» [Че 2001].

Интересно, что для того, чтобы заглянуть в будущее, астрологи опираются на прошлые события российской истории, которые представляются реципиенту масс-медиа текстов в некой *longue durée* перспективе. Особенно типичны здесь параллели с царским и советским прошлым и экскурсы в эти эпохи. Нередки аналогии с поступками советских партийных лидеров, которые проецируются на современность и мыслятся как прямые закономерности российского развития. Так, например, Левин опирается в своей интерпретации современных политических событий в России на уже имевшие место в истории.

Характер астрологических интерпретаций в российских СМИ

Пространство российских СМИ нужно рассматривать как место диалога и столкновения различных социальных и культурных дискурсов. В случае астрологических прогнозов астрологам не всегда удастся донести до аудитории свое мнение, как они это делают в кругу своих учеников или же на астрологических сайтах, так как журналисты, печатающие свои репортажи и интервью, трансформируют их в стандартизированную медийную продукцию, используя при этом свои собственные мировоззренческие фильтры. Распространенная практика привлечения мнений экспертов в СМИ предлагает различные перспективы и таким образом «рассеивает» безусловность астрологического прогноза. Привнесение в интервью с астрологами эмоций – от скепсиса до легкой иронии – часто придают астрологическим беседам развлекательный характер, что является основным продуктом желтой прессы.

В свою очередь, медийное пространство воспринимается публичными астрологами как отличная платформа для саморекламы и распространения собственных идей, в том числе определенных политических

взглядов. Подчеркивая научность астрологического метода, астрологи часто пытаются противостоять девальвации астрологических интерпретаций и высказывают жесткую критику к газетным прогнозам на каждый день, так называемой «бульварной» астрологии, которая, на их взгляд, является изобретением журналистов. С другой стороны, астрологи не чуждаются самокоррекции прошлых прогнозов и пытаются восстановить свой авторитет посредством новой интерпретации несбывшихся или ошибочных предсказаний.

ЛИТЕРАТУРА

- Астрологические прогнозы и гороскопы 2008 – Астрологические прогнозы и гороскопы: верить или нет? // Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). 26.12.2008. № 1129 // [URL]: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=11156> (дата обращения: 09.07.2014).
- Дубин 2004 – *Дубин Б. В.* Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3. С. 35–44.
- Жизнь под знаком зодиака 2009 – Жизнь под знаком зодиака: в кого и во что верят россияне? Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). 15.01.2009. № 1134 // [URL]: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11217> (дата обращения: 09.07.2014).
- Каарияйнен, Фурман 2000 – *Каарияйнен К., Фурман Д. Е.* Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Е. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2000. С. 7–48.
- Кузина 2007 – Кузина С. Пророк Василий Немчин предсказал Ельцина и Горбачева еще в XV веке? // Комсомольская правда. 24.05.2007. № 74(3).
- Можно ли верить прогнозам? 2009 – Можно ли верить прогнозам? да, но только... метеорологическим! // Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). 23.03.2009. № 11 (82) // [URL]: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11613> (дата обращения: 09.07.2014).
- Семенова 2007 – *Семенова Е.* Какого президента выберет Россия в эру Водолея? // Аргументы и факты. 28.11.2007. № 48 (1413). С. 10.
- Сигила 2012 – *Сигила А.* Астролог рассказал, что будет после Путина // УТРО. Ru: ежедневная электронная газета. 26.06.2012 // [URL]: <http://www.utro.ru/articles/2012/06/26/1055238.shtml>.
- Тимкина, Черников 2003 – *Тимкина М. Е., Черников Г. Н.* Астрологическая хроника будущего: Мир, Россия, Петербург. М.: Политехника, 2003.
- Филатов, Лункин 2005 – *Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

- Хромов 1988 – *Хромов О. П.* Астрология и астрономия в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси / Под ред. Р. А. Симонова. М.: Наука, 1988. С. 290–310.
- Че 2001 – *Че С.* Сухопутное житие Авессалома Подводного // Новости (Владивосток). 26.01.2001. № 39. С. 12.
- Hammer 2005 – *Hammer O.* Astrology V: 20th Century // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff et al. Leiden: E. J. Brill, 2005. P. 136–141.
- Hartmann, Vogel 2010 – *Hartmann H., Vogel J.* Prognosen: Wissenschaftliche Praxis im öffentlichen Raum // Zukunftswissen: Prognosen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft seit 1900 / Hrsg. von H. Hartmann, J. Vogel. Frankfurt; New York: Campus, 2010. S. 7–29.
- Ryan 1997 – *Ryan W. F.* Magic and Divination: Old Russian Sources // The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. by B. G. Rosenthal. Ithaca: London Cornell University Press, 1997. P. 35–58.
- Tessmann 2005 – *Tessmann A.* Astrozoroastrismus im modernen Russland und Belarus / M. A. thesis. Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, ZEGK-Institut für Religionswissenschaft, 2005.
- Tessmann 2012 – *Tessmann A.* On the Good Faith: The Fourfold Discursive Construction of Zoroastrianism in modern Russia / PhD diss. Göteborgs Universitet, Södertörns högskola. Stockholm: E-Print, 2012.

P. G. A. Duchemin

**OMEGA'S LADDER:
BACKWARDS AND ORTHOGONAL TIME STRUCTURES
IN CONTEMPORARY GNOSTICISM**

In the title of this essay, I deliberately elude to a fusion of the famous Jacob's Ladder symbol with the type of eschatological and prophetic mythology we are familiar with from John of Patmos' «Revelation». I suggest that this ladder stretches out, not between heaven and earth, but rather between past and future. I aim to explore gnostic teleology in the light of proposed Omega points which may be immanentized through ritual and contemplative practice. I understand immanentization as being a movement by which a goal of some sort may be manifested by being brought into the present. This has an analog to simple goal-setting, in that a final state is desired, actions are taken accordingly, and those actions bring about the goal. The esoteric method

of achieving such a desired state of affairs differs from this exoteric example in that its final form is projected *as already existing* at a future point, so that it calls backwards to the present, which then is drawn into the present over the course of a gestation period. This method is also typically much larger in scale, opening the possibility of delineating goals centuries or millennia into the future. We consider this approach to be a heuristic of time travel, in which the present navigates a sea of possible futures, and if successful, eventually results in a goal achieved whose conditions of realization are actually discovered during the process itself.

If a praxis ends up successfully embodying or grounding a vision of a future, then it can be said that we have engaged a capacity to navigate time through gnosis. Time is not understood as a one-way, singular line, but rather a profuse variety of tracks across an immense surface, eternity. The routes that a given present takes through eternity are vectors with distinctive pasts and futures corresponding to them. The present, in its capacity to envision destinations elsewhere in eternity, is thus a time machine. It selects and works towards desired events. Carrying magic and gnosticism into the direction of a kind of temporal art, this idea means to portray trans-temporal gnosises as bewildering journeys which are at the same time possessed of a peculiar pragmatism. The esotericist is setting spiritual goals beyond his or her means, precisely in order to call up ordeals which end up providing those means. The end result then, is a harvest of innovative responses to crises which resolve when the Omega point actually enters the present. It is a psychological means of selecting for creative and fertile crises that will engage the practitioner, and to call the novel and unprecedented into being. It is a form of adventure.

Philip K. Dick, an American science fiction writer who experienced a Christian Gnostic revelation in 1974, spent the latter part of his life penning a mammoth «Exegesis», parts of which have only recently seen publication. He asserted that the Holy Spirit was traveling backwards through time to assist the present in completing the Plan of the transcendental Logos. «Equilibrium is achieved by the Logos working in three directions: from behind us as causal-time-pressure, from above, then the final form, the very weak H. S. drawing toward perfection each form. But now equilibrium as we know it is being lost in favor of a growing ratio of retrograde teleology. This implies that we are entering, have entered a unique time: nearing completion

of the manifold forms. Last pieces are going into place in the overall-all pattern. The task or mode of the H. S. is *completing*. Not beginning, not renewing or maintaining, but bringing to the end, to the close» [Dick 2011: 4].

Nema, or Margaret Ingalls is a Thelemic magician who in 1974 channeled a text from an entity which referred to itself as N'aton (or Homo Veritas). This text is entitled «Liber Pennae Penumbra» [Nema 1995: 93–100], and is conceived of as a Thelemic holy text. It presents a program that originates in the future Aeon, that of the Goddess Ma'at, and which interacts anti-diachronically with Aleister Crowley's Horus Aeon in such a way as to both temper, and quicken it.

José Argüelles, a Mexican art historian who helped found Earth Day, and organized the 1987 event «Harmonic Convergence» formulated an esoteric calendar called the «13 Moon calendar» [Argüelles 1990], which combined the proposal of a 13 Month/28 day calendar with the Mayan 260 sacred count, the *Tzolkin*. The latter is a heavily patterned matrix of symbolic elements. It was considered that lines of transmission could jump from similar sign to similar sign, both forwards, and backwards in time. Especially notable is a use of smaller cycles to present larger cycles in a compressed form, thus using a short cycle to rehearse a large cycle of time. This was termed «fractal time compression» [Argüelles 2002: 172]. The cycles are closely knit, and could be extended by this practice into a mnemotechnic of time that covers many thousands of years.

Terrence McKenna was an American ethnobotanist and counterculture philosopher whose proposal that novelty would hit a critical spike of development in 2012, went as far as to say that this spike [McKenna 1994], already existed as a hyperspace object that created history by «ricocheting backwards» into space and time as we know it.

Dick picks up this theme in an explicitly Gnostic manner, reporting a variety of mystical states that disclose a Plan which is orthogonally adjacent to reality as we-know-it, and warps that reality in accordance with its pattern. He likens this Logos, or «Vast Active Living Information System» to his an immanent God, an intelligent, caring *Tao*, an active *Nous*, a dynamic *Pymander*, and even the Goddess *Ma'at*. «I conceive of this (immanent God) in Taoistic and Greek terms: Tao and Mind together; which is, I think Ma'at» [Dick 2011: 188].

For Dick, the Logos stands sideways to diachronous time, instantiating an eventual merger of the two. Since this has already occurred trans-

temporally, this culmination generates the Holy Spirit which is able to reach backwards weakly into the present, and if it can overcome the resistance of its forward moving counterpart, it will be able to achieve its own self-birth at the hands of its appointed agents. In traveling backwards, the anti-diachronic HS will be able to lightly manage the time flow and gently nudge it towards fusion with the Synchronic Logos. «The Logos is not a retrograde energetic life form, but the Holy Spirit, the Parakletos, is. If the Logos is outside time, imprinting, then the Holy Spirit stands at the right or far or completed end of time, toward which the field-flow moves (the time flow). It receives time: the negative terminal, so to speak. Related to the Logos in terms of embodying word directives and world-organizing powers, but at a very weak level, it can progressively to a greater degree overcome the time field and flow back against it, into it, impinging and penetrating. It moves in the opposite direction. It is the anti-time. So it is correct to distinguish it from the Logos which so to speak reaches down into the time flow from outside, from eternity or the real universe. The HS. *is* in time, and is moving: retrograde. Like tachyons, its motion is a temporal one; opposite to ours and the normal direction of universal causal motion» [Dick 2011: 4].

This process is complicated however by the fact that there are several strata of orthogonal, synchronic time, the most objectionable (and closest) being the «Black Iron Prison», or Rome, understood by him as never having ended [Dick 1990:63]. The Logos thus has to sneak past this most immediate layer of orthogonal time to affect changes surreptitiously in the forwards flow, in order to eventually effect an escape from Rome and an experience of liberation. He posits agents within the «Black Iron Prison» that can «disinhibit» through various stimuli, the strict psychic regimen of material causation that keeps human souls trapped. For Dick, a loosening of forwards flowing time and our dependency upon it IS gnosis. He writes: «We seem to be confined within a metal prison, but something vital has secretly penetrated the enclosing ring around us and fires assistance and advice to us in the form of video and audio signals. Neither the prison ring is visible to us nor the signal system which fires nor the entity which has penetrated through us. The signals emerge as if from cores drilled through the metal: they're in color. Thus, our prison was breached a long time ago. Help is here, but we still remain here within the prison; we aren't yet free. I take it that the camouflaged invisibility of the signals is to keep the creator of the prison from knowing that help is here for us. The drilled out "tubes" through the prison wall to us can't

be discerned; they blend perfectly, as if alive (the signals too seem alive). It is like the penetrating roots of a plant (!!!) which over the centuries have grown through rock or concrete. These root tips come through and into here, the enclosed open space where we're kept, and then they burst into coloured changing light patterns which register on us subliminally» [Dick 2011: 180].

Contrast Dick's perspective to Nema's work on Ma'at magic, which was triggered by a ritual time travel operation in 1974. «The future is a different proposition. The events of the past have a type of solidity about them, while future events are chaotic. This chaos of the future is not an amorphous soup, but a sheaf of possibilities and probabilities of various degrees of likelihood. Your vortex can afford you the vision of what I call the Probability Universe. I see it as a combination of fractal froth and tinker-toys, extending round me beyond the limits of sight. As my instant of consciousness moves along its course in this curly maze, it creates a glowing strand. My contemporaries weave their glowing strands with mine until there's a self-illuminated fuzzy cable that wanders from node to node. The nodes represent survival decisions in times of crisis and impart to our history its characteristic shape. Our human cable weaves in and out of cables of other species, plant, animal, microbe and virus that form the web of life on earth. The Earth-that is, the geosphere, hydrosphere, and atmosphere weaves the base/background for the cables of the fast-life species. Behind me glows the terrestrial line of mainstream reality. Fanning out from every node are countless if-worlds, worlds of the past not taken. It's possible to visit them astrally, also. Before me lie the probability-worlds, also fanning out from future choice-nodes. Whatever collective choices we make, as a species, will be the major guides for our course of mainstream reality. As of the time of this writing, we are in the process of working through such a choice-node» [Nema 1995: 63].

The parallels between Dick and Nema are numerous, and yet the mode of realization differs. For Dick, the key is to listen, and to follow instructions emanated from the Logos, while for Nema and the HML, the optimal timeline must be actively and creatively *forged*.

An Omega point can be as much of a beginning as an ending. The best recent example of this is the much talked about Dec 21st, 2012 date. Both Argüelles and McKenna invested in this particular eschaton. Their respective cosmologies were certainly compatible with one another; McKenna describes a point in time where «novelty» became so progressively and exponentially

rapid in its development that an infinite «wave» of novelty, termed «the singularity» is made immanent [McKenna 1994]. This consideration galvanized various preparatory measures in the participating community.

Argüelles' proposal was similar: this same eschatological date was a flashpoint for a kind of chrono-metamorphosis, in which the key component would be an overthrow of «Roman Time», and its replacement with a new standard [Argüelles 2002: 5]. What do these millennial propositions mean if we consider the act of prophecy as a form of esoteric agency that targets a measurable point in the future which is considered to be as immutable as the past? Such a construction requires a synchronic and an anti-diachronic idea of time in addition to the common-sense, diachronic conception.

Was the millennialism that flared up around this date actually an attempt to creatively (and opportunistically) generate a time period in which the Demiurge could be successfully circumvented? Was it actually about setting us up for a plan of action that would blossom only AFTER the date had past? If it were successful in stimulating the production of new models of time, perhaps this is less naive than it may at first appear. What IS the Demiurge in the context of these contemporary Gnosticisms? With Dick, it is Rome, or the Black Iron Prison. With Nema's HML it is the dying Osirian Aeon, denoting passive values will-less complacency coupled with a life-negating table of values. McKenna refers to the consensus reality that is unconsciously adopted by culture, a fear-driven traditionalism that fortifies the advantage of an outmoded and demiurgic elitism [McKenna 1998]. Argüelles, however explains that the problem is actually the Gregorian Calendar. The Gregorian calendar powers what he referred to as the Technosphere; the domain of alienation and exploitation [Argüelles 2002: 5–6]. His own, novel calendrical synthesis is meant to project the telepathic «nöosphere», a concept drawn from Pierre Teilhard de Chardin's «The Phenomenon of Man» [Teilhard de Chardin 2002: 71–73], and Vladimir Vernadsky [Vernadsky 1943].

In order for diachrony and anti-diachrony to be conceivable, synchrony is required. Dick points out that even linear time is not really linear. It is in fact circular, and the circle is very tight, and very closed. All linear time is in reality cyclical, and the cyclicity occurs within a circuit [Dick 2011: 79]. What he does not say, is that this circuit is in fact, the calendar.

Let us consider, for sake of argument, the calendar as Demiurge. Imagine it as a kind of spinning semiotic wheel. As experiences progress, they are

continually mapped onto a loop of days, months, seasons, that effectively standardize the context of the progression, which becomes a cyclical repetition. If we argue further that the internal divisions of the calendar are akin to a mnemonic system for planning and organizing time, one that saturates our psyches, then we could make the argument that human psychic experience *becomes* the shape of its calendrical container. Though differing events make occur, they are drawn into a narrative that repeats the same signs over and over again. These signs ensconce social, economic, and religious ideologies and class divisions. In a real sense the entire foreseeable future of what «returns eternally» is mediated by the calendar's architecture. Since any novelty introduced into time must manifest in the present, and the present is constructed from consensus reality vis-à-vis the calendar, it becomes almost impossible to conceive of a novel future without re-contextualizing the present. This must be done by re-framing the present's relation to eternity. In other words, calendar creation.

Dick regressed time on an orthogonal axis and discovered that it was still 2nd century Rome. But there was something beyond that, trying to get through, to free (if only slightly) a few presents. Argüelles' more forceful solution is explicit calendar reform. Nema strikes a balance between the rigidity of Argüelles' plan for the future and Dick's sense of helplessness, again without specifically mentioning the calendar. Speaking in terms of these ideas as Utopian, we can make a note also that the idea of a harmonically functioning social system is common to both Argüelles and Nema, and the idea of Ma'at is common to both Nema and Dick. Ultimately there is a sense in all three writers, that liberation from a false or degraded demiurgic time could lead to the transformation of society along strongly utopian lines, and these transformations could be catalyzed with experimentation in new calendars.

What would happen if the certainty with which we adhere to our customary calendars were challenged, if their grip on our lives were mollified in some way, or undermined by an existential doubt? It would indeed open up a vast and difficult rift in our psyches. The deepest ordering structures would be undermined. As a dis-integration of our naturalized systems, it could well be catastrophic. This is why Argüelles proposes his 13 moon calendar: as a re-organization or synthesis of the temporal order itself. A protective measure to catch the overflow, as well as a new standard to replace the old. It would seem that a massive social transformation is what is at stake in all

these writings: that the closest orthogonal layer of time, which reifies the dis-synchrony of contemporary society, must be breached like an eggshell in order to access a synchrony that does not have these imprisoning effects.

I intuit that these elements of this contemporary *gnostic* discourse on time, eternity and spirituality, when unpacked, ultimately say this: a calendar is a time machine, and it is one that if we do not attend to it, will govern us in a debased form. Like any instrument, it has to be acknowledged, maintained, and periodically refurbished in order to function to our benefit. What these Science fiction gnostics have recognized, in different ways, is that we are trapped in a dysfunctional time, and that there could be an alternative. To this end, a weighted rope is cast, outside of our current dilemma, with the hope that it will find its anchor is a more comprehensive understanding of ourselves, somewhere in some potential future towards which we can climb. This is Omega's Ladder.

BIBLIOGRAPHY

- Argüelles 2002 – *Argüelles J.* Time and the Technosphere: The Law of Time in Human Affairs. Rochester: Inner Traditions, Bear & Company, 2002.
- Argüelles, Argüelles 1990 – *Argüelles J., Argüelles L.* Dreamspell: The Journey of Timeship Earth, 2013. [Self Published through] Chelsea Pacific. [© José and Lloydine Argüelles], 1990 (board game format).
- Dick 1990 – *Dick Ph. K.* The Valis Trilogy. New York: Quality Paperback Book Club, 1990.
- Dick 2011 – *Dick Ph. K.* The Exegesis of Philip K. Dick / Ed. by P. Jackson, J. Letthem. Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2011.
- McKenna 1994 – *McKenna T.* Approaching Timewave Zero // Magical Blend. 1994. N 44.
- McKenna 1998 – *McKenna T.* In the Valley of Novelty [Recorded Lecture. 1998] // Youtube (10.07.2011) // [URL]: <http://www.youtube.com/watch?v=x8UMFMM7pww> (date accessed: July 16, 2014).
- Nema 1995 – *Nema Ma'at* Magick: A Guide to Self-Initiation. Maine: Samuel Weiser, 1995.
- Teilhard de Chardin 2002 – *Teilhard de Chardin P.* The Phenomenon of Man. New York: Perennial, 2002.
- Vernadsky 1943 – *Vernadsky V. I.* The Biosphere and the Noösphere / Tr. from Russian by G. Vernadsky // [URL]: <http://vernadsky.name/the-biosphere-and-the-noosphere-by-w-i-vernadsky> (date accessed: July 16, 2014).

THE QUESTION OF NEO-BOGOMILISM

Historical sources on Mediaeval Bogomilism and cognate movements have led to numerous and often completely opposite conclusions in contemporary history and history of religion. Due to limitations only some of the unresolved points are mentioned here: the relation between the currents of so-called radical and moderate dualism; the origin of the movement and its geographical ubication; the social position of the adherents; the relationship between different terms – Bogomils, Patarins, Kudugers, Babuns¹ (do they designate one and the same movement?); its relation towards Western dualist movements in Italy and Southern France and towards older movements – Paulicianism, Massalianism; its relation with Hesychasm. The answers cover a wide range of proposals, from perceiving it as part of an unbroken linkage of Gnosis as *Weltreligion*, to the deconstruction of the very notion of Neo-Manicheism as mere topos in heresiologist writings (The former position has been recently advocated by Stoyanov [Stoyanov 1994, 2000]; the latter can be seen, for example, in Rigo's research on Bogomilism and Hesychasm [Rigo 1989]). The question where a consensus was also not reached is whether there was an esoteric side of the Bogomil doctrine (for example [Neli 1964: 66] in a rather moderate way; [Stoyanov 2000: 260–263; 293–294; 2002]; cf. [Lambert 1977: 15; Loos 1974: 89]) or was it a heterodox movement, secreted but without esoteric and initiatic elements [Runciman 1999: 177–178; Servier 1998].

But there is one additional aspect of these disputes. The interest of historians in this subject from 19th century onwards² developed contemporaneously

¹ The literature on Bogomilism is vast which is why it is possible to list only the most referent authors (some of them analyzing it in the broader frame of Medieval dualism): [Obolensky 1948; Runciman 1999; Stoyanov 1994; Stoyanov 2000; Loos 1974; Lambert 1977]. Cf. [Bozoky 2006]. I will skip over literature in South-Slavic languages. Cf. [Bozoky 2006].

² The time when pioneering monographs by Božidar Petranović («Bogomili. Crkva bosanska i krstjani. Istorička rasprava» («The Bogomils. The Bosnian Church and the krstjani. A Historical Study»), 1867) and Franjo Rački («Bogomili i patareni» («Bogomils and Patarins»)), 1869–1879) were published.

with the liberation of the Balkan states from Ottoman rule; research of national past played great role both during this period and later. The differences in the interpretation of the sources were often due to the author's position towards current situations or towards the idea of the national identity. For example, in Bulgaria Bogomilism was interpreted as a national movement against the foreign Byzantine Church; as quietist and negativistic movement which contributed to the weakness of the state and its fall under foreign dominion; in Communism, as popular movement against feudal system etc. Evidently, the beginning of the modernization in 19th century was perceived by Bulgarian intellectuals themselves as belated, and thus produced a need for some historical points that could serve as a source for establishing identity [Švat-Glbova 2010]. Bogomilism can be perceived as an important point of memory, inciting projections/interpretations of the past.

The situation was similar in the former Yugoslav states: Bogomils were seen as expression of essentially Slavic mysticism, or a national movement, or as peasant opposition to feudalism etc. The Macedonian nation, officially recognized in new communist state in 1945, also took Bogomils into account in its national identity [Racin 1966]. In the movie «The Secret Book» (2006), the theme of Bogomils and Cathars in Macedonia (independent since 1992) appeared as one of main subjects of the plot. It is not surprising that the linguist who was the most active in inventing «Montenegrin» language twenty years ago, also promoted «the gnostic heritage of Montenegro» [Nikčević 1999]. Even the small ethnic community of Torbeši (Macedonian Slavs converted to Islam) traces its origins to the Bogomils [Dokle 2011]. (Bogomils also inspired some literary works: Milorad Pavić's «Dictionary of Khazars» (1984) gives description of «Khazar religion» – which is actually a variant of Bogomil moderated dualism. The historical novel by Bulgarian writer Anton Dončev «The Mysterious Knight of the Holy Book» (1998) is based on the historiographic concept of the Bogomil-Cathar connection).

But there was one debated, not to say sensitive, topic in Yugoslavian scholarship: the issue of the Bosnian Church.

Some of the opinions on its nature are the «dualist» theory (that it was Dualist Church, derived from Bogomilism), the «folk» theory (that it was a folk Church independent from Rome and Constantinople, but not heretical in nature), the «Orthodox» theory (that it was a folk Church, which separated from Orthodox Church organizationally but not dogmatically – or even if it

was heterodox it was derived from Eastern monasticism) and the «Catholic» theory (that it was essentially a Catholic Church but separate from Rome)¹.

After the dissolution of Yugoslavia the debates moved beyond the academic milieu and, in a more fervid manner, continued in journals, internet forums and daily politics, thus reflecting interethnic tensions in the former Yugoslav states. While the political subtext of some of the theories could be deduced even earlier, it became more open and more widespread during this period. The idea of Bosnian Church being Orthodox was supported by some Serbian authors; its Catholic nature was advocated by some Croatian authors; while intelligentsia of Bosnian Muslims had long before embraced the theory of the Bogomil doctrine of the Church and Bogomil conversion to Islam *en masse*².

Contemporary ethnology and sociology have started examining to a certain extent this interpretations and constructions of Bogomilism [Nedeljković 2007: 107–110]. However, even these examinations overlook the point that will be presented here: the esoteric readings of Bogomilism³. That is not surprising. While research of national struggles and identitarian politics carries weight in public opinion, esotericism is perceived as a fringe – or perhaps better said it is pushed to the fringe. I will use Bogomils as an umbrella term for all Balkan medieval movements labelled as dualist, in spite of their different names attested in sources; also, while comparing modern movements with «classical» Bogomils I will not address the problems of «real» doctrine, so meticulously researched by scholars. As the referential point I will use the image of Bogomilism as presented in historiography and thus available to modern groups.

Local branches of international esoteric societies have from the start of their activity perceived Bogomils as a link in the chain of transmission of esoteric knowledge. This is, of course, based on the epistemological strategy of esotericism [Stuckrad 2008: 230–232; Hammer 2004: 44]. However,

¹ An attempt of classification in [Nedeljković 2010: 107–110]; survey in [Čošković 2005: 56–72].

² This issue includes the debate over the nature of mediaeval art in Bosnia (stećci). The opinions on the origin of these stone monuments are divided, as are those related to the Bosnian Church.

³ Gražina Švat-Gilbova is an exemption, dedicating an entire chapter of her study to esotericists and Petăr Dănov [Švat-Gilbova 2010: 122–167].

at the same time, this link is of national character. Therefore, during the period between the two World wars Yugoslavian anthroposophists wrote about Bogomils in their magazin («Upoznaj sebe [Know Thyself]», 1931–1941) depicting them as ancestors, both spiritual and national. Contemporary local branches of Lectorium Rosicrucianum in Bulgaria¹, Serbia and Croatia mention in their official presentations and public lectures Bogomils in the same vein. Still, the teachings of local anthroposophists or Rosicrucians are firmly grounded in Rudolf Steiner (1861–1925) and Jan van Rijkenborg (1896–1968) and have nothing to do with Bogomilism – except incorporating it into their chains of transmission, as local links.

More can be found if we look at the esoteric movements originally stemming from the Balkans. The most famous is the Universal White Brotherhood founded by Petăr Dănov (1864–1944). Dănov openly claimed to be the successor of Bogomilism i.e. more precisely, that the White Brotherhood, described as ancient, is the source of all other esoteric teachings, including Bogomilism; the later subdivided into three branches, one of them becoming European Rosicrucianism. Bulgaria's fall under Ottoman rule was allegedly punishment for the persecution of Bogomils. However in addition to these statements, are there real Bogomil teachings in the work of Dănov and his disciples (the most important being Omraam Mikhael Aivanhov (1900–1986))? I will not go into this discussion since the White Brotherhood has existed for a century, but rather I will focuss on groups that have appeared recently. One should mention only that Dănov's teaching is basically an offshoot of Blavatskian theosophy (cycles, man's multiple bodies) with more Christian character (Introigne, in: [Hanegraaff 2006: 309–310])². There is also a tone of optimism and progressivism, which is at odds with dualism but conforms to modern esoteric movements. In Aivanhov it is possible to find paragraphs speaking of men's regressive, involutive fall into the dense matter [Aivanhov 2008: 116, 2010: 81–82] depicted through the typical Gnostic image of prison [Ibid.: 167]. Although this superficially resembles the Bogomil doctrine of the fall of preexistent souls into the prison of material bodies, Aivanhov doesn't actually teach about a real fall. (Similar references to monads entering matter

¹ See <http://lectorium-rosicrucianum.bg/article/36-nasledstvoto-na-bogomilite> (date accessed: 16 July, 2014).

² Selection of Dănov's sayings on Bogomilism in [Kondakov 2011: 53–59].

can also be found in Blavatsky). He speaks very clearly against the idea that matter and body are bad: human existence on earth is not an exile, it is God's intention that man study the matter [Aivanhov 2003: 83]; the body is not the soul's prison because God created both spirit and matter [Ibid.: 143] – there is no other creator, who would be responsible solely for matter [Aivanhov 2005: 13]. Therefore one should not reject nature [Ibid.: 112] or sex, for instance [Aivanhov 1985]. This is very far from dualism.

While incorporating Bogomils into esoteric discourse, Dănov at the same time presents them and his own teachings as the epiphany of Bulgarian messianism, which is to spiritually renew Europe [Heinzel 2011]¹. Actually, he tends thus to move from the fringe to mainstream national discourse, to include his teaching into the general rethinking of history, identity and attitude toward Europe, or better to say, to give an esoteric version of the national narrative. His followers writing either during the Communism period or following the White Brotherhood's revival after 1989² use pretty much the same combination of national messianism and Western esotericism. Bogomilism is interpreted through the concepts of Kabbalah, Hermeticism, system of correspondences [Kirilov 2000; Simeon 1968³; Pašov 2007, 2008], and there is also the idea of Bogomil tarot [Simeon 1968; Pašov 2007]. From the (macro)historical standpoint Bogomilism is perceived as a national contribution to European spirituality; the Slavs are the sixth culture of the fifth race from which a new, sixth race will emerge [Pašov 2008: 32]. Here is one example of reinterpretation of medieval dualism: Satanael is the negative side of God, the negative pole of creative energy, because everything rests on the principles of energy and polarity [Pašov 2008: 154–156]. It is not only about modern terms – «energy» and «pole» actually transform dualism into a kind of holism.

There were some ideas of reviving Bogomilism in Yugoslavia between the two World wars. One of its propagators, Mladen Đ. Protić, was officially prosecuted in 1934 for blasphemy, insulting the Church and preaching Bogomilism ([Radić 2009: 229–230]; cf. [Dvorniković 1990: 968]). Still, his ideas didn't differ much from contemporary popular Spiritualism [Radić

¹ Cf. [Webb 1976: 186].

² Although with fewer members than between the two World wars.

³ Pseudonym. More on it: [Švat-Glbova 2010]: 139. First time published in journal «Žitno zrno». 2000, 2, 10.

2009: 229–230]. But this was restricted to an individual action without some reverberations in the public sphere. The fall of Communism gave impetus to the appearance of new magical movements and alternative religions¹. Despite this, no one came up with the idea of reviving the Bogomil movement. The esoteric milieu consists mainly of local branches of international movements. Just in the past several years some movements bearing Neo-Bogomil stamp have appeared – two in Bosnia and one in Croatia.

First group is located in the Bosnian town of Tuzla. Founded by Finnish national Antti Tepponen, it started to work in 2002, and was officially registered in 2005². It uses completely Mediaeval terminology ascribed to the Bosnian Church. The name of the group is the Bosnian Church: «Krstjanska zajednica» (Christian Community; the word «krstjani» which they use is mediaeval form typical of Bosnian patarens). Terms describing the organization and functions are also taken from historical sources: «djed» (elder) as head, «strojnici» are members of the Church council. However when we come to the teachings themselves we see immediately that they have no connection with any mediaeval heterodox belief, especially with dualism. The Bosnian Church is actually an evangelical Pentecostal denomination and the Credo is based on the Lausanne Covenant. They believe in the second baptism of Holy Spirit and in the gift of languages. However, the official site and public appearances insist on that historical continuity. The Pentecostal essence is presented in local terms with powerful historical associations. The underlining of the heretical teaching actually shows that contemporary minority groups can identify themselves with the image of mediaeval heretics. On the other hand, emphasizing Bosnian name and Bosnian character of the community is in the line with semi-official tendencies which insists on the «Bosnian identity» as opposed to particular national identities. By supporting them, the group is trying to get official support in return. Still, it has no connections to either mediaeval Bogomilism or modern magical movements.

The other group is located in the domain of web-culture³. It also calls itself the «Bosnian Church» and it insists on a demarcation line between itself and Tuzlan group. The teaching is portrayed as continuation of old

¹ Although some of them existed even before - for example, there were a significant number of members of the O.T.O. in communist Yugoslavia [Djurđević 2013: 92].

² See <http://www.crkvabosanska.org> (date accessed: 17 July, 2014).

³ See <http://crkvabosanska.weebly.com> (date accessed: 17 July, 2014).

Bogomilism and actually appears so: there are two gods, the good one – creator of spiritual world, and the evil one who created the material world. Consequently, asceticism is recommended, no institutional religion is needed, neither the rituals – man should speak to God directly. At the same time some contradictory concepts of obviously modern nature are present: the religion is presented as a symbiosis of early Christianity, dualism and Slavic paganism glorifying nature – which hardly goes hand in hand with the rejection of the material world, but it has been taken from modern readings of Bogomilism. Insistences of autochthonism of «Bosnian teaching» and Bosnian patriotism, as distinct from Serbian, Croatian or Muslim, reveal a political subtext here, too. The statement that the community has no organized cult nor places for gathering, and that the interiority of every person should be a temple, although it might be in accordance with historical presentation of Bogomilism (avoidance of built temples), reminds us that this community remains in the ephemeral and illusive world of virtual reality – we don't know whether it really exist as a community or as just an individually created web-page. Still, its self-presentation says something about relationships in contemporary society in Bosnia and the identity problems – actually, more about it than about Neo-Neo-Manicheism. This web phenomenon can be seen in a broader picture as (ab)use of Bogomilism in contemporary culture in Bosnia¹.

With the next group, we are finally on the esotericism grounds. The Balkan Bogumil Center, or the Slavic Church of Bogomils and the Holy Grail, has two temples in Croatia, in Zagreb and in Split². The exact number of the members is not known. Once a week there is an introductory lesson and on Sundays, Communion of the Grail is celebrated. According to statements from the officials, members are not only from Croatia, but also from neighboring countries. According to the emic history, Bogomilism is of hyperborean origin, 5 billion years old, representing the *Ur*-religion of mankind;

¹ The example from the domain of popular culture is folk band «Bogomils». There is also a Croatian punk group called «Patarens». Needless to say neither Bogomils nor Patarens play any «dualist» or «gnostic» music, being entirely in line with folk/punk music. Here it may be mentioned that – obviously as a reaction to these two groups – another virtual community under the name of Bosnian Church has been created See bosnianchurch.weebly.com (date accessed: 17 July, 2014). It insists on Roman-Catholicism both of itself and the medieval Church, reflecting thus one of the national positions in Bosnia, the Croatian one.

² See <http://bogumili.com> (date accessed: 17 July, 2014).

it is universal spirituality which can unify religions under the guidance of the Virgin Mary. This tradition was preserved in the Church led by Mary Magdalene (opposed to Peter's Church). Magdalene is the mother of Joseph of Arimathea (guardian of the Holy Grail) and father is Christ; Bogomils belong to the filiation of the Church of Magdalene and the Grail's keepers. Apostle Andrew brought Christianity i. e. the teachings of the Grail and the good God to the Slavic land of Scythia. Due to the Byzantine persecutions, the Grail was transferred to Bulgaria and then to the West. The Bogomil teaching is preserved among elders of Eastern Church, those at Solovki (a monastery, later part of the Gulag). According to the cosmology and anthropology of the teaching, this world is ruled by *Rex mundi* (Jahve or Elohim from the Old Testament) who created the material world and evil; his worshippers are organized religions and churches. The good God created the heavens and souls. Mankind consists of the adamits and seraphits. Adamits passed through «adaptive transformation», imposed by *Rex mundi*, a kind of hypnosis. But following the metanoia, under the guidance of the leader, souls go toward their seraphitic state. Neophytes should pass through the stages of ascension and perfection (for which Cathar terms *melioramentum* and *consolamentum* are used) when they are enabled to cast off hypnosis and to learn about the God of love, about human potentials, and to actually become God. Individual transformation shows the way to new civilization – theocivilization led by seraphits, not by adamits. The prophecies of the leader, Blessed John (Ioann), given to him in revelations of Virgin Mary predict the time of great catastrophes but also the advent of theanthropocentrism, time of Holy Spirit, Slavic theogamy. The Grail is kept in the depths of the ocean, where good land of Atlantis withdrew, and which will rise again.

A closer look at the teachings of the movement and the leader – Ioann Bereslavsky – reveals immediately that the Balkan Bogomil Center actually represents just a local offshoot of originally Russian and nowadays international movement – Mother of God Center or the Church of the Mother of God Derzhavnaya [Akhmetova 2005: 207–238; Kokin 2003; Falikov 2000]¹. It uses at least ten names, and this one has something of a local color –

¹ See also: http://www.cesnur.org/religioni_italia/o/ortodossia_20.htm (date accessed: 17 July, 2014). Primary sources are Bereslavsky's numerous books. As with other contemporary movements, the problem is that some of the available studies are either hagiographical [Leshchinskiy 2005] or confessional-polemical [Kokin 2003].

in the same way as in Spain it uses the name Cathar Church and Bereslavsky is called Juan de San Grial. In short, this is bricolage using elements of Orthodoxy (liturgical symbolism, Russian tradition and history), Catholicism (Marianism)¹, New Age,² Gnosticism. It started as a branch of the Catacomb Orthodox Church of rightist political orientation where Bereslavsky allegedly was ordained (as priest, possibly as bishop). The role of the Catacomb Orthodox Church in this case corresponds to the role that *episcopi vagantes* and «small churches» have had in Western new magical movements [Introvigne 2003: 244–247]. It seems that over the course of time the movement moved from a loosely Orthodox underground church, through prophetic and Marianite cult, to a more and more Gnostic new esoteric group. This gradual increase of the Gnostic elements explains the importance of Bogomilism in it. Although it includes heterogeneous elements, I will point out only those most similar to classical Bogomilism. These are: the fall of preexistent souls into the matter; rejection of the God of the Old Testament, creator of material world, as evil demiurge, which results in emphasized asceticism, antisexual and anticorporeal views. Of Gnostic hue is the topic of Eve's carnal union with the snake-devil; humanity thus stems from two branches: cainites and adamites, nowadays mixed. This can be found in medieval Bogomils writings [Obolensky 1948: 208, 227–228; Lambert 1977: 21; Stoyanov 2000: 60, 88, 266–267, 277, 348–349]; being of Gnostic origin, it is known to Jewish tradition, too as targums [Stroumsa 1983: 35–53], «Zohar» and «Bahir». However, it is present in modern literature (Nerval's «Voyage au orient», 1851) as well as in esotericism, too: in 19th century luciferianism and anti-masonic literature of the same period, in Robert Ambelain's interpretation of the Hiram legend («La Franc-maçonnerie oubliée», 1985), in Rudolf Steiner («The Temple Legend and the Golden Legend», 1904–1906). On the other hand, rich liturgical ritual and veneration of Cross (which plays great role) are foreign to historical image of Bogomils who are said to have rejected the cross³. Bereslavsky accepts those historiographical theories that

¹ This type of Madonnism is unrelated to Orthodoxy, but even its Catholic nature is not entirely clear. The Virgin Mary speaking through Bereslavsky occasionally resembles channeling.

² Although the Church distances itself from New Age condemning it, it still has not abolished typical New Age elements from its doctrine.

³ Cf. Antonin Gadal is somewhat closer to it: Christ, being God could not die from wounds on the Cross [Gadal 1960: 57].

support linkage between the Balkan Bogomils and the Cathars, transforming thus scholar theory into emic history. The connection between Cathars and Grail, on the other hand, although firmly refuted by medievalists long ago [Runciman 1999: 187], entered contemporary esotericism, consequently it comes to the Balkan Bogomil Center through the emic tradition of Western esotericism (in the most significant form as constructed by Antonin Gadál (1877–1962), Déodat Roché (1877–1978) and Otto Rahn (1904–1939)). The connection between the Bogomils and Grail did not play such an important role in esotericism, and I believe that we can judge it as linkage between Western and Eastern topics in the movement. The Grail becomes Balkanized. While contemporary Balkan societies valueate themselves by comparing to the criteria they perceive as European (including more mundane aspirations of joining the EU), this type of narrative inverts the roles: esoteric light comes from the Balkan East; the theme of Grail which marked European culture now becomes «our» gift to the West. The marriage of Christ and Mary Magdalene is present in reports about Cathars [Stoyanov 2000: 278–280]. To certain extent it is used by Ambelain (Christ and Salome in «Jésus ou Le mortel secret des templiers», 1970), but it gained popularity since «Holy Blood, Holy Grail» (1982) by Henry Lincoln, Michael Baigent und Richard Leigh and «The Da Vinci Code» (2003) by Dan Brown. Still, by emphasizing dualist and anti-cosmic elements, this movement is closer to classical Gnostic worldview than contemporary Gnostic revival, which is strongly marked by Jungian psychologism and New Age holism [Burns 2007]. This is not surprising knowing that even Jung's gnosticism is, as Quispel showed long ago, different from the gnostic currents of Antiquity [Quispel 1975]. (The other contemporary exemption is the very anti-cosmic Lectorium Rosicrucianum). New Age, too, does not perceive the body as prison and does not accept gnostic otherworldliness [Hanegraaff 1996: 265].

In conclusion, I fear that enthusiastic reader must be disappointed in a way; there is no big Bogomil revival on the Balkans. Still, some conclusions can be made. The issue of Bogomilism is transferred to the sphere of history; however not history as an academic discipline, but rather history as an interpretational tool for contemporary problems and for interpreting one's own identity. History in modern Balkan societies has often played a role which might otherwise be played by religion or philosophy. Bogomils were perceived in this light and esoteric readings of Bogomilism were pushed to the fringe. Those interested in historical reading of Bogomilism were not

interested in esotericism, and those interested in Gnosticism and esotericism found their path in movements coming from Europe, such as O.T.O. and anthroposophy. Also, I suspect that dualism, rejection of the material world and body, and somewhat crude mythology of classical Bogomils¹ didn't have much appeal to the modern Gnostics. The only real Neo-Bogomil movement is of foreign origin and it uses the Bogomil name for legitimization of its syncretic teaching. This «invention of tradition» is not historical or national but in line with rhetoric of new religious movements. However, it still plays on the Slavic and national sentiment in the region. National-political and esoterical discourses overlap.

From the cross-cultural perspective, that mixture of local and national identity with contemporary esotericism makes it similar to Neo-Cathar movements (linked to Occitan nationalism and folklorism), and comparison of European and Balkan imagology in this sense could be interesting for future research. The Cathar topic was incorporated into constructed histories and macrohistories of Western esoteric movements, in a frame much broader than Neo-Catharism, precisely because the Cathars were perceived as part of Western-European culture; Bogomils were not². The Bogomils share the fate of other Balkan images, as Maria Todorova demonstrated [Todorova 2009: 188–189]. They, like the entire whole Balkans, are not entirely Western, but at the same time they are not exotic enough to become the «mysterious» East.

¹ See, for example, the Bogomil myth of Satanael's unsuccessful attempt to create a man out of earth and water: water trickled from Adam's foot and forefinger, Satan's breath fares similarly, becoming a snake. According to the other versions, the devil made the snake from his own spit; he copulates with Eve using his tail [Lambert 1977: 123]. The relation of these motifs with folklore is interesting, although the presence of Bogomil «Dualism» in Balkan folk narratives is exaggerated [Lixfeld 1971: 181–191].

² Bogomilism was mentioned in polemics about Bernard-Raymond Fabre-Palaprat's report on «Evangelicon Ioanni» (however it is not of Bogomile nature – neither historically, being a much later forgery, nor in its rationalistic teaching). But Fabre-Palaprat himself did not make use of its supposed Bogomil origin focussing on Templars [Frick 2005: 231; Le Forestier 1970: 959–962].

BIBLIOGRAPHY

- Akhmetova 2005 – *Akhmetova M. V.* Ožidanje konca sveta v religioznych subkul'turakh postsovetskoj Rossii (The Anticipation of the End of the World in Religious Subcultures of Post-Soviet Russia) // *Sovremenaya rossiyskaia mifologija* / Ed. by M. V. Akhmetova. Moscow: RGGU, 2005. P. 207–238.
- Aivanhov 1985 – *Aivanhov O. M.* La force sexuelle ou le Dragon ailé. Paris: Prosveta, 1985.
- Aivanhov 2003 – *Aivanhov O. M.* La pierre philosophale. Paris: Prosveta, 2003.
- Aivanhov 2005 – *Aivanhov O. M.* Sons and Daughters of God. Prosveta, 2005.
- Aivanhov 2008 – *Aivanhov O. M.* Moć misli (Puissances de la pensée). Beograd: Glosarijum, 2008.
- Aivanhov 2010 – *Aivanhov O. M.* Joga ishrane (Le Yoga de la nutrition), Beograd: Glosarijum, 2010.
- Bozoky 2006 – *Bozoky E.* Bogomilism // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2006. P. 192–194.
- Burns 2007 – *Burns D.* Seeking Ancient Wisdom in the New Age. *New Age and Neognostic Commentaries on The Gospel of Thomas // Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others* / Ed. by O. Hammer and K. von Stuckrad. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2007. P. 254–289.
- Čošković 2005 – *Čošković P.* Crkva bosanska u XV stoljeću (The Bosnian Church in the 15th century). Sarajevo: Institut za istoriju, 2005.
- Djurđević 2013 – *Djurđević G.* Hidden wisdom in the ill-ordered house: a short survey of occultism in Former Yugoslavia // *Occultism in a Global Perspective* / Ed. by H. Bogdan and G. Djurđević. Durham: Acumen, 2013. P. 79–100.
- Dokle 2011 – *Dokle N.* Bogomilizam i etnogeneza torbeša kukske gore (Bogomilism and Ethnogenesis of the Torbeshi of Kuk Mountain). Prizren: Alem, 2011.
- Dvorniković 1990 – *Dvorniković V.* Karakterologija Jugoslovena (The Characterology of Yugoslavs). Beograd, Niš: Prosveta, 1990 [1940].
- Falikov 2000 – *Falikov B. Z.* The Center of Our Lady and Counterculture // CESNUR 14th International Conference. Riga, August 2000 // [URL]: www.cesnur.org/conferences/riga2000/falikov.htm (date accessed: 17 July, 2014).
- Frick 2005 – *Frick K. R. H.* Licht und Finsternis. Okkulte Geheimgesellschaften bis zur Wende des 20. Jahrhunderts. Bd. II. Wiesbaden: Marixverlag, 2005.
- Gadal 1960 – *Gadal A.* Op Weg naar de Heilige Graal. Haarlem: Rozekruis Pers, 1960.
- Hammer 2004 – *Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2004.
- Hanegraaff 1996 – *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996.
- Heinzel 2011 – *Heinzel T.* Slavic Messianism in Bulgaria. The White Brotherhood and the Question of National Identity 1920–1944 // *International Journal for the Study of New Religions*. 2011. N 2(1). P. 55–75.

- Introvigne 2003 – *Introvigne M.* Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo. Milano: SugarCo, 2003.
- Introvigne 2006 – *Introvigne M.* Deunov, Peter // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2006. P. 192–194.
- Kirilov 2000 – *Kirilov I.* Istinata za bogomilite (The Truth about Bogomils). Sofia: Hriker, 2000.
- Kokin 2003 – *Kokin I.* Bogorodičniy centr: istoriia, veroučenie, religioznaia žizn' (The Virgin Mary's Centre: History, Teachings, Religious Life). Sergiev Posad: Troice-Sergieva Lavra, 2003 // [URL]: <http://www.disus.ru/knigi/191114-1-moskovskaya-duhovnaya-akademiya-kafedra-sektovedeniya-diacon-ilya-kokin-bogorodichniy-centr-istoriya-verouchenie-religioznaya.php> (date accessed: 17 July, 2014).
- Kondakov 2011 – *Kondakov R.* Bogomilskite vodači (The Bogomil Vanguard). Sofia, 2011 // [URL]:<http://www.beinsadouno.com> (date accessed: 17 July, 2014).
- Lambert 1977 – *Lambert M. D.* Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus. London: Edward Arnold, 1977.
- Le Forestier 1970 – *Le Forestier R.* La franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles. Paris-Louvain: Subier-Montaigne, Editions Nauwelaerts, 1970.
- Leshchinskiy 2005 – *Leshchinskiy A.* Osobennosti Bogodorichnogo dvizhenia v Rossii (The Peculiarities of the Mother of God's Movement in Russia). M.: ROIR, 2005.
- Lixfeld 1971 – *Lixfeld H.* Gott und Teufel als Weltschöpfer. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.
- Loos 1974 – *Loos M.* Dualist Heresy in the Middle Ages. Prague: Academia Publishing House, 1974.
- Nedeljković 2010 – *Nedeljković S.* Čast, krv i suze (Honour, Blood, and Tears). Beograd: Zlatni zmaj, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007.
- Neli 1964 – *Neli R.* Le phenomene cathare. Paris: P. U. F, 1964.
- Nikčević 1999 – *Nikčević V.* Gnostička kultura u Crnoj Gori (Gnostic Culture in Montenegro). Podgorica: Narodna biblioteka Radosav Ljumović, 1999.
- Obolensky 1948 – *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan neo-Manicheism. Cambridge: The Cambridge University Press, 1948.
- Pašov 2007 – *Pašov V.* Istoričeskiat păt na Bialoto bratstvo prez vekovete 7 (zapadnata ezoterična tradicija-maniheystvo-bogomilstvo-rozenkroycerstvo) (The Historical Course of the White Brotherhood Through the Centuries 7. Western Esoterical Tradition-Manicheism, Bogomilism, Rosicrucianism). Sofia: Avir, 2007.
- Pašov 2008 – *Pašov V.* Bogomilstvoto, păt na sāvāršenite (Bogomilism: The Way of the Perfect). Sofia: Avir, 2008.
- Quispel 1975 – *Quispel G.* Hesse, Jung und die Gnosis // Gnostic Studies II / Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1975. P. 241–258.

- Racin 1966 – *Racin K.* Bogomilite: stihovi i proza (Bogomils: Poems and Prose). Skopje: Kultura, 1966. P. 180–195.
- Radić 2009 – *Radić R.* Narodna verovanja, religija i spiritizam u srpskom društvu 19. i u prvoj polovini 20. veka (Folk Beliefs, Religion and Spiritualism in Serbian Society in the 19th and the First Half of the 20th century). Belgrade: The Institute for Recent History of Serbia, 2009.
- Rigo 1989 – *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili. Firenze: Leo Olschi, 1989.
- Runciman 1999 – *Runciman S.* The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge, New York: The Cambridge University Press, 1999.
- Servier 1998 – *Servier J.* Catharisme // Dictionnaire critique de l'esoterisme / Ed. by J. Servier. Paris: P. U. F, 1989.
- Simeon 1968 – *Simeon, Episkop.* Bogomilstvo i bogomili (Bogomilism and Bogomils). Sofia: no publisher [Bialo Bratstvo], 1968.
- Stoyanov 1994 – *Stoyanov Yu.* The Hidden Tradition in Europe. London, New York: Arkana, 1994.
- Stoyanov 2000 – *Stoyanov Yu.* The Other God: Dualist Religions from Antiquity to Cathar Heresy. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Stoyanov 2002 – *Stoyanov Yu.* Esoteric and Initiatory Traditions in Ancient and Medieval Gnostic Dualism // Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione / Ed. by A. Panaino. Milano: Mimesis Edizioni, 2002. P. 122–146.
- Stroumsa 1983 – *Stroumsa G.* The Other Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Stuckrad 2008 – *Stuckrad K. von.* Esoteric Discourse and the European History of Religion. In Search of New Interpretational Framework // Symposium on Western Esotericism. Abo, Finland, 15–17 August, 2007 / Ed. by T. Ahlbäck. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008. P. 230–232.
- Švat-Glbova 2010 – *Švat-Glbova G.* Haeresis bulgarica v bălgarskoto kulturno soznanie na XIX i XX vek (Haeresis Bulgarica in Bulgarian Cultural Consciousness in the 19th and 20th centuries). Sofia: Universitetsko izdatelstvo Sv. Kliment Ohridski, 2010.
- Todorova 2009 – *Todorova M.* Imagining the Balkans. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Webb 1976 – *Webb J.* The Occult Establishment. La Salle: A Library press Book, Open Court Pub Co., 1976.

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Е. Л. Кузьмишин

КОДЕКС «СОPIALE»

История вопроса

Кодекс «Сорiале» возник словно из небытия и мгновенно обрел всемирную известность 25–26 октября 2011 г., когда практически одновременно новостные агентства разных стран сообщили об успешной попытке расшифровать старинный манускрипт, предпринятой международной группой исследователей под эгидой Университета Уппсалы.

Новость основана на научном докладе, сделанном специалистом в области применения компьютерных технологий в лингвистике Кевин-ом Найтом на 4-м семинаре по проблеме создания и функционирования сопоставимых кодированных корпусов в рамках 49-й Ежегодной сессии Ассоциации компьютерной лингвистики в Портленде, штат Орегон, 24 июня 2011 г. [Knight, Megyesi, Schaefer 2011: 2]. По словам Найта, сотрудника Технологического института Виттерби при Университете Южной Калифорнии, который ранее получил известность как исследователь знаменитого «манускрипта Войнич», впрочем, не сумевший пока его расшифровать [Reddy, Knight 2012], международная исследовательская группа, в которую, кроме него самого, входили ученые Беата Медьяши и Кристиана Шефер из Университета Уппсалы, потратила несколько лет на расшифровку данного манускрипта при помощи специального программного обеспечения, сначала транслитерирующего рукописный текст в печатные формы, а затем проводящего кластеризацию текстовых единиц (знаков и их повторяющихся сочетаний) для последующей дешифровки [Ibid.: 5].

История самого документа, который изучался командой под руководством Найта, полна нестыковок и неясностей. Сам автор исследования утверждает, что документ попал к нему по окончании «холодной войны» из частной коллекции, куда он был перемещен из фондов Восточно-Берлинской академии наук (Deutsche Akademie der Wissenschaften

zu Berlin) [Computer scientist 2011]. Время обнаружения документа авторами исследования не указывается, но приблизительно его можно определить, используя замечание Найта о том, что первые попытки дешифровки нашли отражение в его работе (в соавторстве с А. Нейром, Н. Рэтодом и К. Ямадой) «Независимый анализ в решении проблем дешифровки» за 2006 г. [Knight, Megyesi, Schaefer 2011: 5, 9]. С другой стороны, по словам Шефер, исследовательская работа над манускриптом велась «еще в 1970-е гг.» [Stein 2011], хотя в специальной литературе не удастся обнаружить какие-либо публикации по данной теме.

Восточно-Берлинская академия наук представляла собой административное объединение ученых Германской Демократической Республики. Вскоре после объединения Германии она испытала ряд преобразований и изменений, которые в конечном итоге привели к ее реформированию в 1990 г. и окончательному расформированию в 1992–1993 гг., когда на ее месте были основаны Берлинско-Бранденбургская академия наук (правопреемница организационной структуры) и Берлинское научное общество Лейбница (образовано приблизительно тремястами бывшими членами Академии как некоммерческая организация) [Von der Kurfürstlich 2012]. Экстраполируя известный опыт советских научных институтов и их архивов после распада СССР на аналогичные учреждения просоветской Восточной Европы, нетрудно допустить, что фактически любой исторический документ мог оказаться в частной коллекции и стать достоянием исследователей из Университета Уппсалы множеством различных путей. Однако задача определения происхождения документа в настоящей работе нами не ставится.

Подробные результаты исследования представлены авторами на отдельной странице официального сайта университета [Knight, Megyesi, Schaefer 2012]: в частности, данный ресурс предоставляет пользователям возможность ознакомиться с полнотекстовым файлом манускрипта в доступных читаемых цифровых форматах (постраничная фотокопия с обложками, расшифровка на немецком языке, перевод на английский язык). Таким образом, сам факт существования документа, равно как и его основные характеристики (криптография, возраст) не вызывают сомнений.

Также подлинность старинного документа подтверждается его копией того же временного периода, к которому авторы исследования

относят имеющийся у них кодекс «Соріале», хранящейся с 1920 г. в архиве федеральной земли Нижняя Саксония [Über Geheimsprachen 2012]. Кодекс был обнаружен еще в январе 1920 г. По сопроводительным документам, он относился к архивному фонду умершего 19 апреля 1775 г. председателя Верховного суда Вольфенбюттеля Фридриха Августа фон Вельтхайм цу Харбке (знаменитого библиофила и собирателя древностей родного края [Neuer Nekrolog von der Deutschen 1836: 533]), переданному в уже упомянутый архив 2 мая 1776 г. тайным советником фон Прауном [Über Geheimsprachen 2012].

Расшифрованный текст четко подразделяется на три неравные части, связанные между собой только предположительным использованием всех трех частей в рамках одной организации.

Первая часть (с. 1–27) представляет собой ритуальный свод оригинального Ордена окулистов; вторая часть (с. 27–68) – ритуальный свод трех степеней обычной масонской символической ложи; третья часть (с. 69–105) – ритуальный текст масонской дополнительной («высшей») степени шотландского мастера. Из этих частей наибольший интерес представляет собой первая, поскольку она содержит описание не имеющего аналогов в иных ритуальных текстах церемониального свода оригинального «тайного» общества, обладающего собственной спецификой и отличающегося от известных масонских и розенкрейцерских организаций своего времени и своей географической местности.

Орден окулистов

По данным немецкого исследователя Алоиза Хеннинга [Henning 1999: 65], «высокопросвещенное общество (или орден) окулистов» (Hoherleuchtete Oculisten-Gesellschaft / Orden) существовало в Вольфенбюттеле (Нижняя Саксония) в 1742–1763 гг. в качестве аналога масонской ложи и наравне с иными «тайными» обществами своего времени, которые изобиловали в германских землях еще со Средних веков, о чем неоднократно упоминает в своем фундаментальном труде Георг Шустер [Шустер 2005, 1: 212–214; 2: 33–36]. По сведениям Хеннинга, это общество объединяло в своих рядах специалистов во всех возможных областях деятельности, связанной с лечением глаз: собственно врачей, практиковавших глазную хирургию, вспомогательный медицинский персонал,

аптекарей, а также оптиков и технических работников в смежных областях, вплоть до шлифовальщиков линз. Целями, преследовавшимися обществом, были распространение офтальмологического искусства, пропаганда его пользы и действенности, а также отстаивание «доброе имени» глазной хирургии в глазах общественного мнения и его защита от приисков всевозможных шарлатанов от медицины [Henning 1999: 65].

Необходимо отметить, что репутация врачебной профессии вообще и глазной хирургии в частности в указанный исторический период не являлась в глазах общественного мнения бесспорной, преимущественно по причине активного вовлечения в данный вид деятельности лиц сомнительной репутации и профессиональной компетенции, о чем также упоминает Хеннинг в другом своем исследовании по истории офтальмологии XVIII в. [Henning 1989: 256–258].

Косвенным подтверждением его выводов являются результаты исследований ряда специалистов по истории медицины на материале других стран, в частности, Англии, где в тот же исторический период прославился хирург Джон Тэйлор, специализировавшийся на оперативном лечении катаракты, «королевский офтальмиатр», обвиняемый (нельзя сказать, чтобы достаточно обоснованно) в смерти своих пациентов И.-С. Баха и Г.-Ф. Генделя [Wade 2008: 969–972].

В нескольких биографических работах, посвященных Тэйлору, исследователи указывают на сомнительную репутацию врачебного искусства в материковой Европе и Англии первой половины XVIII в. в целом и глазной хирургии в частности. Врачи зачастую становились объектами насмешек, изображались в сатирических памфлетах и карикатурах шарлатанами и обманщиками, приравнивались в знахарям и сельским целителям [Coats 1933: 132–219]. Отсюда можно заключить с высокой степенью вероятности, что основными целями объединения всех работников данной сферы деятельности в некое тайное общество на основе традиционной для Германии схемы профессиональной корпорации (*Verein, Verband*) были сплочение ввиду осуждения общественным мнением, применение коллективных усилий для улучшения имиджа своего рода занятий в глазах общественного мнения, а также традиционная для обществ подобного рода в Европе Нового времени коммерческая и бытовая взаимопомощь (совместные банкеты, касса взаимопомощи, опека вдов и сирот членов корпорации, материальное обеспечение погребения и т. д.) [Шустер 2005, 1: 311].

Примечательно, однако, что, в отличие от большинства аналогичных обществ того времени, в высокопросвещенное общество окулистов принимались женщины, которые могли даже достигать степени мастера; исследователи не уточняют, являлись ли они, согласно традициям аналогичных профессиональных союзов более позднего времени, женами, вдовами, дочерьми, сестрами, иными родственницами мужчин – членов общества, или они могли быть работницами профессиональных сфер, связанных с офтальмологией, не связанными родственными узами с членами общества мужского пола.

Хеннинг указывает, что Общество окулистов не имело большого влияния на жизнь Вольфенбюттеля, не пользовалось популярностью и вряд ли было вообще известно кому-либо, кроме его членов [Henning 1999: 68]. Впрочем, поскольку сами документы общества содержат неоднократные упоминания о его тайном характере, это не должно удивлять исследователя.

Основным символом Общества окулистов являлось изображение глаза. Это совершенно очевидно и логично, и хотя исследователи утверждают, что к 1763 г. деятельность Общества прекратилась, в той же работе Хеннинга с ссылкой на труд Астрит Шмидт-Буркхардт «Зрячие картины: мотивы изображения глаз в живописи, начиная с XIX в.» (1992) указывается, что приписываемый данному Обществу медальон с изображением глаза связан с историей развития жанра «портретов глаз» в немецкой живописи начала XIX в. [Ibid.].

Единственной специфической ритуальной чертой данного общества, выделяемой практически всеми авторами исследовательских материалов о нем, является наличие в его посвянительной церемонии особой части – «глазной операции». Последняя, вне всяких сомнений – профессиональное привнесение в этот довольно простой ритуал, во всех прочих своих частях являющийся неспецифическим и повторяющим большинство ритуальных образцов как корпоративной немецкой культуры, так и ранней мasonicкой обрядности, характерной для его развития до 50-х гг. XVIII в., т. е. до начала периода лавинообразного формирования дополнительных степеней и разработки соответствующих им прощанных и значительно более насыщенных ритуальных текстов.

Сам ритуальный текст несложен, состоит преимущественно из описания простых и типичных церемониальных действий и вольного пересказа

текстовых вставок в форме указаний по их произнесению весьма общего характера. Подробнее особенности ритуала пояснены в примечаниях к тексту его русского перевода [Кузьмишин 2013: 45–55].

Три степени символической ложи

Отсутствие в тексте кодекса «*Soriale*» поясняющих комментариев по поводу двух ритуальных сводов и их использования в практике общества (документы составлены встык, без промежутка между ними, пустого или содержащего поясняющий комментарий) значительно усложняет исследователю разработку версий о причинах такой репрезентации текста.

История масонства в Германии отсчитывается с 30-х гг. XVIII в., и в данном случае примечательно, что первое упоминание о масонских ложах связано именно с местностью, где было создано общество, о котором идет речь в манускрипте «*Soriale*». В 1729 г. герцог Норфолк назначил Фредерика дю Тома провинциальным великим мастером Нижней Саксонии [Gould 1994: 282]. Впрочем, аналогично «назначению» в 1731 г. Джона Филлипса «Провинциальным великим мастером для всей России» английским Великим мастером, лордом Персивалем Лоуэллом [Пыпин 1916: 54], это событие не только не имело никакого продолжения в виде учреждения масонских лож в Германии (как и в России), но и никак не отражено в последующих масонских документах немецкого (как и российского) вольного каменщичество. Скорее всего, речь здесь идет о «лакировке действительности» английскими руководителями масонства, поскольку упоминания об учреждении провинциальных великих лож публиковались регулярно с обновлениями в переизданиях «Конституций» Андерсона в качестве логического завершения исторического очерка становления масонского братства во всем мире, для подтверждения «материнского» положения Великой лондонской ложи (*Premier*) относительно всего братства в целом.

В действительности первая ложа была учреждена в Гамбурге 6 декабря 1737 г. по английскому патенту (Великая ложа *Premier*), и год спустя в ней был принят в братство будущий император Фридрих II (1712–1786) [Gould 1994: 283]. Из Гамбурга масонское движение довольно быстро распространилось в Нижней Саксонии, где сформировалось

4 ложи, работавшие по английской ритуальной системе. Прямыми свидетельствами принадлежности ложи, описанной в кодексе «*Coriale*», к этой системе является упоминание в тексте документа (с. 42) масонской клятвы из известного разоблачения масонских ритуалов «Масонство в разрезе» (1730) Самуэля Причарда [История масонства в документах 2010: 242], а также наличие очевидных параллелей в ритуальной практике между изложенной в документе системой и ритуалом, практиковавшимся в указанный исторический период в Англии, по описанию того же Причарда, данному им в расширенной версии своего разоблачения «Яхин и Боаз, или подлинный ключ к дверям франкмасонства» [Pritchard 1992: 24–25].

Нужно отметить, что тексты английской ритуальной системы пришли в Гамбург, а затем – в Нижнюю Саксонию не напрямую, а в переводе на французский язык, в отличие от самой организационной структуры братства, позаимствованной напрямую у Англии в силу давних и тесных торговых и общественных связей между прибрежными ганзейскими городами и Британскими островами. Известные исторические исследования поясняют причины этого явления широко распространенной в германских землях первой половины XVIII в. франкофилией и самим фактом наличия на французском языке готовых писанных ритуалов, адаптированных к условиям континентальной Европы [Шустер 2005, 2: 33–34].

При распространении масонства в германских землях ложи основывались в данный исторический период преимущественно под франкоязычными отличительными титулами и работы свои вели чаще всего на французском языке. Этой практике следовала и первая по времени образования (1740) территориальная масонская юрисдикция в Германии – Великая ложа «Трех глобусов» («*Zu den drei Weltkugeln*»), при основании именованная «*Aux Trois Globes*». Данная ситуация радикально изменилась только в конце 60-х – начале 70-х гг. XVIII в. с появлением чисто немецкой неотаплиерской системы высших (позднее – также и символических) степеней, вскоре получившей название Строгого послушания (*Strikte Observanz*).

Исторические источники не сохранили ни официального названия ложи, описанной в кодексе «*Coriale*», ни ее номера в реестре территориальной юрисдикции, ни точного указания на саму юрисдикцию, – хотя вполне допустимо предположение, что она принадлежала к союзу материнской Великой ложи «Трех глобусов».

В отсутствие каких-либо иных данных об описанной в документе ложе, кроме ее ритуала, нет возможности строить предположения о том, почему ритуал масонской ложи оказался в одном своде с ритуалом современного или более раннего по времени образования немасонского тайного общества. Однако существует вероятность повторения в случае данной ложи сценария, описанного автору в частной беседе досточтимым мастером гамбургской ложи «Армин к Верности и Единству» №591 («Armin zur Treue und Einigkeit») об истории этой ложи [Armin 2011].

До 1893 г. в Гамбурге существовала некая группа представителей местного среднего класса, собиравшихся в качестве неформального социального клуба в ресторанах города для совместного проведения досуга, пока этим обществом (как и многими другими свободными союзами города) не заинтересовался известный деятель европейского оккультизма того времени с довольно сомнительной репутацией Теодор Ройсс (1855–1923). Ройсс прославился в первую очередь как основатель Ордена восточных тамплиеров (О.Т.О.), однако в тот период он совместно со своим другом Леопольдом Энгелем (1858–1931) пытался распространять в стране одновременно два послушания собственного изобретения – Орден иллюминатов и Великую масонскую ложу Германии. Найдя общий язык с безымянным гамбургским клубом бюргеров, Ройсс приписал его к своей Великой ложе и нарек ложей «К истине» («Zur Wahrheit»). Для членов клуба не изменилось ничего, однако за умеренную плату Ройсс выдал им патенты о масонском посвящении. В течение полутора лет числившиеся масонами члены клуба продолжали собираться в обычных для себя местах, пока к 1903 г. Великая ложа Ройсса не распалась, а ложа «К истине» не была «подобрана» другим маргинальным масонским формированием – Всеобщей гражданской Берлинской ложей под руководством Отто Хемфлера, где стала называться «К истине и единству» («Zur Wahrheit und Einigkeit»). Вскоре после этого ложу (остававшуюся неформальным клубом) посетили представители на этот раз официально признанной масонской организации – Великой прусской королевской Йоркской ложи, – и предложили ее членам пройти настоящее масонское посвящение и далее собираться как ложа для ритуальной работы. Предложение было принято, лидеры кружка прошли масонское посвящение в первые три степени символической ложи ускоренными темпами, затем самостоятельно провели посвящение остальных членов кружка, и с тех пор ложа, снова изменившаяся

название, фигурирует в реестрах регулярных масонских юрисдикций северной Германии.

Экстраполируя данный сценарий на положение немецких добровольных объединений вообще, можно предположить, что подобный процесс имел место и в случае с ложей, которой принадлежал кодекс «Сориаля». Впрочем, для выяснения обстоятельств ее истории необходимо дождаться открытия новых документов, связанных с ней.

Степень шотландского мастера

Шустер пишет, что также под французским влиянием «в Германии были введены и высшие степени, так называемое шотландское масонство, первые зародыши которого на немецкой почве можно проследить в Берлине в 1742 г.» [Шустер 2005, 2: 43]. Немецкий исследователь указывает там же, подтверждая наши ранее сделанные выводы, что введение этих степеней проходило так же под эгидой Великой ложи «Трех глобусов».

Так называемые «шотландские степени» появились изначально во Франции, а затем распространились во всей континентальной Европе вскоре после произнесения Эндрю М. Рамзаем в 1737 г. знаменитой речи о рыцарском происхождении масонства, в противовес ранним масонским легендам основания о происхождении братства от строителя ковчега Ноя или строителей храма царя Соломона. Искушение повышением мифологического статуса организации от ремесленной корпорации до рыцарского ордена оказалось слишком велико для европейских масонов, которые в течение всего нескольких лет разработали целый ряд ритуалов рыцарских масонских степеней, связанных своими легендами с мифологическим топосом Шотландии как гипотетического хранилища средневековой эзотерической традиции, созданной путем соединения традиций дворянского рыцарства и ремесленных корпораций [Mollier 2004: 2–4].

Это движение, обычно называемой в масонской исторической литературе l'écossisme («шотландство»), к 1743 г. располагало уже большим количеством лож во Франции (под эгидой Великой ложи Франции). Разнообразие «шотландских» степеней, в разное время составлявшихся разными авторами, привело к формированию целого ряда масонских

уставов, из которых более всего известен сформированный через несколько десятков лет Древний и принятый шотландский устав [Ibid.: 8]. Но им одним результаты развития «экоссизма» не ограничиваются, потому что ритуальные и символические элементы ранних степеней шотландского мастера в наше время встречаются в церемониях Йоркского, Исправленного шотландского, Шведского, Изначального шотландского уставов, устава Мемфиса-Мицраима и др.

В частности, существует очевидное сходство между церемониями этой степени в изложении кодекса «Сорiale» и ритуалом 4-го градуса, степени шотландского мастера святого Андрея, Исправленного шотландского цстава [Rituel 2003]. Также любопытно, что некоторые элементы этого ритуала соотносятся с описанием посвящения Пьера Безухова в 1-й масонский градус во 2-м томе «Войны и мира», хотя «шотландскую степень» Пьер получает значительно позднее (по всей очевидности, в Германии). Объяснить это можно небрежностью Льва Толстого в обращении с тетрадами русских масонов в Румянцевской библиотеке при подготовке к написанию романа – или намеренным подчинением исторической правды художественному замыслу [Щербаков 1996: 130–151].

Приведенный в рассматриваемом документе ритуальный текст степени шотландского мастера крайне интересен преимущественно в контексте изучения ранних ритуальных форм «экоссизма» и их развития впоследствии.

В целом, кодекс «Сорiale» является вполне ординарным и ничем не выдающимся ритуальным текстом, но в этом качестве он остается одним из немногочисленных исторических документов исследуемой эпохи и исследуемой области, а его изучение расширяет сферу наших знаний о символизме и быте немецких тайных обществ XVIII в.

ЛИТЕРАТУРА

- История масонства в документах 2010 – История масонства в документах / Пер. и сост. Е. Л. Кузьмишина. М.: Ars Tectonica, 2010.
- Кузьмишин 2013 – *Кузьмишин Е. Л.* Кодекс «Сорiale»: исследование и перевод (часть первая) // *Aliter*. 2013. №1. С. 33–57.
- Пыпин 1916 – *Пыпин А. Н.* Русское масонство. Петроград: Огни, 1916.
- Шустер 2005 – *Шустер г.* История тайных обществ, союзов и орденов. В 2 кн. М.: Айрис-пресс, 2005.

- Щербаков 1996 – *Щербаков В. Н.* Неизвестный источник «Войны и мира» («Мои записки» масона П. Я. Титова) // Новое литературное обозрение. 1996. №21. С. 130–151.
- Armin 2011 – Freimauerloge Armin zur Treue und Einigkeit // [URL]: <http://www.armin-loge.de/> (дата обращения: 09.07.2014).
- Coats 1933 – *Coats G.* The Chevalier Taylor // Studies in the History of Ophthalmology in England Prior to the Year 1800 / Ed. by R. R. James. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. P. 132–219.
- Computer scientist 2011 – Computer scientist cracks mysterious «Copiale Cipher» 2011 // Science Daily. 2011 // [URL]: <http://www.sciencedaily.com/releases/2011/10/-111025102320.htm> (дата обращения: 09.07.2014).
- Gould 1994 – *Gould R.F.* The Concise History of Freemasonry. Whitefish: Kessinger Publishing, 1994.
- Henning 1989 – *Henning A.* Zur Augenheilkunde im 18. Jahrhundert: Das «Okulisten-seculum» in Berlin // Fortschritte der Ophthalmologie: Zeitschrift der Deutschen Ophthalmologischen Gesellschaft, 1989. Vol. 86. N. 3. S. 256–258.
- Henning 1999 – *Henning A.* Eine frühe Loge des 18. Jahrhunderts: Die «Hoherleuchtete Oculisten-Gesellschaft» / Wolfenbüttel // Hrsg. von E. Donnert. Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt. Vol. 5: Aufklärung in Europa. Weimar, Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1999. S. 462–478.
- Knight, Megyesi, Schaefer 2011 – *Knight K., Megyesi B., Schaefer Ch.* The Copiale Cipher. P. 1–9 // The Association for Computational Linguistics. 2014 // [URL]: <http://aclweb.org/anthology-new/W/W11/W11-1202.pdf> (дата обращения: 09.07.2014).
- Knight, Megyesi, Schaefer 2012 – *Knight K., Megyesi B., Schaefer Ch.* The Copiale Cipher // The Copiale Cipher. 2012 // [URL]: <http://stp.lingfil.uu.se/~bea/copiale/> (дата обращения: 09.07.2014).
- Mollier 2004 – *Mollier P.* Naissance et essor du Rite Écossais Ancien Accepté en France: 1804–1826 // Deux siècles de Rite Écossais Ancien Accepté en France (1804–2004). Paris: GODF, 2004. P. 2–4.
- Neuer Nekrolog von der Deutschen 1836 – Neuer Nekrolog von der Deutschen / Hrsg. von Fr. A. Schmidt, B. Fr. Voigt. Weimar: Druck und Verlag von B. Fr. Voigt, 1836.
- Pritchard 1992 – *Pritchard S.* Jachin and Boaz, Or an Authentic Key to the Door of Freemasonry. Whitefish: Kessinger Publishing, 1992.
- Reddy, Knight 2011 – *Reddy S., Knight K.* What we know about the Voynich manuscript. P. 1–9 // Proc. ACL Workshop on Language Technology for Cultural Heritage, Social Sciences, and Humanities (LaTeCH). 2011 // [URL]: <http://www.aclweb.org/anthology/W/W11/W11-1511.pdf> (дата обращения: 09.07.2014).
- Rituel 2003 – Rituel de Maître Écossais de Saint-André, Rite Écossais Rectifié // Le Grand Prieuré Écossais Réformé et Rectifié d'Occitanie, 2003.
- Stein 2011 – *Stein S.* Rätsel nach 250 Jahren gelöst: US-Forscher knacken deutschen Geheim-Code // Bild. 27.10.2011 // [URL]: <http://www.bild.de/news/ausland/>

- geheimcode/-geheimgesellschaft-20676926.bild.html (дата обращения: 27.04.2012).
- Über Geheimsprachen 2012 – Über Geheimsprachen, Okulisten und den Orden des goldenen Pudels // Niedersächsisches Landesarchiv – Standort Wolfenbüttel. 2014 // [URL]: http://www.staatsarchive.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=24826&article_id=85967&_psmand=187 (дата обращения: 27.04.2012).
- Von der Kurfürstlich 2012 – Von der Kurfürstlich Brandenburgischen Sozietät der Wissenschaften zur Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin // Die Leibniz-Sozietät der Wissenschaften e. V. // [URL]: <http://leibnizsozietat.de/ueberuns/geschichte/> (дата обращения: 27.04.2012).
- Wade 2008 – *Wade N. J. Chevalier John Taylor, ophthalmiater* // *Perception*. 2008. Vol. 37. N. 7. P. 969–972.

В. В. Кучурин

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ (КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ) САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ МАСОНОВ XVIII В.

Настоящая статья посвящена анализу религиозной (конфессиональной) самоидентификации западноевропейских масонов XVIII в., проведенному на основе изучения зафиксированных в масонских конституциях и уставах общих принципов и подходов, определявших религиозный (конфессиональный) выбор масона. Это позволит уточнить наши представления об особенностях масонской религиозности, которая в этом случае рассматривается интроспективно, с учетом субъективной позиции верующих, совершающих осмысленный религиозный (конфессиональный) выбор, или феноменологически, как некая сущность, проявляющаяся в репрезентации отдельной личностью или социальной группой религиозной культуры через принципы, идеи, образы, метафоры. Последние формируются в процессе повседневной религиозной жизни личности или социальной группы и представляют (репрезентируют) сложившийся тип религиозности. При этом важнейшую роль в обретении религиозной (конфессиональной) идентичности играет механизм инкультурации, т. е. усвоения традиций, обычаев, ценностей

и норм той или иной религиозной культуры. Функционирование этого механизма в масонской среде имеет, конечно, свои особенности.

Судя по источникам, ранние масоны искренне верили в христианский характер своей организации и отождествляли христианство с «религией масонов» [Пятигорский 2009: 80]. В старинных масонских хартиях утверждалось, что «первая обязанность каменщика состоит в том, чтобы быть преданным Богу и святой Церкви и избегать ереси и ошибок» [Нодон 2004: 36; Пятигорский 2009: 73, 75]. О необходимости и обязанности «быть верным святой Церкви» говорилось также в Хартии 1693 г., принятой Йоркской ложей [Нодон 2004: 42].

Однако такие требования в обстановке нараставшего религиозного, конфессионального многообразия эпохи Реформации превращали религию в разъединяющий фактор и провоцировали масонов, принадлежавших к разным религиозным группам и конфессиям, на религиозные споры и конфликты. Поэтому призывы «славить Бога и святую Церковь», избегать ересей, расколов и ошибок довольно быстро перестали восприниматься масонами в качестве бесспорной истины. В масонской среде утверждалось понимание необходимости построения собственной конфессиональной идентификации, которая позволила бы преодолеть религиозные разногласия и, ясно определив отношение масонства к многочисленным конфессиям, сделать его центром межконфессионального примирения.

Так, в 1694 г. часть масонских лож, перешедших под покровительство Вильгельма III, провели свои ассамблеи в Хемптон-корте и опубликовали новые уставы, которые уже не требовали от масонов верности «святой Церкви». Теперь «первый долг» масонов состоит лишь в том, чтобы быть «верными Богу и избегать любых ересей, которые не признают Бога» [Там же: 42].

Позднее, в начале XVIII в., т. е. в период обновления и официального организационного становления масонства, фундаментальной масонской идеей становится «религия вообще», «вселенская религия» или «масонский религиозный универсализм». Эта идея нашла отражение в масонской «Книге Конституций» 1723 г. Она была подготовлена шотландским пресвитером Джеймсом Андерсоном (1679–1739), проживавшим в то время в Лондоне, при участии Джона Т. Дегазилье [Финдель 1872: 120]. В ней указывалось: «Вольный Каменщик обязан, в силу данного им обязательства, подчиняться Нравственному Закону,

и, если он верно понимает Царственное Искусство, то никогда не станет безумным атеистом или безбожным вольнодумцем. В старые времена Вольные Каменщики обязаны были исповедовать религию именно той страны и того народа, среди которого пребывают; каковой бы она ни была. *Ныне полагается разумным, оставив им самим точно определять свои религиозные убеждения, обязывать их принадлежать к той лишь религии, в которой согласны между собой все без исключения люди* (курсив мой. – В. К.). Эта религия предписывает им быть людьми добродетельными и верными, людьми честными и порядочными, вне зависимости от личных убеждений и конфессиональной принадлежности каждого из них, в силу чего Франкмасонство становится Центром Единения и средством установления истинной дружбы между людьми, которые – не будь его, – были бы разделены непреодолимой пропастью» [Конституции Андерсона 2010: 163–164].

Итак, совершенно ясно, что авторы «Книги Конституций», выступив сторонниками толерантности и межконфессионального примирения, впервые заявили, что вопросы вероисповедания должны носить частный характер и не могут являться препятствием для сотрудничества людей доброй воли [Киясов 2008: 30; Карпачев 2003: 11]. Несомненно, и другое – отношение масонов к «святой церкви» окончательно выделялось в разряд «особых мнений». Теперь «святую Церковь» следовало рассматривать наравне с другими многочисленными христианскими (и, возможно, нехристианскими) религиозными организациями.

Как правило, в этом усматривали и до сих пор усматривают влияние деистической идеологии раннего английского Просвещения.

В частности, одним из первых показал непосредственную связь между масонством и английским деизмом немецкий историк Йозеф Г. Финдель (1828–1905). Он утверждал, что деистическое «умственное движение во всех своих направлениях, конечно, не могло пройти бесследно для общества масонов, и не подлежит сомнению, что оно существенным образом способствовало превращению его во всемирный союз символических каменщиков» [Финдель 1872: 104], а также вполне серьезно считал, что «Пантеистикон» Джона Толанда мог представить масонам *литургическую форму* для их ритуала посвящения [Там же: 104].

Современные зарубежные исследователи не столь категоричны. Так, Дуглас Смит полагает, что в начале XVIII в. «одновременно со структурными переменами трансформируется философская составляющая

масонства – Поздний Ренессанс сменяется ранним Просвещением» [Смит 2006: 13], «увлечение мистикой и оккультизмом постепенно вытесняется на периферию масонского учения; на первый план выходят новые научные теории, прежде всего ньютонианство с его представлением об упорядоченности и умопостигаемости мира» [Там же: 13]. При этом «масоны безоговорочно разделяют веру в силу и разум индивидуума и посвящают себя нравственному усовершенствованию человечества» [Там же: 13]. В то же время Смит, опираясь на западноевропейскую историографию проблемы и собственные исследования русского масонства, считает, что «так или иначе, но о соотношении масонства и Просвещения приходится рассуждать с большой осторожностью», так как «масонство могло служить не только инкубатором и распространителем просветительских идей, но и противоядием от них...» [Там же: 19].

Что касается современной отечественной историографии, то в ней также принято подчеркивать связь масонства и идеологии Просвещения. Например, по мнению Сергея Киясова, «идеология масонских лидеров, воплотившаяся на страницах книги “Конституций“, формировалась под явным воздействием концепций первого поколения английских просветителей» и «эта плодотворная, взаимная связь не прерывалась в последующие десятилетия века Просвещения, выходя далеко за пределы Великобритании» ([Киясов 2007: 33]; ср.: [Лунаев 2007: 10–11]).

На наш взгляд, авторы «Книги Конституций» в соответствии с деистической идеологией раннего английского Просвещения дали дехристианизированную и деистическую интерпретацию «религии масонов», требовавшей лишь принятия веры в высшее Существо (Верховного Архитектора Вселенной), которому следует поклоняться без совершения каких-либо религиозных обрядов и отказа от своей конфессиональной принадлежности, а также в существование жизни после смерти как награды или наказания за добродетель или грехи человека. Религия эта была призвана подчеркнуть, что только в масонской среде достигнуто долгожданное религиозное единство, опираясь на которое, масоны противопоставляли себя остальному обществу, где господствовало религиозное разнообразие конкурирующих вероисповеданий. При этом, считая себя «избранным родом» и «царственным священством», обладающим особыми, высоко привилегированными отношениями с Богом и особым элитарным религиозным статусом [Пятигорский 2009: 148–149], масоны

призывали христиан к объединению под знаменем новой веры, основы которой закладывались и поддерживались масонским движением [Пятигорский 2009: 148–149; Новиков 1994: 79; Киясов 2007: 30].

Впрочем, универсалистская, дехристианизированная и деистическая интерпретация «масонской религии» устраивала не всех адептов царственного искусства. Часть из них, понимая догмат в никео-константинопольском символе веры, касающийся святой кафолической и апостольской церкви, либо в смысле англиканства, либо в смысле римского католицизма, были в равной степени ущемлены в своих религиозных чувствах [Уайт 2003: 44]. Возможно, именно они, оказавшись в состоянии внутреннего раскола и «двоеверия», первыми увидели в формулировках Андерсона противоречие между универсальной «масонской религией», в которой согласны между собой все люди, и христианством. В связи с этим в «Книгу Конституций» Андерсона порой вносились изменения. Например, в ирландском издании из пункта, в котором указывалось, что масоны придерживаются универсальной религии, принадлежат ко всем расам и нациям, языкам и наречиям, решительно настроены против всякой политики, исключили места, оскорбительные для католиков [Финдель 1872: 131].

Между тем из-за того, что христианская лексика в масонских церемониях за редким исключением напрямую не использовалась, чувство противоречия, понимание сложности и даже невозможности совместить масонство и христианство только усиливались [Уайт 2003: 105]. И это несмотря на то, что формулировки, предложенные Андерсоном, вполне допускали христианизированное, недеистическое толкование универсальной «масонской религии» на основе отождествления Великого Архитектора Мира и Бога Авраама, Исаака и пророков [Faucher, Richter 1967: 80; Пятигорский 2009: 111]. Примером тому, фрагмент речи архитектора и мастера ложи в Кармартене Эдварда Оукли, который «не оставляет никакого места для деистического толкования». «Я счастлив <...> радоваться вместе с вами <...> – говорил Э. Оукли, – ввиду того, что Всевышний, Вечный, Неизменный Бог благоволил послать Свой Свет и Свою Истину и Свой Животворящий Дух, благодаря которым Братство начинает вновь оживать на этом нашем Острове, и Принцы ищут стать членами этого Священного Сообщества, которое было от начала и всегда будет; Врата Ада не одолеют его, но оно будет продолжать

свое существование, пока существуют солнце и луна, вплоть до общего конца всех вещей; ибо если Бог, Дражайшие Братья, за нас, то кто может быть против нас?» [Пятигорский 2009: 148].

Кроме того, в 1737 г. попытку примирить масонство и христианство предпринял Эндрю М. Рамсей в знаменитой речи, напечатанной позже под названием «Речь, произнесенная при приеме масонов г-ном де Р., Великим Оратором Ордена» [Речь кавалера Рамзая 2010: 262–270; Пахомов 2004: 12–24; Пятигорский 2009: 150–152]. В этой речи, по вполне обоснованному утверждению Александра Пятигорского, Рамсей сделал три эпохальных заявления о том, что происхождение масонства восходит «к эпохе последних крестовых походов» и связано с рыцарями Св. Иоанна Иерусалимского, рыцарями-храмовниками и эзотерическими традициями других средневековых христианских орденов, что «после разгрома храмовников в начале XIV в. и упадка других орденов их эзотерические традиции были сначала привиты к некоторым шотландским масонским ложам – или даже нашли убежище в них, например в Материнской Ложке Килвиннинга», что «эти шотландские традиции (и ордена), христианские по определению, хотя и не чисто католические (по причине своего дореформационного происхождения), имеют продолжение доньше в шотландском масонстве и что он сам является их представителем во Франции, а также и в Англии» [Пятигорский 2009: 151].

Однако подобные христианизированные толкования масонства не убеждали его многочисленных противников. По этой причине в 1738 г. католическая церковь в лице папы Климента XII осудила масонство как чуждую христианству организацию. Отныне католикам запретили «двойную принадлежность» к Церкви и масонству, объявлявшемуся новой формой религии и обвинявшемуся в лицемерии, притворстве, ересь и извращениях [Финдель 1872: 180–183]. Виновым в принадлежности к масонству грозило отлучение. При этом едва ли ученые прелаты католической церкви ничего не знали о масонстве и руководствовались дурной репутацией масонства как рассадника опасного свободомыслия, поскольку есть исторические – т. е. документальные – основания предполагать, что они были знакомы с некоторыми масонскими материалами [Пахомов 2004: 12–24; Пятигорский 2009: 150–151]. Но и с учетом этого мы можем все-таки предположить, что осуждение это было связано и с тем, что масонство действительно предоставляло

«возможность свободомыслия внутри религии, понимаемой в самом широком смысле, – не обязательно внутри англиканства, или даже внутри христианства» [Пятигорский 2009: 156]. И это свободомыслие, конечно же, пугало и настораживало католическую церковь.

Впрочем, по мнению исследователей, «осуждение масонства церковью лишь повысило его притягательность в глазах тех, кто уповал во всем на разум и прогресс. В середине столетия вступление в ложу стало означать не столько приобщение к материализму и атеизму, ассоциировавшимся с именами некоторых философов, сколько увлечение новыми идеями века Просвещения» [Джейкоб 2003: 279].

Тем не менее, в сложившейся ситуации Андерсон в том же 1738 г. попытался разрешить противоречие между масонством и христианством в новом исправленном издании «Книги Конституций» [Финдель 1872: 129–131; Пятигорский 2009: 128–129]. В нем он, с одной стороны, усилил акцент на религии вообще, а с другой, сделал несколько уступок в пользу христианства [Пятигорский 2009: 134; Финдель 1872: 131]. В частности, в правиле об отношении к Богу и религии Андерсон добавил: «как истинный Ноахид <...> ибо они все, согласны в трех Великих Пунктах Ноя...», что полностью созвучно пункту главы IV «предысторической части», где утверждается, что «мы предоставляем каждого Брата *Свободе Совесть*, но строго предписываем ему <...> поддерживать связующий раствор Ложи и три Пункта Ноя...» [Пятигорский 2009: 135]. При этом, по справедливому мнению Пятигорского, Андерсон ввел в этом месте Ноя не потому, что его личная позиция в отношении религии была неясной и неопределенной, а, вероятно, потому, что, как богослов, он хотел подкрепить свой спорный тезис о «религии, в которой все люди согласны» упоминанием о Ное, который еще не будучи евреем, был, тем не менее, «избранным» за свою праведность. Иначе говоря, для Андерсона Ной представляет собой идеального «хорошего человека», который, как таковой, воплощает в себе масонскую этику. Все истинные масоны должны следовать его примеру в своей нравственной жизни [Там же: 135]. Одновременно в «Книге Конституций» 1738 г. Андерсон, руководствуясь масонско-христианским синкретизмом, проводил параллели между ложей и Церковью, в которых усматривал много общего, и объявил Иисуса Христа Великим Архитектором и Великим Мастером Христианской Церкви [Там же: 135–136].

Намеченная в речи Рамсея и «Книге Конституций» 1738 г. тенденция к христианизации масонства получила дальнейшее развитие у масонов Древней Великой ложи в сочинении Лоуренса Дермотта «Ахиман Резон» (1756). В предисловии к этому сочинению автор утверждал, что «Вольный Каменщик должен, в силу принятых им на себя обязательств, твердо верить в истинное поклонение предвечному Богу, равно как и во все святыя Тексты, которые видными Особами и *Отцами Церкви* (курсив мой. – В. К.) были составлены и опубликованы для чтения всеми добрыми людьми». И далее указывал, что «никто из верно понимающих Искусство не может и не должен следовать путем человека без религии или несчастного вольнодумца, или же очаровываться заносчивыми учителями *Атеизма или Деизма* (курсив мой. – В. К.) и следовать за ними; также не должен он пятнать себя грубыми заблуждениями слепого Суеверия, но при этом он может располагать свободой выбрать себе ту Веру, которую сочтет правильной для себя, при условии, что во всякое время будет он оказывать должное почтение своему Творцу, и в мире вести себя с Честью и Честностью, приняв этот образ действия в качестве Золотого правила для управления всеми своими действиями» [Ахиман Резон 2010: 299].

По чрезмерно категоричному мнению Пятигорского, это свидетельствует о том, что «масонская религия, в которой согласны все люди» «очевидным образом заменяется на христианскую церковь с ее символом веры, культом и корпусом канонических текстов» и поэтому «в книге Ахиман Резон масонство представлено масонам как Тайное Христианское Общество, подходящее для «всех добрых людей» ([Пятигорский 2009: 165–166]; ср.: [Кузьмишин 2010: 19]). Однако едва ли стоит вести речь о полном отказе Дермотта и Древней Великой ложи от религиозного универсализма или «масонской религии, в которой согласны все люди». Об этом свидетельствует первая заповедь «О Боге и религии», согласно которой масоны Древней Великой ложи, «в общем, обязаны следовать той Религии, в которой согласны меж собой все Люди (оставляя каждому Брату право иметь собственное мнение), т. е. быть Людьми добрыми и верными, хранить свою честь и быть честными, каким бы именем ни назывались их религия или убеждения, поскольку все они соглашаются признавать Три великих Заповеди Ноя, каковых Заповедей достаточно для сохранения Единства в стенах Ложи» [Ахиман Резон

2010: 308]. О «единой вселенской Религии, или Природной Религии», которой должны следовать масоны, и «коия есть скрепляющий Цемент для всех многообразных убеждений <...> священного Сообщества Братьев, сводящая воедино всех тех, кто без нее был бы безмерно друг от друга далек» идет речь и во входящем в «Ахиман Резон» «Кратком наказе вновь посвященному каменщику» [Там же: 315].

Что же касается очевидной христианской направленности масонов Древней Великой ложи в области религии, а также склонности их к высшим степеням масонства, то этому, судя по всему, содействовало влияние преобладавшего среди них ирландского элемента [Херасков 1914: 32–33].

Между тем, по мере того, как масонское движение росло шире и распространялось на европейском континенте дехристианизированная, деистическая интерпретация «масонской религии» утрачивала влияние на многочисленные самостоятельные ложи в разных странах. Здесь ширится «влияние» так называемых «высших» степеней или эзотерического масонства, особенно так называемых тамплиерских лож, среди которых «наибольшим успехом пользовался Устав Строгого Послушания Готтхельфа Хунда, к 1763 г. уже успевший подчинить своему влиянию более половины масонских юрисдикций Европы» [Кузьмишин 2013: 2] и «шведский вариант Строгого Послушания в версии Карла Эклефа, который, помимо тотального внедрения в Скандинавских странах, стал основным для ряда германских земель. В данных уставах масонское братство напрямую выводилось из средневекового Ордена тамплиеров, и их титулы и церемониал носили исключительно рыцарский католический характер» [Там же: 2]. Одновременно многие национальные ложи отказывались от принципа веротерпимости. Стремясь доказать, что масонство не противоречит христианству, они пытались преградить доступ в них представителям других религий, например, иудеям [Масоны 1990: 152–153; Пятигорский 2009: 155–159]. Это было особенно характерно для Германии. В ложах, действовавших в германских землях, некоторые уставы провозглашали: «Только христианин, какой бы секте он ни принадлежал <...>, может быть принят в члены ложи» [Freymaurerey 1785: 19].

В свою очередь в других европейских странах, например, в Англии или Франции, масоны вовсе не возражали против членства нехристиан в их ложах [Масоны 1990: 152–153; Пятигорский 2009: 155–159]. Тем не менее, многие параграфы новой Конституции французских лож,

которая была принята в 1755 г., писались для католиков, а 11-й пункт требовал, чтобы вступающий был крещен [Финдель 1782: 193–194]. Христианские идеи лежали и в основе устава, подготовленного французским масоном и мартинистом Жан-Батистом Виллермозом (1730–1924), а затем утвержденного в качестве общемасонского Вингельмсбадским конгрессом в 1782 г. На нем отвергли «тамплиерскую версию» происхождения масонства, но «принятые конвентом <...> так называемые франкмасонские правила вполне отвечали тогдашним воззрениям нравственной философии и обязывали братьев верить в учение Иисуса Христа <...>» [Шустер 1907: 34]. Тем не менее, «откровенно католические литургические принципы, на которых основывалась работа» в высших тамплиерских степенях, постепенно ушли в прошлое, освобождая место религиозно-универсалистским или экуменическим тенденциям [Кузьмишин 2010: 32–33]. Виллермоз в связи с этим писал, что его устав «в 1792 г. довольно быстро пришел в упадок в связи с событиями, происходившими в политической сфере, и в следующем, 1793 г. падение его завершилось смертью или рассеянием самых выдающихся его членов. Полное прекращение всех работ и закрытие большинства лож и капитулов закончилось к 1794 г.» [Кузьмишин 2013: 52]. Таким образом, препятствия к участию нехристиан в деятельности французских масонских лож были сметены Великой буржуазной революцией. Как следствие, масонство постепенно превратилось во Франции в своего рода светскую церковь, открытую для представителей всех конфессий и религий. Примером религиозного универсализма французских масонов может служить молитва, которая висела в особой рамке в кабинете знаменитого графа Калиостро: «Отче Вселенной, Ты, которому все народы поклоняются под именем Иеговы, Юпитера и Господа, Верховная и первая причина, скрывающая Твою сущность от моих глаз и показывающая мне только мое неведение и Твою благодать, дай мне в этом состоянии слепоты различать добро от зла и оставлять человеческой свободе ее права, не посягая на Твои святые заповеди. Научи меня бояться пуще ада того, что мне запрещает моя совесть и предпочитать самому небу то, что оно мне велит» [Васютинский 1914: 50].

В целом, учитывая многосоставность и сложность масонского сообщества, необходимо отметить, что характерная его особенность состоит в том, что центральная ось религиозных разногласий делит его членов

на две группы: сторонников внецерковного (внеконфессионального) религиозного универсализма и сторонников христианского конфессионализма. В той или иной мере их наличие проявилось в существовании двух тенденций, связанных с дехристианизацией (универсализацией) и христианизацией масонства. Это не была крайняя поляризация мнений и позиций. Но все-таки наличие этих двух религиозных концепций создавало ситуацию конфликта между масонской вселенской религией и христианством. В целом, многие масоны оказывались в сложной для них ситуации внутреннего духовного раскола и «двоеверия», поскольку их религиозность формировалась на основе взаимодействия христианской религиозной культуры, изначально определявшей жизненный мир масона как частного лица, и внеконфессионального религиозного универсализма, с которым он себя связывал как член масонской ложи. В такой ситуации масоны могли легко стать и нередко становились сторонниками собственного учения или «индивидуальной религии», которая складывалась как совершенно независимый личностный конструкт, представлявший собой сочетание элементов разных типов мировоззрений. В этом случае проблема религиозного выбора реализовывалась масонами путем самостоятельного и вполне осознанного религиозного синтеза либо образования содержательно эклектических религиозных построений. Разброс типов религиозного сознания и поведения в масонской среде был весьма велик. Поэтому у исследователя всегда будут возникать трудности с однозначной идентификацией как масонской религии в целом, так и индивидуальной религиозной принадлежности масонов, в частности.

ЛИТЕРАТУРА

- Ахиман Резон 2010 – Ахиман Резон // История масонства в документах / Под ред. Е. Л. Кузьмишина. М.: ARS TECTONICA, 2010. С. 276–353.
- Васютинский 1914 – *Васютинский А. М.* Французское масонство в XVIII в. // Масонство в его прошлом и настоящем. В 2 т. Т. 1. М.: Задруга, 1914. С. 35–60.
- Джейкоб 2003 – *Джейкоб М. К.* Масонство // Мир Просвещения. Исторический словарь. М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 274–285.
- Карпачев 2003 – *Карпачев С. П.* Путеводитель по масонским тайнам. М.: Центр гуманитарного образования, 2003.
- Киясов 2008 – *Киясов С. Е.* Масонство в эпоху Просвещения (генезис, идеология, эволюция, статус) / Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2008.

- Конституции Андерсона 2010 – Конституции Андерсона // История масонства в документах / Под ред. Е. Л. Кузьмишина. М.: ARS TECTONICA, 2010. С. 129–197.
- Кузьмишин 2010 – *Кузьмишин Е. Л.* От составителя: каменщики и масоны // История масонства в документах / Под ред. Е. Л. Кузьмишина. М.: ARS TECTONICA, 2010. С. 4–43.
- Кузьмишин 2013 – *Кузьмишин Е. Л.* Масонский исправленный шотландский устав в России // Сайт официального представительства в России Древнего и Изначального Устава Мемфиса-Мисраима. С. 1–10 // [URL]: <http://memphis-misraim.ru/wp-content/uploads/2013/06/masonskii-ispravlennyyi-shotlandskii-ustav-v-rossii.pdf> (дата обращения: 11.07.2014).
- Луняев 2007 – *Луняев Е. В.* Этические воззрения русских масонов эпохи Просвещения / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007.
- Масоны 1990 – Масоны // Краткая еврейская энциклопедия. В 11 т. Т. 5. Иерусалим: Общество по изучению еврейских общин, 1990. С. 152–156.
- Новиков 1994 – *Новиков В. И.* Российское масонство: потаенная переключка веков // Общественные науки и современность. 1994. №2. С. 78–88.
- Нодон 2004 – *Нодон П.* Масонство. М.: Астрель, АСТ, 2004.
- Пахомов 2004 – *Пахомов С. В.* Шевалье Рамсей и новое масонство // Религиоведение. 2006. №4. С. 12–24.
- Пятигорский 2009 – *Пятигорский А.* Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: НЛЮ, 2009.
- Речь кавалера Рамзая 2010 – Речь кавалера Рамзая (1737) // История масонства в документах / Под ред. Е. Л. Кузьмишина. М.: ARS TECTONICA, 2010. С. 262–270.
- Смит 2006 – *Смит Д.* Работа над диким камнем: Масонство и общество в России XVIII века. М.: НЛЮ, 2006.
- Уайт 2003 – *Уайт А. Э.* Новая энциклопедия масонства (великого искусства каменщиков) и родственных таинств: их ритуалов, литературы и истории. СПб.: Лань, 2003.
- Финдель 1872 – *Финдель Й. Г.* История франк-масонства от возникновения его до настоящего времени. В 2 т. Т. 1. СПб.: тип. Скарятина, 1872.
- Херасков 1914 – *Херасков И. М.* Происхождение масонства и его развитие в Англии XVIII в. и XIX в. // Масонство в его прошлом и настоящем. В 2 т. Т. 1. М.: Задруга, 1914. С. 1–34.
- Шустер 1907 – *Шустер Г.* Тайные общества, союзы и ордена. В 2 т. Т. 2. СПб.: О. Н. Попова, 1907.
- Faucher, Richter 1967 – *Faucher J.-A., Richter A.* Histoire de la franc-maçonnerie en France. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1967.
- Freymaurerey 1785 – *Freymaurerey: Skizzirt im Lichte der Wahrheit.* Frankfurt a. Main: Varrentrapp und Wenner, 1785.

**«РЕСПУБЛИКА УЧЕНЫХ» И ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА XVII В.:
ПРОЕКТ «АНТИЛИЯ»**

В XVII в. сообщество образованных людей, получившее название «Республики ученых», переживает период трансформации. Внутри «Республики» появляются новые организационные структуры – научные общества, многочисленные академии и т. п. – и усиливается интерес к точным и естественным наукам. «Магические науки», по мнению некоторых исследователей, переживают упадок: так, Виталий Елизаров называет их «явными аутсайдерами» [Елизаров 2000: 113]. По данным исследователя, среди контактов одного из главных посредников в «Республике ученых» XVII в. Марена Мерсенна всего четыре серьезно занимались алхимией, пять – астрологией и один – демонологией [Там же: 114]. Деятельность «Республики ученых» в это время носит открытый характер. Все больше авторов, осмысляющих этот феномен, стремятся включить в «Республику» самые широкие слои населения, вне зависимости от половой и сословной принадлежности. Академии, например, знаменитая Французская академия, проводят литературные конкурсы, в которых могли участвовать мужчины и женщины из любых социальных групп. Примечательно, что первый из таких конкурсов – конкурс «красноречия» Французской академии 1671 г. – выиграла писательница Мадлен де Сюдери (1607–1701). К началу XVIII в. «Республика ученых» мыслится как всемирное государство, в котором царит свобода. Подтверждение тому – размышления французского полиглота Виньель-Марвиля (настоящее имя Ноэль Аргонн, годы жизни 1634–1704), который писал в 1700 г.: «Республика ученых очень стара <...> Никогда не была она больше, населеннее, свободнее, славнее. Она простирается на весь мир и состоит из людей всех национальностей, положений, возрастов, обоего пола <...> Здесь говорят на всех языках, живых и мертвых. Искусства соединяются с литературой, науки занимают свое место, но здесь нет единообразия в религии, и нравы здесь, как и во всех других республиках, соединяют добро и зло. Здесь можно найти благочестие и распущенность <...> Здесь огромное количество сект, и каждый день образуются новые» [Shelford 2007: 171]. Таким образом,

по мнению Виньель-Марвиля, «Республика ученых» – это воображаемая всемирная республика, включающая в себя людей всех национальностей, сословий, и мужчин, и женщин, и детей, многоязычная и многоконфессиональная. Выдающийся предшественник просветителей, создатель «Исторического и критического словаря» (1695–1697) Пьер Бейль подчеркивал, что «Республика ученых» – государство в высшей степени свободное, в котором признают только власть истины и разума [Богуславский 1994: 172].

Однако открытость «Республики ученых» не исключала наличия в ней закрытых сообществ, само существование которых было окутано покровом тайны. В силу этого изучение подобных сообществ в значительной степени затруднено. Известно, что в Германии, в особенности на севере, в XVII в. существовало множество тайных обществ. В 1620-е гг. многие из них находились в Ростке. Здесь базировалось общество «истинных иезуитов»; математик Иоахим Юнгиус (1587–1657) основал при местном университете общество «Эреунетика», которое сосредоточилось на экспериментах и новых открытиях в науках. В 1619 г. правовед Генрих Гайн (1590–1666) основывает тайное братство «Антилия» – самое известное из всех немецких (и европейских) тайных обществ XVII в. Позднее его инициативу подхватывает патриций из Нюрнберга Иоганн Пемер (1604–1687). В данной работе я остановлюсь на генезисе названия «Антилия» (легендарный остров «Семи городов»), на взаимодействии его членов с видными фигурами «Республики ученых» (Яном Амосом Коменским, Самуэлем Гартлибом, Джоном Дьюри), на способах поддержания секретности (тайные имена, пароли и т. п.) и на трансформации этого тайного общества в первой половине XVII в.

Основатели «Антилии» прекрасно осознавали значение этого названия. Один из корреспондентов Самуэля Гартлиба описывал его как «определенный остров, который ясно виден издалека, но когда к нему приближаешься, исчезает из вида» [Dickson 1998: 118]. Впервые этот остров появляется на географических картах в начале XV в. По легенде, в VIII в. н. э. во время вторжения арабов в Вестготское королевство архиепископ Порту и шесть других благочестивых епископов бежали из страны и нашли убежище на острове, который назвали «Островом семи городов». Португальские мореплаватели, исследуя Атлантику, обнаружили остров к югу от Азорских островов и решили, что здесь

и находятся легендарные «Семь городов». Они дали ему название «Антилия» – возможно, имея в виду, что это остров, лежащий перед Португалией (от *ante ilha* «остров, [находящийся] напротив»). Венецианский картограф Дзуане Пиццигано нанес этот остров на карту в 1424 г. Об острове Антилия было известно Колумбу, ему показалось, что он его видел 25 сентября 1492 г. На картах остров переместился в Вест-Индию, к востоку от Бермудских островов. Он имел прямоугольную форму. Идея элитарного духовного сообщества, собранного на острове, очень импонировала утопистам, в частности, одному из основателей тайного общества Иоганну Пемеу.

Проект общества «Антилия» был во многом вдохновлен идеями знаменитого мыслителя-утописта Иоганна Валентина Андреэ (1586–1654). Между тем, как отмечает Эдвард Томпсон, в отличие от Андреэ, который хотел создать идеальное сообщество в связи с обществом в целом, фундаментальной целью «Антилии» было создание такого сообщества вне общества [Andreä 1999: 293]. У «Антилии» была жесткая иерархическая структура, основанная на принципе меритократии, а не геронтократии. Магистрат был выборным органом, обладал неограниченной властью и состоял из магистра, двенадцати сенаторов и двадцати четырех старейшин. Многое напоминало монастырский устав. Совместные трапезы проводились под присмотром старейшин. Члены общества давали клятвы послушания, молчания и сохранения тайны. Правила касались и одежды, и прогулок, и общения с женщинами. Особо важными они были для младших членов общества. Браки заключались с участием старейшин. Сообщество включало и женщин, и детей. Женщины отвечали за гигиену. Перед принятием пищи и после него, а также до и после сна читали молитву.

Члены общества «Антилия» огромное внимание уделяли вопросам воспитания и образования молодежи. В отношении религии они были толерантны и придерживались в служении апостольской простоты. Очень важным для членов «Антилии» было также изучение природы. В чтении «книги природы» они следовали идеям Парацельса. Их работы по алхимии созвучны их интересу к Парацельсу, который, по легенде, носил в рукоятке своего меча философский камень.

По всей видимости, члены тайного общества широко использовали пароли и тайные знаки. Они получили название «тессера» – от значка

времен Древнего Рима, обозначающего союз гостеприимства. О такого рода пароле говорил Гартлиб в одном из писем. Собственно, паролем было само слово «Антилия» – это слово, как отмечал Гартлиб, использовали только члены общества [Samuel Hartlib 1970: 30]. Кроме специальных паролей, члены общества также пользовались секретными именами. Известно, что Иоганн Пемер в письмах к Андреэ именовал себя «Филадельфусом» [Dickson 1998: 133].

Кто был членом общества «Антилия» в 1620-е гг.? Прежде всего, это были студенты Ростокского университета: Каспар Гедеманн из Люнебурга вступил в общество в июне 1623 г., Иоганн Фридвальд, корреспондент Самуэля Гартлиба и посредник между Пемером и Гартлибом, стал членом «Антилии» в июне 1624 года, а сам Пемер – в марте 1625 г. Ученик Юнгиуса и друг Гартлиба Иоганн Фридрих Шлетцер вступил в общество в январе 1626 г. В июне 1625 г. членом «Антилии» стал Давид Рицциус, родственник профессора данцигского Гимназиума. Среди членов общества были также Теофиль Гомодей из Данцига, Михаэль Лаурин из Эльблонга, защитник английской торговой компании в этом городе, и Михаэль Вейде, органист из Торуня. Ведущие роли играли Кой из Эльблонга, впоследствии бургомистр этого города; Герман Рагманн, лютеранский богослов, настоятель собора Св. Екатерины в Данциге; и Филипп Глаум, реформатор образования, автор метода ускоренного обучения таким предметам, как юриспруденция и иностранные языки. С 1627 г. он практиковал во Франкфурте-на-Майне. Метод Глаума высоко ценил основатель современной педагогики Ян Амос Коменский (1592–1670).

Основным источником сведений о деятельности «Антилии» на раннем этапе своего существования является переписка Фридвальда с Гартлибом 1627–1633 гг. Как уже было сказано, Фридвальд был посредником между Гартлибом и Пемером. Именно из письма Фридвальда известно, что Пемер сформулировал в качестве цели деятельности «Антилии» на данном этапе содействие образованию детей.

Около 1628 г. встал вопрос о месте пребывания «Антилии». В качестве одного из вариантов рассматривался переезд в английскую колонию в Виргинии. Вначале такая перспектива казалась заманчивой, однако впоследствии была отвергнута из-за отдаленности от Европы и испанской угрозы. Пемер также рассматривал варианты польской Курляндии и Ливонии. Место рядом с Вильнюсом посчитали слишком варварским,

а, что касается Ливонии, то там, возможно, и была основана небольшая колония, хотя она и не казалась привлекательной членам «Антилии».

Наверное, самым любопытным вариантом был остров Рухну в Рижском заливе, который принадлежал в то время шведскому военачальнику Якобу де ла Гарди. За Рухну выступал Гайн, с 1632 г. преподававший юриспруденцию в университете в Дорпате (ныне Тарту). Остров Рухну был практически необитаемым и в этом плане был неплохим местом для основания колонии. По всей видимости, шведские власти готовы были предоставить остров в распоряжение «Антилии» с целью пропаганды «истинного» христианства в России. Задачей было «создать школу на границе, дабы отвратить эту нацию [Россию] от суеверия» [Dickson 1998: 128]. Кроме того, нужно было развивать торговлю с Индией через Московию.

Ни один из вышеописанных вариантов так и не был претворен в жизнь, хотя остров Рухну рассматривался членами «Антилии» в этом качестве еще в 1640-е гг. Иоганн Пемер продолжал надеяться на счастливый исход дела. В конце 1630-х гг. он входит в непосредственный контакт с Иоганном Валентином Андреэ, идейным вдохновителем «Антилии». Между тем очевидно, что сам Андреэ мало знал о деятельности этого тайного общества, и даже известные ему сведения не всегда были благоприятными. Так, Пемер в письме к Андреэ вынужден был защищать «Антилию» от обвинений в чрезмерном внимании к еде и свободному времени, что напоминало приходящий в упадок монастырский уклад. Однако отношения у Пемера с Андреэ сложились очень теплые, в 1641 г. Андреэ принял Пемера в «Христианское общество» – утопическое братство, организованное самым Андреэ. По словам Дональда Диксона, Пемер демонстрировал свою преданность идеалам «Республики ученых», когда обменивался интеллектуальными новостями, занимался поисками новых покровителей и поддерживал сеть друзей не только посредством переписки, но и время от времени встречаясь с ними лично – в частности, он нанес визит Коменскому в 1639 г. [Dickson 1998: 131].

Конец жизни Иоганн Пемер провел счастливо. Он переехал в Зульцбах ко двору виттельсбахского герцога Кристиана Августа (1622–1708), просвещенного и толерантного правителя. Кристиан Август разрешил подданным самим выбирать себе вероисповедание, а в 1666 г. позволил евреям расселиться по территории герцогства. При нем Зульцбах стал

культурным центром, прибежищем для поэтов и ученых, занимающихся литературой, музыкой, естественными науками, алхимией, кабалой и т. п. В Зульцбахе жили и работали знаменитый алхимик Франциск Меркурий ван Гельмонт (1614–1698) и выдающийся знаток каббалы Кристиан Кнорр фон Розенрот (1636–1689).

Итак, уже в первой половине XVII в. тайное общество «Антилия» все больше трансформировалось в эпистолярное сообщество. Способствовал тому и сам Иоганн Пемер. Как уже было сказано, он стремился установить контакт с ведущими интеллектуалами эпохи. Кроме личного знакомства с Гартлибом и известным английским проповедником Джоном Дьюри, он был представлен выдающемуся правоведа и философу Гуго Гроцию, выражал большой интерес к Яну Амосу Коменскому и его деятельности. Однако еще более важным посредником между тайным обществом «Антилия» и большой «Республикой ученых» был Самуэль Гартлиб (1600–1662), – один из наиболее влиятельных европейских деятелей науки и культуры в середине XVII в.

Гартлиб родился в городе Эльблонге в Восточной Пруссии (ныне Польша) в семье немца и англичанки. Семья была связана с английской торговой компанией, которая работала в Данциге (Гданьске) и в Эльблонге. Интересную характеристику городу Эльблонгу дает Ян Амос Коменский в своей автобиографии. По словам покровителя Коменского Людвика де Геера, Эльблонг – «очаровательное, спокойное» место, «в магистрате большинство мужи ученые и мудрые <...> Но что самое главное – в религии они беспристрастны. В магистрате среди граждан и даже среди священников есть частью лютеране, частью реформаты; но, несмотря на это, они не враждуют, а дружно с одной и той же кафедры проповедают слово божие, у одного и того же алтаря подают причастие и т. д.» [Коменский 1982: 40]. Неудивительно, что Гартлиб, который вырос в Эльблонге, впоследствии стремился наладить диалог между представителями разных сект и конфессий. Он учился в Кенигсбергском университете, а затем два года в Кембридже, но степени почему-то не получил. В 1628 г. он женился на англичанке Мери Бернингем и окончательно обосновался в Англии.

Гартлиб интересовался множеством самых разных предметов – естественными науками, медициной, сельским хозяйством, политикой, образованием и т. д. Первый губернатор Коннектикута Джон Уинтроп

назвал его «Великим осведомителем Европы» (The Great Intelligencer of Europe – здесь, по всей видимости, есть не только намек на просветительскую деятельность Гартлиба, но и на его шпионскую деятельность) [Samuel Hartlib 1970: 2]. Его целью было собрать все человеческое знание и сделать его доступным для всех. Чтобы ее достичь, он устанавливал контакты с самыми разными людьми, не только с учеными и философами, но и простыми фермерами. Гартлиб стал одним из самых богатых связями интеллектуалов середины XVII в. Его корреспондентская сеть простиралась до Северной и Центральной Европы, Ирландии и Северной Америки. Среди его корреспондентов можно найти Декарта и Паскаля, Оливера Кромвеля и Роберта Бойля, Джона Уинтропа и Джона Мильтона. Гартлиб отвечал за патенты, за распространение информации и знаний. Особенно он тяготел к прикладной науке – в этом он был последователем Фрэнсиса Бэкона.

Коменский, который был лично знаком с Гартлибом, отзывался о нем как о человеке добром и щедром, активном и деловом [Коменский 1982: 29]. Автор знаменитого дневника Джон Ивлин назвал Гартлиба человеком очень общительным и мастером разных удивительных вещей [Dickson 1998: 145]. В начале 1640-х гг. Гартлиб пригласил Коменского в Англию и хотел, чтобы тот возглавил международную комиссию для сведения воедино всех достижений науки и техники. Вдохновленный идеей своеобразной энциклопедии всех знаний, Гартлиб разработал проект «Адресной службы» (Office of Addresses). На практическом уровне это было своего рода бюро по трудоустройству, а на более глобальном уровне эта «служба» должна была стать живой и растущей энциклопедией, в которую люди постоянно привносили бы новую информацию – «Википедией» XVII в. без компьютеров и Интернета. К сожалению, проект Гартлиба не был претворен в жизнь из-за нехватки средств.

Не удалось воплотить на практике и проект «Антилия». Это сообщество так и не нашло себе постоянного пристанища, многие его члены умерли, другие, как Пемер, влились в другие сообщества. Самуэль Гартлиб пытался воссоздать «Антилию» в измененном виде в 1650-е гг., но его план также провалился. В 1661 г. он писал, что «дыма от общества “Антилия” уже нет, но огонь еще полностью не угас. Может случиться, что он воспламенится в свое время, хотя и не в Европе» [Dickson 1998: 181]. Однако проект «Антилия» оказал определенное влияние

на создание Лондонского Королевского общества и на развитие науки в XVII в. Кроме того, возможна связь проекта «Антилия» с основанием колонии Пенсильвания Уильямом Пенном – связь, которую следует исследовать.

ЛИТЕРАТУРА

- Богуславский 1994 – *Богуславский В. М.* Пьер Бейль. М.: Институт философии РАН, 1994.
- Елизаров 2000 – *Елизаров В. П.* «Республика ученых»: социальное пространство «невидимого сообщества» // Пространство и время в современной социологической теории / Под ред. Ю. Л. Качанова и А. Т. Бикбова. М.: Институт социологии, 2000. С. 103–127.
- Коменский 1982 – *Коменский Я. А.* Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982.
- Andreä 1999 – *Andreä J. V.* Christianopolis / Intr. and tr. by E. H. Thompson. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Dickson 1998 – *Dickson D. R.* The Tessera of Antilia. Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the early 17th century. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- Samuel Hartlib 1970 – Samuel Hartlib and the advancement of learning / Ed. by Ch. Webster. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Shelford 2007 – *Shelford A. G.* Transforming the Republic of Letters: Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life, 1650–1720. Rochester: University of Rochester Press, 2007.

Ю. Л. Халтурин

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ РОССИЙСКИХ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ XVIII–XIX ВВ.

История мистицизма в России XVIII–XIX вв., к сожалению, до сих пор изучена недостаточно всесторонне. Особенно это касается сферы мистического опыта и мистических практик (обзор этой темы см.: [Халтурин 2005]). То же самое можно сказать, в частности, и о российском розенкрейцерстве. Исследователи этого эзотерического ордена преимущественно интересовались двумя аспектами: во-первых, доктринальным

(учение, идеология, мировоззрение, философия), а во-вторых, организационным (уставы, ритуалы, структура ордена, членство и т. д.). (см.: [Кондаков 2012а, 2012б]). Однако за пределами внимания исследователей осталась «экспериментальная» составляющая розенкрейцерского мистицизма, связанная с мистическим опытом и практиками, иными словами – с мистической жизнью розенкрейцеров. Мы попытаемся реконструировать общую картину многообразия мистических переживаний, описанных розенкрейцерами, на основе доступных нам источников, сохранившихся в фондах Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). При этом перед нами стоят две задачи: 1) построить предварительную классификацию различных форм мистического опыта на основе свидетельств российских розенкрейцеров; 2) выявить специфику этих мистических переживаний.

Российские розенкрейцеры оставили после себя множество свидетельств о мистическом опыте. Среди таковых можно выделить мистические дневники, описания снов и видений (как собственных, так и чужих), воспоминания и переписку. Иногда различные свидетельства даже сводились в своего рода сборники, довольно объемные [Сборник; О снах]. Все это позволяет говорить об особом жанре «мистических свидетельств» или «мистических протоколов» в сохранившейся до наших дней розенкрейцерской литературе, наряду с такими более изученными жанрами как речи, беседы, инструкции, уставы, обрядники и т. д. Что же можно узнать из этих документов о мистической жизни российских розенкрейцеров?

Источники мистического опыта

Во-первых, мистические переживания приобретали самые разные формы в зависимости, условно говоря, от их источника или способа их восприятия. Можно выделить визуальные, аудиальные, тактильные и даже ольфакторные (обонятельные) формы мистического опыта. Визуальные переживания, т. е. сны и видения в изученном мной материале были самыми распространенными. Розенкрейцеры верили, что любой человек обладает особым «внутренним» или «духовным» зрением, которое может раскрываться по мере посвящения благодаря особым духовным упражнениям [Лекции: 55]. Это идея, подтверждалось и на опыте, как это описано в одном розенкрейцерском дневнике: «Я как-то замечаю,

что когда духовное око видит, тогда телесное уже не видит, а когда видит телесное, тогда не видит духовное» [Дневные записки: 16]. Суть же этого духовного видения описывалась следующим образом: «Иногда случается, что я как-то перехожу вдруг в такое высокое созерцание, что ни себя, ниже окружающих мне я вещей не вижу и не чувствую – и кажется, как бы в каком-то духовном зеркале вижу и обзираю некоторые только предметы, или как бы с Богом совещаюсь о каком-нибудь предмете, который потому только и вижу» [Там же: 27].

Сны и видения могли иметь совершенно разную природу: часть видений носила явно галлюцинаторный характер и была связана с болезненными состояниями человека; другие сны и видения представляли собой нечто большее и могут быть четко классифицированы как мистические. Однако следует отметить, что даже в обычных снах или галлюцинациях розенкрейцеры пытались обнаружить мистический смысл и тщательно фиксировали их в своих записях. Видения во время болезни описаны в нескольких документах [Происшествие; Видения; Сборник: 15–26]. При этом социальный состав авторов таких документальных свидетельств был чрезвычайно широк: поэт, переводчик Гомера и Апулея Ермил Иванович Костров (1755–1796) происходил из духовного сословия (его отец был дьячком); имелся некий секретарь, возможно, из дворян; а также крестьянин. К ним следует добавить свидетельства об опытах: одного священника [Сборник: 1–14]; пастуха [Там же: 53–53]; некой девицы Гулимовой, дочери титулярного советника [Там же: 55–62] и девицы Шапошниковой [Там же: 30–40]; офицера [Там же: 65]. Иными словами, розенкрейцеры уделяли внимание не только собственному опыту, но и мистическим переживаниям тех, кто в ордене не состоял, при этом их интересовали события духовной жизни самых разных слоев российского общества. Отдельно необходимо отметить интерес к мистическим переживаниям женщин, которые воспринимались розенкрейцерами как медиумы, наиболее способные к спонтанному переживанию мистических состояний.

Помимо визуальных форм мистического опыта, российские розенкрейцеры уделяли внимание и аудиальным формам. По их мнению, кроме «духовных очей» человек обладает и «духовными ушами»: «Некогда, стоящу мне в радости и слушающему Евангелие от Луки, главы 8 от 26 до 40 стиха, невидимую силою в *сердечные мои ушеса* откровено мне,

чтоб я о великом милосердии Божиим, недостойно мною полученном, т. е. о том, как я от скверных пороков туне получил душевное очищение, объявил людям» [Извлечение: 10]. Одним из самых ярких является уже цитированный документ «Дневные записки одного молодого работника...» – мистический дневник, главная сюжетная линия которого – отношения некоего розенкрейцера с «внутренним наставником», предстающим в форме голоса [Дневные записки: 1–31].

Мистические переживания, связанные с «духовными» слухом и зрением встречаются в розенкрейцерских источниках чаще всего, что вполне объяснимо – ведь и в сфере обыденного опыта эти каналы восприятия являются основными для любого человека. Однако в некоторых документах можно обнаружить и более «экзотические» формы переживаний, например, синестетические, соединяющие зрение, обоняние и вкус: «Во время молитвы свет небесный чувствуем был во внутренности моей наподобие пламени, но пламени благовонного и маститого; он досязал до гортани и, гортань проходя, наполнял внутренние уста сладостию» [Там же: 9].

Наконец, кроме описанных форм мистических переживаний, нам удалось обнаружить описание еще одной – тактильной, осязательной. Речь идет об истории «посещений» некоего масона женским «стихийным» духом неопределенной природы, которые сопровождались и вполне плотскими эффектами: «он <...> помнит и такие случаи, в коих посещения оканчивались образом не чистым, т. е. возбуждением телесным и даже извержением семени» [Сборник: 45]. Более подробно мы анализируем эту историю в другом месте [Халтурин 2013: 95–112].

Подводя итог классификации различных мистических переживаний по формам их восприятия, следует отметить, что эти переживания были тесно связаны и с розенкрейцерским мировоззрением. В основе розенкрейцерской антропологии лежало христианское мистическое учение о двух уровнях человеческого бытия – «внутреннем» и «внешнем» человеке, которые могли обозначаться и другими терминами: небесный и земной человек, духовный и плотский человек, богочеловек и скоточеловек, новый Адам и ветхий Адам. Очевидно, что описания мистического опыта, в которых говорится о духовных или внутренних очах, устах, «ушесах», отсылают к этой антропологической модели и основаны на языке розенкрейцерского эзотеризма.

Предмет мистического опыта

Мистические переживания розенкрейцеров можно классифицировать не только в соответствии с источником восприятия информации, но и с его предметом: с чем/кем они сталкивались, погружаясь в измененные состояния сознания, какие сюжеты и символы являлись им в видениях?

Прежде всего, следует выделить категорию различных евангельских персонажей. Многие видения были связаны непосредственно с Христом: «Некогда, ночью, лежа на одре, открыв глаза, узрел я Крест Господень на воздухе, и на нем Спасителя нашего Иисуса Христа, и от того видения в комнате был при кресте некоторый свет» [Извлечение: 10]. В 1812 г. было записано видение неких девиц из Шклова, которым явилась Богородица и молилась вместе с ними о победе России в войне, причем умолила и Сына своего идти в армию [Сборник: 67–68].

Далее, необходимо упомянуть различные сверхъестественные сущности и существа, встречи с которыми переживали розенкрейцеры. Например, некий ангел упоминается в описании сна Семена Соколова¹, составленном его братом 15 июля 1865 г.: «Брат Сеня видел за неделю до кончины своей во сне ангела, который водил его по различным местам» [Соколов: 1]. В другом видении описывается архангел: «В сие время Свет в пространстве начал прибавляться подобно непрерывной молнии; вдруг приблизилось к ней светозарное лицо, неописанной красоты, несравненно первое превосходящее! Безпрестанное сияние закрывало его одежду <...> Светозарное существо помазало ей лоб и обе ладони крестообразно, от чего тотчас втекла в нее жизнь и сила» [Сборник: 37].

Однако сверхъестественные существа отнюдь не всегда имели благую природу. Зачастую, один и тот же человек переживал в своей душе борьбу светлых и темных сил. Например, тот же Ермил Костров слышал с правой стороны голос, который он называл «утешительным», «Ангелом-Хранителем», а с левой – голос «душегубца», и оба эти голоса как

¹ Соколов Семен Иванович (1772–1860) – священник, выпускник Московской духовной академии, доверенное лицо митрополита Филарета; протоиерей с 1831 г.; переводчик сочинений Фомы Кемпийского и выдающийся проповедник; состоял в двух масонских ложах и участвовал в собраниях теоретического градуса с 1819 по 1858 гг.; в 1834 г. эти собрания проводились у него дома.

бы боролись за его душу [Сборник: 47–49]. Истории о такого рода «бесовских искушениях» и борьбе сохранились и в других источниках.

Видения сверхъестественных существ достигают своего апогея в опыте уже знакомого нам «молодого работника», который пережил непосредственное соединение с Богом, *unio mystica*, в форме созерцания божественного света: «И вдруг все предо мною и вокруг меня просветлелось. Бог явился уже предо мною, и каким-то прикосновением ко мне привлек меня к Себе, объял всего меня. Он никакой постижимой формы не имел, это был свет, чистый свет» [Дневные записки: 15]. Следует отметить, однако, что это единственный пример такого интенсивного духовного опыта, который мне удалось обнаружить в розенкрейцерских архивах.

Кроме евангельских персонажей и сверхъестественных существ, протагонисты розенкрейцерских текстов также часто встречали в снах и видениях умерших знакомых – родственников, друзей, учителей. Особенно часто среди них упоминается Иосиф (Осип) Алексеевич Поздеев (1746–1820), духовный лидер российских розенкрейцеров первой четверти XIX в. (о нем см.: [Кондаков 2012а: 365–393]). Мистические встречи с ним описываются, например, в документе, озаглавленном «Сон» [Сон], а также и в других источниках [Записи снов. Часть первая; Записи снов. Часть вторая]. Последняя категория видений, которую здесь стоит упомянуть – это видения, связанные с масонскими и розенкрейцерскими сюжетами и символами. Например, в том же дневнике «молодого работника» упоминается видение Всевидящего Ока в круге и молний в треугольнике [Дневные записки: 15]. В другом тексте некто описывает сон о своем посвящении в степени розенкрейцерского ордена с четвертой по седьмую, хотя в реальной жизни автор имел лишь вторую степень [Сборник: 74–75].

Содержание мистического опыта

Еще одним основанием для классификации различных форм мистического опыта в свидетельствах российских розенкрейцеров является их содержание, т. е. та информация, которую получали субъекты во время своих мистических переживаний. Эту информацию можно разделить на три жанровых категории: 1) наставления / инструкции; 2) пророчества; 3) откровения.

В своих видениях розенкрейцеры могли получать наставления от самых различных фигур и самого разного содержания. Например, в текстах довольно часто встречаются нравственные наставления, которые дают во сне умершие учителя, прежде всего упомянутый уже Поздеев [Сон: 2]. Моральные уроки моли давать и существа более высокого порядка. Это относится, например, к беседам «молодого работника» со своим «внутренним учителем», который в первое же появление дал ученику девять нравственно-аскетических наставлений [Дневные записки: 1], а во время других бесед объяснял ему как правильно молиться, как бороться со страстями, как поступать в отношении своих близких и «наружного наставника».

Кроме нравственных наставлений мистическим образом могли быть получены инструкции, направленные на исцеление. В частности, упомянутая выше девица Шапошникова во время болезни видела «себя во сне лежащую в неизвестном доме, а перед нею сидящего лекаря, <...> и присоветовал ей принимать полынь, <...> что есть полынная Эссенция (название, которого она прежде никогда не слыхивала) и дал ей проглотить лепешечку, наполнившую рот ее прохладой и весьма приятного вкуса» [Сборник: 31]. Далее врач являлся ей каждую ночь и давал конкретные рецепты, диетические советы, нравственные наставления, корректировал лечение, назначаемое ей «наружным врачом». Когда Шапошникова следовала этим сновидческим инструкциям – ей становилось лучше, когда же полагалась на мнение реального врача – хуже.

Наконец, кроме нравственных и медицинских наставлений, в архивах обнаруживаются и мистические наставления, связанные с масонством. Прежде всего речь идет об анонимном описании серии из трех сновидений, в которых сновидцу являются умершие родители и требуют от него стать масоном [Сборник: 71–73]: В первом сне это требование только вербальное, во втором сне отец проводит сына по таинственному подземному входу в подземную церковь, этот же сюжет повторяется и в третьем сне [Там же: 73].

Второй категорией содержания мистического опыта розенкрейцеров являются пророчества. До нас дошел целый своеобразный дневник видений некоего Т. С. Документ датируется 31 декабря 1827 г., однако записи, как утверждается, «извлечены из бумаг его (К. Р. Т. С.), представленных от 9 марта 1820 года Епископом А. в Святейший Синод, где

онные и ныне (1827) находятся» [Извлечение: 2]. Автор описывает видения ангелов, духов, Иисуса Христа, апостолов, божественного света и т. д. Но редактора записок интересует одно конкретное пророчество, три версии которого он излагает, приведем только одну: «Поспешите все смириться, поспешите под крепкую руку Божию, да вас вознесет во время оно. Узрят все велию напасть и тугу в 1825е лето» [Там же: 7]. Можно предположить, что редактор придавал такое значение этому пророчеству, потому что в 1825 г. умер император Александр I и произошло восстание декабристов, о чем редактор, собравший записки воедино в 1827 г., уже знал.

Наконец, кроме наставлений и пророчеств, можно выделить особую категорию мистических переживаний – откровения. Это могли быть откровения о структуре мироздания, скажем в сновидении Шапошниковой ей сообщалось: «Здесь не так, как в том мире; здесь разделяются на три градации, на Ангельскую, Архангельскую и Серафимскую» [Сборник: 39]. Откровения могли также касаться учения о человеческой душе: «Ты не думай, сказал ему ангел, что душа есть пар, она имеет свое очертание, сообразное с деятельностью и жизнью ее на земле <...> Есть души, продолжал ангел, которые поднимаются высоко над землею, как птицы, есть души, которые находятся ближе к земле и есть души, которые даже не могут подняться над землею, а сходят в землю вниз» [Соколов: 1]. Наконец, в откровениях могла раскрываться особая миссия сновидца [Дневные записки: 5].

Происхождение мистического опыта и мистические практики

Последний признак, по которому можно классифицировать формы мистического опыта – это связь опыта и мистических практик. Такая связь может отсутствовать совсем, может быть косвенной или прямой. Так, большая часть описанных нами мистических снов либо возникла без повода – вероятно, под воздействием дневных событий (встречи с людьми или чтение книг, которые потом появлялись во сне), либо ввиду некоего патологического состояния реципиента.

Косвенная связь мистического опыта с духовными практиками видна в записках уже упоминавшегося К. Р. Т. С.: «Во время сердечного сокрушения и болезнования прибегал я иногда по примеру Св. Нифонта

в Покров Пресвятыя Богородицы <...> И тогда неоднократно не только сердечными очами, но и телесными, видал образ Пресвятой Богородицы, молящейся и руце к Господу воздевающей <...>» [Извлечение: 9]. В данном случае видение вызвано молитвой, но не целенаправленно, а спонтанно. Тот же автор пишет о видениях, которые сопровождали чтение Евангелия, обряд елеопомазания, целование икон и т. д.

Однако среди розенкрейцеров были распространены и вполне осознанные духовные практики, направленные на получение мистического опыта. Наиболее интересной из них является так называемое «внутреннее возвращение» – мистическая молитвенная техника, описанная в произведениях квиетистов Мигеля де Молиноса (1627–1697) и Жанны Марии Гюйон (1648–1717). Впрочем, нам интересна не теория и методика такой молитвы, а конкретная практика ее применения, уникальный пример которой описан в «Записках одного молодого работника»: «Запершись у себя в кабинете, я вдруг разом пресек у себя все мысли, все рассуждения, все чувства, и весь погрузясь внутрь, сосредоточил всю силу жизни в одно внимание, к сердцу. Иначе никак не может быть настоящее погружение или возвращение внутрь <...> Сначала тело мое начало ослабевать и изнемогать от сильного напряжения или стягивания внутренних сил <...> По временам начали приходить ко мне разные мысли, кои возбуждали воображение мое, угрожали мне изторжением из сего возвращения <...> В таком возвращении моем не только внешних предметов, но и себя, так сказать, самого не чувствовал, что и необходимо нужно. По прошествии некоторого времени вдруг начались притихие из глубины сердца вздохи, коих насчитал я 12. Мне казалось, что во мне кто-то усыпленный, скованный, убитый, просыпался, разрывал подавляющие его оковы, оживал, и вздохи сии были дыхание его, лом его оков <...> Два раза, и это впервые, еще слышалось мне курение ладана внутри. – Наконец слезы стали приступать из сердца к глазам моим <...> Еще повторю, что я <...> во все это время не думал ни о чем, никакая мысль не была ко мне впущена и не находилась во мне, и все это из самой глубины сердца само собою вырождалось и подымалось. Напоследок какая-то внутренняя сила, а не изнеможение тела, как мне кажется, вывела меня с собою из сего глубокого возвращения. И тут мне послышался внутренний глас о известном убитом <...> и о сиянии над могилою <...>» [Дневные записки: 16–17]. Особенно важной является

последняя строчка, отсылающая к масонской легенде об убитом мастере Хираме и обретении его могилы и тела благодаря чудесному свету над могилой. В каком-то смысле весь пережитый во время возвращения опыт строится на масонской метафоре из ритуала степени мастера, в котором происходит символическое погребение и воскрешение посвященного, отождествляемого с Хирамом. Здесь этот ритуал и связанная с ним легенда как бы интроективно переживаются в душе автора во время мистической практики. Применение этой практики неоднократно описывается автором дневника, причем длится это «возвращение» от часа до двух.

Большинство доступных розенкрейцерам мистических «руководств» и «пособий» описывают именно духовные практики для достижения мистических состояний в рамках той или иной христианской традиции. Однако некоторые мистические практики розенкрейцеров носили не духовный, а материальный характер и явно не вписывались в христианскую мистическую традицию. Так, например, в одной из речей по теоретическому градусу под названием «Как отверзать видение духов» выделяются естественные и насильственные способы такого «отверзания». Естественным способом являлся «животный магнетизм» (о нем см.: [Богданов 2005: 178–196]), записи магнетических сеансов сохранились в розенкрейцерских рукописях [Сборник: 82–85]. Насильственные способы именовались магией или церемониальной магией. К ним относились: 1) приготовление тела чрез изнурение и очищение, 2) курение и вообще употребление веществ, «возбуждающее жизненных духов, раздражающее нервы, напрягающее силы имажинации» (при этом упоминались опиум, камфора и горячительные напитки) [Выбор: 36–37].

Что касается применения веществ, вызывающих измененные состояния сознания, то сложно сказать определенно, пользовались ими розенкрейцеры или нет. Однако внимание этой теме они уделяли. Например, в «Книге рецептов» сохранился довольно большой рассказ «действие Хашиша» [Книга: 10–23]. В том же сборнике рецептов можно найти интересный рецепт «Курительный порошок, психически действующий и дающий иногда, если человек хорошо подготовлен, необыкновенный сон» [Там же: 38]. Приведем рецептуру: «1. Родосского дерева – 3 золот[ника]; 2. амбры – 3 золот.; 3. мастики – 3 золот.; 4. мушкат. ореха – 3 золот.; 5. гвоздики – 3 золот.; 6. розоваго листу – 3 золотника; 7. мускуса – 1 грамм; 8. белого ладана – 1 зол.; 9. тимьянной корки –

2 золот.». Однако действие этого порошка, судя по рецепту, могло иметь эффект только в случае сопровождающей его духовной практики: «Читай известные псалмы для получения благословения; прочти “Отче наш!”, произнеси сердечную молитву, выраженную собственными словами, Св. Ангелу Хранителю, и на ночь кури следующим порошком» [Там же: 38]. Таким образом, розенкрейцеры пытались связать нетрадиционные мистические техники с христианской мистикой.

Выводы

Российские розенкрейцеры уделяли огромное внимание мистическому опыту и практикам, оставив после себя множество свидетельств. К сожалению, соответствующие источники до сих пор не были введены в научный оборот. Их анализ показывает, что мистицизм для розенкрейцеров не был всего лишь набором идей, сухой доктриной и абстрактным учением. Мистика была неотъемлемой частью жизненного мира розенкрейцеров.

Несмотря на многообразие форм мистического опыта в свидетельствах розенкрейцеров в моей выборке, можно попытаться выделить некоторые общие черты розенкрейцерской мистики. С одной стороны, это ее христианский характер: розенкрейцеры следовали в своих практиках учению христианских авторов (хотя и протестантов, а не православных); они опирались на тексты Священного Писания; в видениях им являлись персонажи христианской истории и мифологии. Идея амбивалентности духовного опыта и возможности искушений на мистическом пути также восходит к христианским источникам, например, к житиям святым. Обсуждение своего опыта с наставником и поиск критериев его подлинности также находится в русле христианской мистической традиции.

С другой стороны, мистический опыт в розенкрейцерских источниках тесно связан с масонско-розенкрейцерской образностью и символикой: в снах являются не только новозаветные персонажи, но и розенкрейцерские наставники; часто в снах и видениях встречаются масонские символы, книги, ритуалы, здания и др.; наставления, полученные во время видений, также могут быть связаны с масонством. Очень важно, что само описание мистических переживаний строится исходя из розенкрейцерской модели мира и человека, а также на основе розенкрейцерских

ритуалов и легенд: таким образом опыт как бы пропускается через «сито» категорий и образов масонско-розенкрейцерского языка.

Наконец, следует отметить действительно живой, спонтанный, индивидуальный характер розенкрейцерской мистики. Особенно это касается двух сюжетов: диалогов «молодого работника» с «внутренним учителем» и истории о «сожительстве» молодого масона с неким стихийным женским духом. Эти истории практически не находят аналогов в христианской или розенкрейцерской традициях, что является свидетельством их живого, «реального» характера (разумеется, речь идет о субъективной реальности мистика). Таким образом, все многообразие мистических переживаний в розенкрейцерских свидетельствах можно свести к трем основным формам: христианской, розенкрейцерско-масонской и индивидуальной. Разумеется, все они были тесно взаимосвязаны между собой, переплетаясь в рамках единого мистического нарратива.

СОКРАЩЕНИЯ

Ед. хр. – единица хранения.

К. – картон.

Л. – лист(ы).

НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ф. – фонд.

ЛИТЕРАТУРА

Богданов 2005 – *Богданов К. А.* Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. М.: ОГИ, 2005.

Видения – Видения. В 1789 году от 16 июня до 25-го, во время болезни секретаря Н. Г.: на тридцатилетнем возрасте. Писанные им самим после болезни // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 898.

Выбор – Выбор из бесед Т[еоретического]. Г[радуса]. С[вободных]. К[аменщиков] // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 247.

Дневные записки – Дневные записки одного молодого работника 1817. Симбирск 1823 // НИОР РГБ. Ф. 237. К. 27. Ед. хр. № 68.

Записи снов. Часть первая – Записи снов рукой неустановленного лица // НИОР РГБ. Ф. 13. К. 16. Ед. хр. №24.

Записи снов. Часть вторая – Записи снов 1832–1845 // НИОР РГБ. Ф. 13. К. 15. Ед. хр. № 24.

Извлечение – Извлечение из бумаг Т. С. // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 243.

Книга – Книга рецептов // НИОР РГБ. Ф. 237. Ед. хр. № 62.

- Кондаков 2012а – *Кондаков Ю. Е.* Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус сомоновых наук. СПб.: Астерион, 2012.
- Кондаков 2012б – *Кондаков Ю. Е.* Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII – первой четверти XIX века. СПб.: РГПУ, 2012.
- Кучурин 2005 – *Кучурин В. В.* Мистицизм и западноевропейский эзотеризм в религиозной жизни русского дворянства в последней трети XVIII – первой половине XIX в.: опыт междисциплинарного исследования // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры / Под ред. М. С. Уварова и В. Я. Фетисова. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 142–160.
- Лекции – Лекции И. Г. Шварца. Москва, 1782 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 681.
- О снах – О снах и видениях // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. №896.
- Происшествие – Происшествие в болезни с одним известным человеком // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 1897.
- Сборник – Сборник снов и видений // НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 148.
- Соколов – Соколов Семен Иванович. «Сон» // НИОР РГБ. Ф. 13. К. 7. Ед. хр. № 38.
- Сон – Сон 1814 // НИОР РГБ. Ф. 13. К. 7. Ед. хр. №39.
- Халтурин 2013 – *Халтурин Ю. Л.* Общение с духами в российском масонстве (по материалам «Сборника снов и видений») // *Aliter*. 2013. №1. С. 95–112.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИЗМА

О. В. Клещевич

МЕТОДИКА СЕМИОТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА АЛХИМИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Для работы по интерпретации алхимического текста мной был выбран трактат «157 алхимических канонов» [Helmont 1688], написанный или переработанный Ф. М. ван Гельмонтом (1614–1699) во время его длительного пребывания в Англии. Перевод этого трактата на английский язык мог быть сделан самим автором или, во всяком случае, с его ведома. Этот факт прижизненного, возможно, авторского или авторизованного перевода алхимического трактата на английский язык стал первой причиной выбора для исследования именно этого сочинения. Во-вторых, сжатое изложение «Канонов» облегчают работу над их смысловыми единицами по сравнению с текстами других алхимических трактатов, где изложение так же традиционно перепутано, а вычленение отдельных смысловых единиц затруднено из-за больших массивов текста. В «Канонах» – напротив: одно или несколько предложений, заключенных в один канон, соотносится с одним смысловым посылом, который иногда перетекает в следующий канон, что дает при расшифровке возможность более глубокого проникновения в смысл высказывания. В-третьих, короткие пронумерованные высказывания облегчают составление логической цепочки последовательности смыслов. В-четвертых, обращение за разъяснениями для отдельных высказываний к другим алхимическим трактатам по старой алхимической максиме: «liber aperit librum (книга открывает (т. е. поясняет) книгу – лат.)» [Джаммария 2011: 38] дает больше уверенности в справедливости тождества постигаемых смыслов.

Первостепенная задача при интерпретации алхимических трактатов – выявление их структуры, поскольку «структура – это, в сущности, отображение предмета, но отображение направленное, заинтересованное,

поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что осталось невидимым, или, если угодно, интеллигибельным в самом моделируемом предмете» [Барт 2008: 230]. Правила выявления структуры и традиционной композиции алхимических трактатов и будут, по сути, разработкой методики их герменевтики. В целом такая методика состоит из четырех этапов.

Первый этап

В самом начале работы по герменевтике алхимических тестов мы сталкиваемся с обычным переводом их на русский язык с иностранного, однако для вычленения их смыслов необходимо «перевести» алхимический текст еще раз: с алхимического языка на общедоступный. Это необходимо, поскольку, читая алхимический трактат так, как он написан, мы невольно, но по задумке автора, «помещаемся в бездну» символов, воспринимая их, по словам Р. Барта, в «глубинном, можно сказать, геологическом измерении» [Там же: 221]. Находясь на первых порах в плену символического сознания, мы способны наблюдать только «ярусное залегание означаемого и означающего» [Там же], которое и формирует символ. Здесь царствует внешний хаос его значений с «его беспорядочной подземной связью переплетенных корней (означаемых)» [Там же] в купе с зеркальными отношениями подобий и аналогий.

В процессе такого «перевода» необходимо пристально следить за тем, чтобы не подгонять его под интуицию предположения, свойственного любому исследователю. Иными словами, как писал Б. Лонерган, «если человек не хочет “вчитывать” в текст то, чего в нем нет, <...> он должен выкинуть из головы любые предварительные представления, придерживаться исключительно самого текста, смотреть лишь на то, что в нем стоит, и не смотреть ни на что из того, что в нем не стоит» [Лонерган 2008: 176]. На этом этапе следует максимально раскрыться навстречу символам. «”Символ дает пищу для ума”»: это понравившееся мне изречение говорит о двух вещах; – писал П. Рикер, – символ дает; не я полагаю смысл, это символ дает смысл; то, что символ дает, – это стимул к мышлению, это то, о чем следует “мыслить”» [Рикер 2008: 399].

С целью минимизировать отвлечение на «желательно» прочтение, каждый канон был сначала прозондирован на предмет аналогов прочтения

его символов в текстах других алхимических авторов. Здесь преследовалась цель определить «смысл не как простую встречу некоего означающего и некоего означаемого», а заменяя «двустороннее (пусть даже умноженное) отношение, устанавливаемое символическим сознанием, на отношение, по меньшей мере, четырехстороннее, а точнее – гомологическое» [Барт 2008: 222], используя парадигматический тип сознания (воображения).

Этот тип сознания, видя «означающее как бы в профиль, видит его связь с другими виртуальными означающими, на которые оно похоже и от которых в то же время отлично; оно совсем или почти совсем не видит знак в его глубинном измерении, зато видит его в перспективе» [Там же: 224]. Для включения такого видения необходимо сделать запрос «из некоторого закрытого, упорядоченного множества» [Там же], представляющее собой алхимические трактаты разных времен и авторов, обращение к которым дает нам наиболее фундаментальный «акт означивания». В свою очередь, мы выявляем культурный код, «позволяющий изучать формирование всякого сообщения, а равно и модификации культурных конвенций» [Эко 2004: 466] (в данном случае – алхимических).

Проведение такой работы углубляло и расширяло смысл каждого символа, который использовал Ф. М. ван Гельмонт в каждом отдельном каноне. Эта работа велась до тех пор, пока смысловые единицы каждого канона не становились кристально понятными, и весь он не принимал вид осмысленного дидактического посыла. Здесь, в первую очередь, принималось во внимание традиционное алхимическое прочтение символов, с опорой на указание П. Рикера: «В символе я не могу объективировать отношение аналогии, которое связывает вторичный смысл со смыслом первичным; лишь находясь внутри первичного смысла, живя в нем, я – благодаря ему – могу устремляться за его пределы: *символический смысл создан внутри буквального смысла и самим буквальным смыслом, который, оперируя аналогией, порождает то, что ему аналогично*» [Рикер 2008: 401]. Здесь первичным смыслом является тот, который вкладывали в символ алхимики. Вне алхимической традиции вся герменевтика свелась бы к домыслам относительно вторичных смыслов, рождающихся из рефлексий, в данном случае, человека ХХI в. «Символ есть движение самого первичного смысла, заставляющее нас присутствовать в буквальном смысле и тем самым ассимилирующее нас

с символизируемым так, что интеллектуально мы оказываемся неспособными подкрепить сходство. Именно поэтому символ есть “дающий”; он является дающим, поскольку он – первичная интенциональность, дающая вторичный смысл» [Там же]. К тому же «общий здравый смысл является общим не для любого человека в любом месте и в любое время, а для членов определенного сообщества, находящегося в успешной коммуникации друг с другом» [Лонерган 2008: 173]. Таким образом, без того, чтобы начать мыслить в алхимическом ключе, невозможно расшифровать алхимические тексты. т. е. «задача теперь <...> заключается в том, чтобы мыслить, исходя из символизма и следуя его духу. Речь идет вовсе не о том, чтобы следовать неизвестно какой интуиции воображения, а о том, чтобы выработать понятия, которые сами познают и заставляют познавать, понятия, *систематически* связанные между собой, может быть даже, составляющие закрытую систему» [Рикер 2008: 409–410]. Однако сложность процесса герменевтики в данном случае заключается в сочетании способности мыслить как алхимик с научной непредвзятостью, свойственной настоящему исследователю. Облегчает задачу то обстоятельство, что дискурс, присущий Великому Деланию, представляет собой в тоже время и герменевтическое истолкование скрытых смыслов, на которых оно базируется. Это ощутимо подталкивает исследователя в его стремлении внести порядок в хаотично разрозненные послы, что особенно наглядно, в отличие от других алхимических трактатов, в случае со «157 алхимическими канонами» ван Гельмонта. Именно в этом произведении мы находим одновременно как обилие энигматических (символических) смыслов, так и внутреннюю строгость дискурса. Следует согласиться с Х. Субири в том, что существуют «два момента единой реальности: все реальное реально в своей индивидуальности и в поле, и всегда схватывается в этих двух моментах» [Субири 2008: 8]. Причем «реальное схватывается не просто как полевое, но и полевым способом – как пребывающее внутри того поля, которое этим реальным было определено» [Там же: 9]. Или, как писал П. Рикер, «интерпретатору никогда не приблизиться к тому, о чем сообщает текст, если он не пребывает в *ауре* искомого смысла» [Рикер 2008: 412].

Второй этап

После того как, благодаря расшифровке отдельных канонов с помощью текстов из других алхимических трактатов, нарочитая перепу-

танность смысловых единиц, существующих в общем смысловом поле «157 алхимических канонов» Ф. М. ван Гельмонта, стала совершенно очевидна, я решила «разрезать» этот текст на 157 частей, соответствующих числу канонов. «Постигнуть то, чем нечто является в реальности, означает восстановить единство индивидуального и полевого моментов реального» [Субири 2008: 9–10]. Восстановить же эти поля возможно только если рассыпать поле хаоса и переустановить актуальность логической смысловой последовательности трактата. «Расчленив первичный объект, подвергаемый моделирующей деятельности, – писал Р. Барт, – значит обнаружить в нем подвижные объекты, взаимное расположение которых порождает некоторый смысл» [Барт 2008: 232]. После этой процедуры по выделению единиц, которые в нашем случае представляют отдельные каноны, следует «выявить или закрепить за ними правила взаимного закрепления» [Там же: 233]. т. е. для обнаружения динамики алхимических символов и их дискурсов появляется необходимость собрать разрозненные «Каноны» в некой последовательности, используя синтагматический тип сознания. Этот тип сознания является «осознанием отношений, объединяющих знаки между собой на уровне самой речи, иными словами, ограничений, допущений и степеней свободы, которых требует соединение» [Там же]. Сама логика исследования подтолкнула к идее создать последовательность развития смысла алхимических «Канонов» как цепочку утверждений, отвечающей на следующие вопросы: 1) что является предметом великого делания; 2) что является действующей силой великого делания; 3) что представляет собой цель великого делания; 4) каковы этапы великого делания и что они означают. В свою очередь, это приводит к возможности воссоздать их первоначальный смысловой посыл в целом.

Действительно, компоновка «157 канонов» Ф. М. ван Гельмонта в вышеуказанной смысловой последовательности привела к тому, что они внезапно «заговорили» на более понятном языке, и появилась возможность выстроить достаточно логичную цепочку смыслов и значений их алхимического кода. Впоследствии в такой логике компоновки «Канонов» стало просматриваться четкое соотнесение с четырьмя аристотелевыми принципами определения вещи. «В средневековой европейской (схоластической) философии идеи Аристотеля (переведенные на латынь) были формализованы как “четыре причины”. Это “причина материальная” (*causa materialis*), “причина формальная” (*causa formalis*),

“причина действующая (или движущая)” (*causa efficiens*), и “причина конечная (или целевая) (*causa finalis*)”» [Эко 2007: 293]; целевую причину можно назвать определением целесообразности. В отношении к «157 алхимическим канонам» эта компоновка выглядела так:

1. Материя великого делания: ртуть.
2. Форма – эйдос – агент великого делания, стадии его работы.
3. Действующая причина: философский камень.
4. Определение целесообразности: приемы великого делания и советы мастера.

Более того, после анализа структуры других алхимических произведений разных эпох, таких как «Малый алхимический свод» Альберта Великого, «О камне философов», «Об искусстве алхимии» Фомы Аквинского, «Краткое приложение и ясная репетиция или повторение брата бенедиктинского ордена Василия Валентина к написанной им книге “О великом камне предков...”» Василия Валентина, а также «Магико-каббалистический и теософический трактат» Георга фон Веллинга, мной был сделан вывод о том, что подобное строение, опирающееся на «четыре причины» Аристотеля, присуще изложению алхимических трактатов, оно, по-видимому, традиционно и является их (трактатов) композиционной схемой. Лишь на первый взгляд, без глубокой герменевтической проработки текстов, оно не выглядит очевидным, опять-таки в связи с традиционным умышленным сдвигом логической последовательности повествования. Можно сказать, что по аналогии с волшебной сказкой в морфологическом анализе В. Проппа, эта композиционная схема алхимических трактатов «реализуется в повествовании в самых различных формах, она лежит в основе всех сюжетов, представляет собой как бы их скелет» [Пропп 2001: 463].

Третий этап

Этот этап заключается в подборе канонов таким образом, чтобы они составили цепочку непротиворечивой динамики развития символов и их смыслов внутри каждого раздела. Кроме необходимости получения ответов на поставленные вопросы, это необходимо для преодоления множественности разноречивых смыслов внешне одинаковых символов. Таким образом, мы предложили своего рода «типологию, позволяющую мышлению ориентироваться в бесконечном многообразии» [Рикер 2008: 416] иерархических и операционных последовательностей

великого делания. «Именно в современной герменевтике, – писал П. Рикер, – соединяются даваемый через символ смысл и работа мышления по дешифровке. Она вовлекает нас в борьбу, в динамику, с помощью которой символизм сам себя преодолевает. Только включаясь в эту динамику, понимание получает доступ к собственно критическому измерению экзегезы и становится герменевтикой» [Там же: 412].

Четвертый этап

Он заключается в составлении синопсиса – дополнительной проверки непротиворечивости смысловой последовательности, а также деления всех «157 алхимических канонов» Ф. М. ван Гельмонта на четыре раздела. Эта работа дала возможность увидеть развитие смысла трактата, его внутренние связи, используя «”стемматическое” воображение, вызывающее образ цепочки или сети» [Барт 2008: 225]. Динамика, просматриваемая в составлении синопсиса, «предполагает монтаж подвижных взаимозаменяемых частей, комбинация которых как раз и производит смысл; <...> таким образом, речь идет о воображении сугубо исполнительском или функциональном» [Там же], отсылая к идее использования полученных в процессе интерпретации непротиворечивых смыслов для дальнейших исследований, которые способны подтвердить «диалектическое взаимодействие *кода* и *сообщения*» [Эко 2004: 480].

В итоге удалось показать культурологический код смыслов, заложенных в данный алхимический трактат, восстановив первоначальную очередность канонов и очистив их от «языка птиц», свойственного всем без исключения алхимическим трактатам. Более того, мы получили возможность составить тезаурус символов великого делания, который даст в будущем возможность расшифровывать другие алхимические трактаты, имеющие не столь простое членение текста на отдельные пронумерованные высказывания. Таким образом, герменевтическая работа проводилась, следуя, в том числе, и указаниям П. Рикера о том, что «мыслить надо не *вслед за* символами, а исходя из символов, *в соответствии с* символами» [Рикер 2008: 413]. Он также предостерегал от рационализации символов как таковых, чтобы тем самым не сделать их «неподвижными в лоне воображения, где они зарождаются и раскрывают себя» [Там же: 414].

Итак, после длительной, кропотливой работы с источником, переходя от одного типа сознания к другому, мы на деле частично воспроизвели

этапы работы алхимического воображения. Начав с глубинного, символического воображения, воспринимая означаемое, извлеченное из недр алхимического повествования в его чистом, почти неуловимом, ускользающем виде, мы затем перешли к парадигматическому воображению, которое предполагает «пристальное внимание к вариации нескольких рекуррентных элементов»; к такому типу воображения, которое способно действовать в рамках правил алхимической игры, ее непредсказуемых комбинаций. Наконец, переход к синтагматическому воображению дал нам возможность смонтировать непротиворечивое повествование путем соединения дискретных и подвижных элементов «157 алхимических канонов» Ф. М. ван Гельмонта. Это, в свою очередь, позволило нам выйти на композиционную схему алхимического трактата. Относительно «157 алхимических канонов» она выглядит следующим образом:

1. О ртути.
2. О форме – агенте великого делания; сюда вошли подразделы «Как происходит великое делание» и «Стадии процесса великого делания».
3. Философский камень – цель великого делания.
4. Приемы великого делания и советы мастера.

ЛИТЕРАТУРА

- Барт 2008 – *Барт Р.* Нулевая степень письма. М., 2008.
- Джаммария 2011 – *Джаммария.* Эта неизвестная Алхимия. М.; Воронеж, 2011.
- Лонерган 2008 – *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2008.
- Пропп 2001 – *Пропп В. В.* Структурное и историческое изучение волшебной сказки (ответ К. Леви-Строссу) // Семиотика. Антология. М., 2001. С. 453–452.
- Рикер 2008 – *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 2008.
- Субири 2008 – *Субири Х.* Чувствующий интеллект. В 3 ч. Ч. II. Интеллект и логос. М., 2008.
- Эко 2004 – *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 2004.
- Эко 2007 – *Эко У.* Роль читателя. Исследование по семиотике текста. СПб.; М., 2007.
- Helmont 1688 – *Helmont F. M. van.* 157 Canons // [*Helmont F. M. van.*] One hundred fifty three chymical aphorisms briefly containing whatsoever belongs to the chymical science... London, 1688 // [URL]: <http://www.alchemywebsite.com/157canon.html> (дата обращения: 25.07.2014).

**«ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ» КАК СФЕРА
НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ:
В ПОИСКАХ ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ¹**

Какую пользу извлекает ученый из типологического² обобщения научных теорий? Можно подумать, что польза незначительна, так как занимающийся таким обобщением ничего нового не говорит, своих концепций не предлагает, а лишь классифицирует и группирует существующие в научном сообществе подходы. Как нам представляется, такое воззрение, хоть и имеет право на существование, но является поверхностным. Прежде чем приступать к самостоятельным исследованиям какой-либо темы, любому ученому необходимо ознакомиться с существующими традициями ее изучения, подходами и теориями, чтобы не оказаться в ситуации «самоделкина», изобретающего велосипед в эпоху космических шаттлов. Чтобы ориентироваться в многообразии подходов, их полезно группировать, типологизировать и классифицировать. Основаниями для таких обобщений могут быть следующие: общий комплекс идей, разделяемых группой ученых, принадлежность их к единой школе, использование одного и того же методологического аппарата и т. п. Создание типологий, таким образом, может не только помочь приступающему к изучению предмета разобраться в многообразии теорий, но и способствовать приросту научного знания в среде самих ученых, в том числе и тех, кто сам включен в такую типологию. Ведь создание типологии – это труд по указанию порой неявных и неочевидных связей, выявление общих тем и теорий и, в конце концов, свежий взгляд на уже устоявшийся набор концепций.

Исходя из вышесказанного, мы бы хотели провести типологическое обобщение современных подходов к изучению западного эзотеризма. Сразу оговоримся, что под современными подходами здесь мы будем

¹ Исследование осуществлено в рамках программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013–2014 гг., проект № 12–01–0005.

² Автором намеренно избран термин «типология», а не «классификация». Здесь мы не претендуем на построение незыблемой жесткой системы демаркации различных подходов, а лишь предлагаем некий набросок, проясняющий различные особенности рассматриваемого проблемного поля.

понимать только работы западных ученых, намеренно исключив российский опыт. Сделано это по двум основным причинам: сложную задачу легче решать по частям (т. е. сначала необходимо определиться с западным опытом, а потом соотнести его с российским); во-вторых, поле российских исследований эзотеризма значительно моложе западного, и говорить об устоявшихся традициях здесь пока рано.

Сразу оговоримся, что мы осознанно исключаем из типологической реконструкции два диаметрально противоположных, но парадоксально близких подхода: апологетические теории христианских авторов, обличающих эзотеризм, и построения адептов того или иного эзотерического течения. Как в первом, так и во втором случае мы имеем дело не с вариациями академического дискурса, а с внутриконтрессиональным¹ взглядом на совокупность явлений, именуемых «эзотеризмом». Только христианские авторы приписывают этим явлениям исходя из теологических ориентаций знак «-», а адепты эзотерических учений и течений – знак «+». При этом уровень критической рефлексии в отношении предмета исследования и оценочность выносимых суждений делают проблематичным их применение вне полей, сформировавших данные подходы (т. е. христианства и эзотеризма).

Теперь определимся с хронологическими рамками типологии. Очевидно, что расцвет исследований эзотеризма на Западе приходится на вторую половину XX в. и продолжается до сих пор. Таким образом, за рамками типологии мы оставляем интересные, но спорадические работы отдельных ученых до середины XX в.² Аналогично поступаем мы и с деятельностью круга «Эранос», которая во многом является предвестием будущего углубленного изучения описываемого феномена во второй половине XX столетия³. И последняя оговорка: в представленную ниже типологию мы не включаем авторов, исследующих отдельные темы в западном эзотеризме⁴, нам будут интересны только ученые, предложившие общие теории генезиса, развития и места описываемого явления в культуре.

Первый тип исследований мы обозначим как «подход классического рационализма». Работы ученых, входящих в него, несут на себе

¹ Этот термин необходимо понимать в максимально широком контексте.

² Прежде всего, надо назвать труд В.-Э. Пойкерта [Peuckert 1956].

³ Подробнее об «Эранос» и его истории см.: [Wasserstorm 1999; Nakl 2012; Hanegraaff 2012].

⁴ Таких, например, как У. Ньюмен [Newman 2002] и М. Идель [Идель 2010].

очевидный отпечаток Нового времени на отношении к науке, религии и культуре. Центром их построений является разум и, следовательно, рациональное осмысление места и природы эзотеризма. Ведущая тенденция – критическое (даже гиперкритическое) отношение к исследуемому предмету. Авторы, разделяющие этот подход, резко отрицательно относятся к эзотеризму, именуя его болезнью разума, девиантной стратегией интерпретации, либо ошибочным путем в развитии культуры. Фактически они продолжают линию борьбы с суевериями, столь активно развивавшуюся сначала в протестантской, а затем и в просветительской среде Нового времени¹. Основным отличием от этой линии здесь является попытка серьезно отнестись к суевериям. Если просветители не видели вообще ничего полезного в их существовании и ждали, пока те отомрут от всепоглощающего света разума, то мыслители XX в., напротив, осознали, что эзотеризм в многообразии своих проявлений не только не умер, а, наоборот, все сильнее и сильнее трансформировал окружающую культуру и весь ход истории XX в.² Такое серьезное отношение заставляет авторов углубляться в предмет, пытаясь понять его как можно более основательно, что вызывает, с одной стороны, скрытую симпатию к отдельным его частям³ а с другой – более или менее адекватную оценку его места в истории культуры Запада⁴. Тем самым подход «классического рационализма» заложил основания для дальнейшего исследования эзотеризма и переоценки его значения. К основным его выразителям можно отнести Фрэнсис Йейтс (1899–1981)⁵, Джеймса Уэбба⁶ и Умберто Эко⁷. Эти авторы, помимо рационалистической составляющей, разделяют общий метод исторического анализа эзотерических явлений с попыткой исследования их корней, а также их демистификации.

¹ Подробнее см.: [Hanegraaff 2012].

² Все три концепции, а именно: «герметический семиозис» Эко, «герметическая традиция» Йейтс и «окультурное подполье» Уэбба в равной степени широко описывают роль эзотеризма в истории и современности.

³ Яркой иллюстрацией такого подхода является, например, [Webb 1987].

⁴ Все работы Йейтс послужили первым шагом к проведению такой переоценки не только в культурологии, но и в религиоведении, истории науки и филологии.

⁵ См.: [Йейтс 1997; 1999; 2000].

⁶ См.: [Webb 1974; 1976].

⁷ См.: [Еко 1992; 2002; Эко 2007; 2011].

Вторую группу исследований можно условно назвать «новоевропейским подходом». Первая часть этого обозначения, «ново», указывает одновременно на два аспекта: 1) связь с европейскими исследователями подхода «классического рационализма»; и 2) отрицание взгляда Нового времени на рациональность. Исследователи, работающие в рамках этого подхода, основывают свои теоретические построения на постмодернистском философском дискурсе, который с неизбежностью влечет за собой основные темы: археологию знания; деконструкцию и переосмысление существующих базовых терминов и определений; плюралистичное отношение к разнообразным формам изучаемых явлений; отрицание больших, все объясняющих теорий и господства рациональности; и отрицание репрессивных стратегий академического дискурса. Все это, по сути, привело к возникновению широкой и разветвленной сети исследовательских групп и институций, которые в условиях плюрализма смогли активно заниматься исследованиями различных частей комплекса западного эзотеризма в Европе¹. Поскольку тон борьбы с суевериями полностью исчезает из работ представителей «новоевропейского подхода», то важной задачей для них становится легитимация своих исследований перед европейским академическим сообществом. В силу определенной косности и осторожности последнего, по мнению Ханеграафа, на любого исследователя эзотеризма, который не обличает его, смотрят как на адепта-пропагандиста, пришедшего заниматься не научной деятельностью, а размывать границы научного дискурса посредством личных озарений и спекуляций². Соответственно, к содержанию исследований выразителей данного подхода научным сообществом предъявляется целый ряд высоких требований: четкость и обоснованность формулировок и суждений; формирование строгого религиозического и культурологического языка, способного адекватно и, главное, понятно описать исследуемое явление и недопущение пропаганды

¹ На данный момент объединения ученых по проблеме изучения эзотеризма появились в Англии (<http://centres.exeter.ac.uk/exeseso/index.php>), Франции, Нидерландах (<http://www.amsterdamhermetica.nl/#>), Венгрии, Швеции (<http://snaswe.blogspot.com/>), Германии, Греции (<http://phoenixrising.org.gr/en>) и Польше (<http://ceenaswe.blogspot.com-/2012/03/hermaion-no-1-first-issue-of-polish.html>).

² Подробные рассуждения об этом можно встретить во многих работах В. Ханеграафа, например, [Hanegraaff 2009; 2012].

эзотеризма. Все эти требования, сформулированные имплицитно, способствовали формированию высококлассного академического дискурса среди европейских исследователей западного эзотеризма.

Среди основных представителей данного подхода, можно назвать Антуана Февра¹, Воутера Ханеграафа² и Коку фон Штукрада³. При чем двое последних наиболее полно выражают в себе все основные его черты. Творчество Февра представляет собой что-то вроде переходной стадии от «классического рационализма» к «новоевропейскому» взгляду. С одной стороны, его «Ключ к западному эзотеризму» (1996) стал отправным пунктом для развития исследований «новоевропейского подхода», с другой – сам Февр долгое время проводил свои исследования в рамках демаркации между истинным эзотеризмом (древними масонскими ритуалами) и эзотеризмом коммерческим, деградировавшим (различные формы современных объединений). Сама идея такой демаркации является признаком критического отношения к предмету в духе «классического рационализма». Ведь если мы беремся выявлять плохие и хорошие формы явления, мы перестаем быть плюралистами и переходим в систему мышления, связанную с четкими представлениями о том, что является верным, а что «суеверием», «заблуждением» и т. п.

Третий подход к изучению западного эзотеризма можно назвать «американским подходом». Пусть читателя не смущает столь жесткое привязывание названий последних двух подходов к географическим реалиям. За географией стоят определенные историко-культурные, политические и академические традиции, наложившие неизгладимый отпечаток и на исследования в рассматриваемой сфере. Американская культура изначально строилась на фундаменте религиозного плюрализма⁴. Причем одной из важных черт этого плюрализма было наличие яркого религиозного опыта у основателей различных протестантских и неопротестантских деноминаций, населявших Новый свет два века назад. Именно в Америке появляется феномен «огненных штатов», давший столь много различных религиозных и эзотерических движений, в основе

¹ См.: [Favre 1996].

² См.: [Hanegraaff 2012].

³ См.: [Stuckrad 2005].

⁴ О плюрализме в сфере нетрадиционной религиозности в Америке см.: [Horowitz 2010].

которых лежала идея обретения личного опыта переживания и приобщения к духовному миру. Такого религиозного плюрализма и примата опыта мы не встретим нигде в Старом Свете. Неудивительно, что уже на заре XX в. именно здесь возникают первые академические теории, пытающиеся через призму опыта оценить и рассмотреть многообразие религиозных и околорелигиозных явлений. Здесь мы, разумеется, имеем в виду классическое исследование Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1901–1902), оказавшее неизгладимое влияние на религиозноведческую и психологическую мысль XX в.

Таким образом, в Новом Свете еще до развития исследований западного эзотеризма выкристаллизовались две важных темы: религиозный опыт и его осмысление через призму психологии. К началу второй половины XX в. в Америку вливается мощный поток европейских исследователей-эмигрантов из Старого Света двумя волнами. Первая волна бежит от преследований нацистов и нестабильной ситуации в Европе, вторая, чуть позже, бежит от преследований тех, кто мог бы быть сочтен идейно близким к нацистам¹. Среди этого потока можно выделить немало имен, но одно из самых значительных – это, безусловно, имя Мирча Элиаде (1907–1986). Причем важным нам здесь представляется не только наследие Элиаде как ученого, но и определенный круг его интересов, которые с необходимостью включали в себя многообразие эзотерических явлений. Второй важной особенностью является психологический настрой, имплицитно выраженный в текстах Элиаде и очень хорошо совпавший с общей традицией американского осмысления религиозности, идущей от Уильяма Джеймса (1842–1910). Если прибавить к сказанному выше высокий престиж гуманитарного и религиозноведческого образования в Америке и допустимость широкого плюрализма мнений в академической среде, то мы получим абсолютно уникальную и независимую от европейской почву, на которой и произросли теории, сформировавшие «американский подход».

Среди основных выразителей такого подхода можно назвать Иона Петру Кулиану (1950–1991)², Артура Верслуиса³ и Джеффри Крайпала⁴. Хронологически названные ученые являются современниками европей-

¹ На эту тему см.: [Fisher 2010] и [Kripal 2007].

² Подробнее см.: [Couliano 1987; Culianu 1992].

³ См.: [Versluis 2004].

⁴ См.: [Kripal 2006; 2007; 2010; 2011].

цев и разделяют с ними неприятие пафоса классического рационализма и постмодернистский стиль исследования (правда, больше в эстетике, чем в методологии). Главной отличительной особенностью американского подхода является его ориентированность на опыт. Под этим подразумевается прежде всего признание учеными реальности эзотерического опыта как базовой конституирующей характеристики эзотеризма и соответствующее изучение феномена через призму этого опыта. Такая особенность на деле полностью меняет всю систему исследований и формирует своеобразие американского подхода. Прежде всего, граница между академическим и эзотерическим взглядом на феномен эзотеризма стирается, и это приводит к тому, что ученый может быть адептом любого учения. В то же время само эзотерическое мировоззрение принимается как данность, и люди, его разделяющие, играют равную с академическими исследователями роль на поле изучения эзотеризма¹. При этом ни в коем случае нельзя считать, что такая ориентировка делает американский подход менее ценным с точки зрения представлений современной академической науки. Напротив, не исключено, что будущее исследований в данной сфере лежит именно за этим своеобразным взглядом. Также необходимо удержаться от упрощений: американские авторы не просто превозносят абстрактный опыт, они пытаются дать ему истолкование, причем преимущественно в духе различных психологических школ².

Безусловно, в мире существует немало ученых, которые напрямую могут и не вписываться в указанные выше типы, но это не значит, что они не испытывают влияние данных подходов и, сами того не осознавая, трудятся либо в рамках одного из них, либо на границе двух, а то и трех подходов³. Еще раз напомним, что наша типология не универсальна,

¹ Сравните роль Эсалена для формирования общей картины эзотерических исследований в США (см. подробнее [Kripal 2007]) и отношение Ханеграафа к Эсалену как варианту Нью-эйдж, порожденному процессом «сакрализации психологии» и психологизации эзотерики [Hanegraaff 1996: 49, 133, 482–513].

² Значительную роль здесь играют даже не теории трансперсональной психологии, а психоанализ Фрейда. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть [Kripal 2006].

³ Например, в текстах Моше Иделя можно найти очень много различных методологических построений, которые перекликаются с особенностями названных подходов. Подробнее см. введения к [Идель 2010] и [Idel 2005].

она – лишь попытка сформировать свежий взгляд на многообразие исследовательских стратегий в поле западного эзотеризма.

Завершить наш обзор мы хотели бы выводом, который будет двояким. С одной стороны, очевидно, что чуть более чем за 50 лет в мире возникло новое поле академических исследований, очень многообразное, с богатым набором методов, теоретических концепций, высоким научным уровнем и большим потенциалом к дальнейшему развитию. С другой, описанная выше картина наводит и на грустные размышления: за те же годы указанное поле не стало единым. Мы имеем пестрое многообразие теорий и подходов различных авторов, которые зачастую не слышат и не понимают друг друга. Между ними порой ведется определенный диалог, но иногда складывается впечатление, что диалог этот идет на разных языках и его участники, думая, что понимают друг друга, на самом деле общаются лишь сами с собой. В таком случае исследователи эзотеризма напоминают маленьких детей, которые в определенном возрасте играют «не вместе, а рядом». Быть может, эта картина чрезмерно пессимистична, но представляется очевидным, что для дальнейшего развития исследований в описываемом поле необходима большая консолидация усилий и поиск путей к живому и открытому диалогу, который должен привести к пересмотру уже устоявшихся идей и концепций.

ЛИТЕРАТУРА

- Идель 2010 – *Идель М.* Каббала. Новые перспективы. М.: Мосты культуры, Иерусалим: Гешарим, 2010.
- Йейтс 1997 – *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Йейтс 1999 – *Йейтс Ф.* Розенкрейцеровское просвещение. М.: Алетея: Энигма, 1999.
- Йейтс 2000 – *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Эко 2007 – *Эко У.* Маятник Фуко / Пер. с итал. Е. Костюкович. СПб.: Симпозиум, 2007.
- Эко 2011 – *Эко У.* Пражское кладбище / Пер. с итал. Е. Костюкович. М.: Астрель, Corpus, 2011.
- Couliano 1987 – *Couliano I. P.* Eros and Magic in the Renaissance. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Culianu 1992 – *Culianu I.* The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilizm. San Francisco: Harper, 1992.

- Eco 1992 – *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation / Ed. by S. Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Eco 2002 – *Eco U.* Serendipities: Language and Lunacy / Tr. by W. Weaver. London: Phoenix, 2002.
- Faivre 1996 – *Faivre A.* Accès de l'ésotérisme occidental. Paris: Gallimard, 1996.
- Fisher 2010 – *Fisher E.* Fascist scholars, Fascist scholarship: The quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Ed. by Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: The Oxford University Press, 2010. P. 261–284.
- Hakl 2013 – *Hakl H.T.* Eranos: An Alternative Intellectual History. Sheffield: Equinox Publishing Limited, 2013.
- Hanegraaff 1996 – *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Hanegraaff 2009 – *Hanegraaff W.* Ten Years of Studying and Teaching Western Esotericism // Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam: The Amsterdam University Press, 2009. P. 17–30.
- Hanegraaff 2012 – *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture. Cambridge: The Cambridge University Press, 2012.
- Horowitz 2010 – *Horowitz M.* Occult America: White House Seances, Ouija Circles, Masons, and the Secret Mystic History of Our Nation. New York: Random House Publishing Group, 2010.
- Idel 2005 – *Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders. Budapest: The Central European University Press, 2005.
- Kripal 2006 – *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 2006.
- Kripal 2007 – *Kripal J.* Esalen: America and the Religion of No Religion. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2007.
- Kripal 2010 – *Kripal J.* Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2010.
- Kripal 2011 – *Kripal J.* Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2011.
- Newman 2002 – *Newman W. R.* Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002.
- Peuckert 1956 – *Peuckert W.-E.* Pansophie: Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. Berlin: Erich Schmidt, 1956.
- Stuckrad 2005 – *Stuckrad K. von.* Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. London: Equinox Publishing, 2005.
- Versluis 2004 – *Versluis A.* Restoring paradise: Western esotericism, literature, art and consciousness. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004.
- Wasserstorm 1999 – *Wasserstorm S.* Religion after religion. Princeton: The Princeton University Press, 1999.

- Webb 1974 – *Webb J. Occult underground*. La Salle,: Open Court Publishing, 1974.
Webb 1976 – *Webb J. The Occult Establishment: The Dawn of the New Age and The Occult Establishment*. La Salle: Open Court Publishing, 1976.
Webb 1987 – *Webb J. The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers*. Boston: Shambala, 1987.

Н. Б. Отрешко

ГНОСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА: ВОЗМОЖНОСТИ СРАВНЕНИЯ

Идея возвращения – одна из наиболее распространенных философских, религиозных и мистических идей. Эта идея ясно представлена в «Екклесиасте»: «Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Екк. 1:10). Именно так и кажется, когда сравниваешь древнюю гностическую традицию и современные философские концепции субъекта, сформированные под влиянием постмодернизма.

Наиболее сложным в этом сравнении, на мой взгляд, является выделение общих черт, характерных для гностической традиции мышления в целом. В данном исследовании я буду основывать свои обобщения на тексте Ганса Йонаса «Гностицизм» и на вступительном слове Евгения Торчинова к этому тексту. С точки зрения Йонаса и Торчинова, гностицизм возникает как особое направление религиозной мысли в I–II вв. н. э. и постепенно утрачивает свое влияние, становясь скрытым и маргинальным знанием, к III–IV вв. н. э. Слово «гностицизм», возникшее как собирательное обозначение многообразных сектантских учений, появившихся вокруг и около христианства в первые века его напряженного существования, происходит от греческого слова *gnōsis*, обозначающего «познание».

Гностицизм время от времени воскресает и в иные эпохи и в совершенно иных условиях. «Чистым гностицизмом является лурианская каббала, мистическое течение в иудаизме, в XVI в. созданное Ицхаком Лурией. Гностицизм, причем не только типологически, но и в смысле

прямых терминологических и сюжетных заимствований, вдруг воскресает в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков» [Торчинов 1998: 6]. Владимир Соловьев считает, что в гностицизме и каббале мудрости больше, чем во всей новоевропейской философии и называл гностика Валентина великим мыслителем за его учение о материи как производном от ума. «Типологически, гностическое мирозерцание является религиозной универсалией, некоей константой религиозно-мистического мировоззрения, вновь и вновь выплывающей на поверхность религиозной жизни разных эпох и разных народов» [Там же: 7]. Каковы же наиболее характерные черты гностического учения, мировосприятия и гностических религиозных образов?

1. Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностами на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса – высшего и подлинного мистического знания.

2. Весь видимый материальный мир – зло. Это темница духа, поработанных материей и аффектами частиц божественного света, оказавшихся во власти небытия и хаоса. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию (т. е. гносису).

3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света. В результате формируется множество миров, среди которых наш материальный мир является низшим.

4. Мифологизм языка описания. Суть явлений часто нельзя выразить прямо, поскольку наше познание замутнено материей предстоящего нам мира, поэтому истина часто является в иносказании и мифе-символе.

5. Представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса.

6. Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма, преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия.

7. Ведущее настроение гностицизма – чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека. Возвращение к Отцу Нерожденному, восстановление истинности духа в противовес действию искаженной природы души и тела – это есть основная цель для гностика. Так

экзистенциальный пессимизм гностицизма преодолевает сам себя через веру в окончательное освобождение и возвращение к собственному истоку – Богу Нерожденному.

Йонас показывает топологическую близость гностицизма к современным ему формам нигилизма. Он, будучи учеником Мартина Хайдеггера, сопоставляет гностическое и экзистенциальное умонастроение. В целом же можно сказать, что гностицизм в своей идее разорванности и экзистенциальной затерянности в чуждом мире очень близок некоторым современным критическим социальным теориям, которые рассматривают субъекта как особое новое понятие.

В современных философских и социологических концепциях возрастает роль внутренней работы субъекта над самим собой. Он понимается не как существующая данность мышления, а как определенная техника постижения своей идентичности, путь к самому себе, который могут пройти вроде бы все, но в итоге проходят лишь немногие. Безусловно, такой подход пересекается с гностической традицией, в которой предполагалось разделение людей на «телесных», «душевных» и «духовных». Из них только последним доступны тайны гносиса – высшего и подлинного мистического знания. Гносис – путь не для всех, а можно сказать только для аристократов духа. Освобождение от материального мира для гностиков достигается через причастность божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа. Это очень близко к современной идее субъекта, который рассматривается как освобождающийся от власти социальности через духовные практики самопознания.

С точки зрения Мишеля Фуко, понятие субъект неразрывно связано с понятием власти: власти внешней и власти внутренней, понимаемой как идея самоконтроля. «В слове “субъект” имеется два смысла: субъект, подчиненный другому через контроль и зависимость, и субъект, привязанный к своей собственной идентичности через сознание и самопознание» [Колесников 2004: 26]. На завершающем этапе творчества Фуко концепция субъекта приобретает у него двойственный образ. С одной стороны, субъект является продуктом истории и возникает на пересечении властных линий различных дискурсов [Фуко 2007]. Но это своеобразный внешний субъект или субъект неподлинный. Подлинная субъективность появляется только в результате практик, направленных

на создание самости, которые также имеют длительную историю. Это практики аскезы, медитации, изоляции от социального мира и погружения в глубь сознания. Субъект создается и в этом случае, но создается личностью, которая с помощью техник, направленных на внутреннюю концентрацию, в итоге оказывается способной в какой-то степени противостоять влиянию внешнего мира, создать подлинную самость.

В современных теориях социальной философии много внимания уделяется новой трактовке понятия субъекта. С моей точки зрения, именно эти современные трактовки достаточно близки к древней гностической традиции. Современный субъект, в отличие от классических понятий личности и индивида, является динамическим, а не статическим понятием. Субъектом, как личностью, не рождаются, а становятся в процессе социализации. Однако если становление личности в классических концепциях социологии или социальной психологии рассматривалось как результат социализации, ее конечная точка, то субъект никогда не завершает свое становление. Более того, остановка процесса формирования субъекта может рассматриваться как его «смерть». Если сделать предварительный вывод, то субъективация – это процесс становления неких социальных и психологических свойств, который никогда не может быть завершен.

В незавершенности и неполноте субъекта современных концепций его отличие от субъекта классической философии. Классический субъект был наделен следующими чертами: его сознание считалось целостным, прозрачным для саморефлексии и доступно для понимания, по крайней мере, ему самому. Мышление в классической философии рассматривалось в качестве основной и доминирующей деятельности сознания субъекта. Считалось, что именно в процессе мышления формируется субъект как самостоятельная и достаточно независимая от внешних обстоятельств личность. Это был субъект науки, но никак не мистики или религиозных практик. Вера в рациональность, вера в науку породила образ такого субъекта. По-своему, это был демократический образ, поскольку со времен просветителей считалось, что научиться правилам научного мышления может любой, кто прошел все необходимые стадии обучения и овладеет научным методом. Хотя ученые во все времена знали, что знание часто приходит к ним из ниоткуда, путем внезапного озарения, исследовательской интуиции, эти формы знания замалчивались или не принимались во внимание.

Гносис означал совершенно иной путь познания, чем западный путь рациональной рефлексии. Гносис по преимуществу есть познание Бога, которое является познанием чего-то реально непознаваемого, и потому не является естественным состоянием. Объекты гносиса, как пишет Йонас, включают все, что принадлежит божественной сфере бытия, а именно порядок и историю высших миров, и то, что вытекает из этого, а именно спасение человечества [Йонас 1998: 58]. С объектами такого рода познание как ментальное действие в значительной степени отлично от рационального познания в философии. Это, разумеется, также требование греческой *theoria*, но в ином смысле. Там объект познания является универсальным, и познавательное отношение является «зрительным», т. е. аналогичным визуальной связи с предметной формой, которая остается незатронутой данным отношением. Гностическое «познание» является познанием особенного, и отношение познания взаимно, т. е. одновременно происходит познание и действие подлинного самораскрытия со стороны познаваемого. «Там разум “наполняется” формами, которые он созерцает, и только постольку, поскольку он их созерцает (думает о них): здесь субъект “трансформируется” (из “души” в “дух”) объединением с реальностью, которая сама по себе воистину является высшим субъектом в данной ситуации и, строго говоря, никогда не является объектом» [Там же: 102].

Знание, полученное гносисом, не является самоочевидным и не есть по сути объективное знание, т. е. беспристрастное научное знание классического западного типа. С точки зрения гностической традиции, невежество является сутью мирового существования, это не просто не-знание как отсутствие знания. Для того, чтобы объяснить суть невежества и необходимость истинного познания, гностики использовали метафоры сна и опьянения.

Метафора сна может служить для того, чтобы не принимать всерьез жизнь в реальности этого мира, реальности повседневности: она хоть и кошмарная, но только лишь иллюзия, сон, который мы бессильны контролировать. «В тексте уподобление “сну” соединяются с эпитетами “Неведение” и “Ужас”» [Там же: 105]. Мир «опьяняет» человека «вином неведения» и препятствует ему увидеть истину, стремиться к истине. «Метафора делает ясным то, что неведение – это не нейтральное состояние, простое отсутствие знания, но как таковое является позитивным

противовесом познанию, активно вызываемым и сохраняемым, чтобы предотвратить его» [Йонас 1998: 121]. Неведение опьянения – это душевное невежество как таковое, его предназначение – не дать человеку опомниться, осознать чуждость этого мира. Таким образом, опьянение неведением противопоставляется «трезвости» познания.

Из состояния сна и опьянения миром можно вырваться, только пробудившись и получив откровение. Встреча с носителем откровения – центральный пункт гностического знания. «Носитель откровения является вестником из мира света, который проходит сквозь барьеры между сферами, перехитрив архонтов, пробуждает дух от земного сна и передает ему «извне» спасительное знание» [Йонас 1998: 108].

Сопоставим концепцию получения знания и пробуждения от сна иллюзорного мира в гностической традиции с концепциями «пробуждения» субъекта в теориях Луи Альтюссера [Althusser 1994] и Жака Лакана [Лакан 2002]. В обеих концепциях человеческое состояние характеризует некая трещина, некий разлом, незнание, которое принципиально невозможно преодолеть никакой рациональностью поведения в повседневности. В концепции Альтюссера функция идеологического узнавания есть одна из функций идеологии как таковой. Идеология действует или функционирует так, что среди индивидов она «рекрутирует» субъектов или трансформирует индивидов в субъектов. Происходит это в операции окликания. Именно благодаря социальности, которая собственно и представлена в этом окликании, индивид извлекается из хаоса значений и становится субъектом. Идеологическое узнавание нас в определенной социальной роли отца/матери, служащего, бизнесмена, гастарбайтера и т. д. гарантирует, что мы есть «конкретные, индивидуализированные, различимые и незаменимые субъекты» [Жижек 1999: 231]. Таким образом, в субъекте альтюссеровской концепции заложено изначальное отчуждение от собственной природы и именно благодаря этому отчуждению субъект приобретает свое бытие. Субъект идеология Альтюссера обречен на проигрывание социальных ролей, внешний мир навязывает ему идентичность в социальном пространстве.

Лакан расширяет идею субъекта Альтюссера. Утверждение Лакана состоит в том, что всегда существует непроницаемое ядро, остаток, который невозможно свести к игре иллюзорных отражений. Единственный способ вырваться из-под власти идеологического сна – это стать лицом

к лицу с Реальным нашего желания, которое в концепции Ж. Лакана отнюдь не сводится только к сексуальности. Желание – это неизбежная тоска по преодолению разорванности нашего внутреннего пространства, что в принципе оказывается не осуществимо, поэтому желание по своей истинной природе является стремлением к смерти, но не как к небытию, а как к переходу за пределы человеческой природы и обретение единства с миром.

Социальная действительность не создает из внутреннего хаоса субъекта, как утверждал Альтюссер, а маскирует невыносимую пропасть бессознательного, создает фантазматические конструкции, позволяющие индивидам замаскировать Реальное своего желания, тем самым временно отказавшись от самих себя. «Функция идеологии не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности» [Жижек 1999: 52].

Наиболее завершенную форму современной концепции субъекта можно найти в работах Джудит Батлер, в частности, в ее работе «Психика власти: теория субъекции» (1997). Во введении она выделяет несколько стадий становления субъекта [Батлер 1997: 15–38].

На первой стадии формирования субъект обязательно оказывается сначала подчиненным дисциплинарному дискурсу власти родителей, социума, традиций культуры. Субъект не существует до власти. Власть не только действует на субъекта, но в переносном смысле вводит субъект в действие. Власть, извне налагаемая на субъекта, является также властью, добровольно принимаемой самим субъектом – властью-авторитетом. Авторитет осознается как легитимная форма власти, ей подчиняются не только эмоционально, но и рационально. Кроме этого, насколько власть ограничивает свободу выбора, настолько создает возможности для существования субъекта в пространстве дискурсов и контрдискурсов власти.

Субъект не формируется вне эмоциональной привязанности, он формируется в зависимости, и в ходе своего формирования он не «видит» эту зависимость вполне. Для того, чтобы произошло дальнейшее развитие ситуации «субъективации» привязанность в своих первичных формах должна как осуществляться, так и не признаваться, ее осуществление должно заключаться в частичном непризнании – для того, чтобы возник субъект.

Одной из форм осознания собственной зависимости, началом второго этапа субъекции может стать обращение субъекта к собственному генезису, своеобразный взгляд на себя от третьего лица, отстраненная позиция в отношении своего Я и собственной социальной идентичности.

Для формирования осознанного состояния субъекта необходимо, чтобы он стал помехой собственным желаниям. Во-первых, желанию жить в подчинении. Во-вторых, желанию уничтожить себя, когда он осознает, что был сформирован другими, внешними обстоятельствами, которые крайне болезненно начинают им или ей восприниматься. Если оба желания – подчинения и самоуничтожения – преодолеваются в жизненной практике, происходит разрыв, в момент которого появляется новая форма власти – власть субъекта над желаниями и действиями, осознанность поведения и отсюда – возможность преодоления ограничений, налагаемых дискурсом не только родительской власти, но и любой формы дискурса.

Власть становится уязвима, когда она осознаваема. Это не означает избавление субъекта от власти, это означает использование себя как продукта истории влияния дискурсов власти, но использование уже в собственных, осознаваемых целях. Такое использование допускает разные возможности. Первая – максимальное использование потенциала свободы действия среди того диапазона, который считается легитимным с точки зрения существующего дискурса власти. Вторая возможность – влияние на дискурс власти, на действия власти и, в конечном итоге, изменение власти. В этом случае субъект, сформированный дискурсом власти, освоивший и осознавший действие данного дискурса на самого себя и на других, оказывается способным менять социальную реальность, не становясь на точку зрения непримиримого революционного контрдискурса власти.

Подытоживая сравнение некоторых пунктов гностической традиции и общего описания современных концепций субъекта в западной философии, можно выделить следующие общие черты:

- в обоих случаях наблюдается идея движения к истине, как к обретению собственной самости. Момент истины рассматривается как пробуждение от иллюзий мира повседневности и готовности к восприятию нового знания. В случае субъекта такие моменты истины возникают, как правило, в ситуациях кризиса, если рассматривать кризис как возможность выхода на новый этап развития самосознания;

- реальность мира, как в гностической традиции, так и в современных концепциях призвана скрывать истину от субъекта. Реальность необходимо преодолевать критическим восприятием либо путем открытия.

- путь субъекта, как и путь гносиса – это путь жизни, когда познание неразрывно связано с экзистенцией, определяет место человека в мире, его отношение к реальности и к себе самому. Не может идти речи в обоих случаях об объективности или рациональности познания в классическом западном варианте. Субъект не просто связан с объектом, он преодолевает объект – реальность и в этом героическом акте находит место для истинного Я и для своей свободы. Познание – не временное состояние, от которого можно отвлечься и погрузиться в мир повседневности. Познание – это суть жизни как гностика, так и субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

- Батлер 2002 – *Батлер Дж.* Психика власти: теория субъекции. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
- Жижек 1999 – *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
- Йонас 1998 – *Йонас г.* Гностицизм (гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.
- Колесников 2004 – *Колесников А. С.* Мишель Фуко и его «Археология знания» // *Фуко М.* Археология знания. СПб: Гуманитарная академия, Университетская книга, 2004. С. 5–30.
- Лакан 2002 – *Лакан Ж.* Образования бессознательного. Семинары: Книга V (1957/1958). М.: Гнозис, Логос, 2002.
- Торчинов 1998 – *Торчинов Е. А.* Вступительное слово к книге Ганса Йонаса «Гностицизм» // *Йонас г.* Гностицизм (гностическая религия). СПб: Лань, 1998. С. 5–7.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 году. СПб.: Наука, 2007.
- Althusser 1994 – *Althusser L.* Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation) // *Mapping Ideology / Ed. by S. Žižek.* London, New York: Verso, 1994. P. 100–140.

**ИНСАЙДЕР КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ
В АКАДЕМИЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ
ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА**

Разделение исследователей на лиц, включенных в исследуемое общество («инсайдеров») и не связанных с ним в современном академическом исследовании эзотеризма является одним из наиболее часто обсуждаемых методологических вопросов. Боутер Ханеграаф в статье «Western Esotericism: the next generation» не только уделяет ей особое внимание, но также указывает на эту проблему как на одну из наиболее важных для дальнейшего развития академического исследования западного эзотеризма как научной дисциплины [Hanegraaff 2012: 123]. Позиция Ханеграафа радикальна: для академического исследования эзотеризма необходимо, с его точки зрения, четко отличать эзотериков от тех, кто их исследует. Это не утрачивает своей актуальности даже в том случае, если исследователь эзотеризма сам является эзотериком: в этой ситуации ему необходимо принципиально и последовательно различать свои занятия как ученого и как эзотерика, а любая попытка сочетать эти два занятия рассматривается Ханеграафом как «попытка надеть две шляпы одновременно» [Ibid.: 120]. Однако действительно ли решение данной проблемы столь однозначно, как стремятся показать сторонники описанного выше подхода? Ведь непредвзятому читателю трудно не обратить внимание на то, что подобное методологическое требование имплицитно включает в себя определенные спорные посылки, которые предлагается принять в качестве очевидных.

Прежде всего, описываемый подход предполагает понимание науки и эзотеризма как противопоставляемых областей западной культуры. Такое противопоставление имеет в академическом сообществе долгую историю, и потому приобретает кажущуюся очевидность, которая, однако, не должна вводить нас в заблуждение, так как оно не является единственным возможным решением, а представляет собой, хотя и распространенное, но весьма спорное допущение. Можно поставить вопрос следующим образом: хотя Ханеграаф полагает сближение позиций инсайдера и исследователя неким рудиментом старых подходов

к исследованию эзотеризма, не является ли само противопоставление, заложенное в концепцию Ханegraафа, своеобразным наследием сциентизма в духе исследований XIX – первой половины XX вв. и не пора ли сегодня отказаться от него? Как пишет Артур Верслуйс, «времена каталогизации “суеверных ошибок прошлого” с позиций рационализма давно канули в Лету» [Versluis 2003: 39].

Возможность альтернативного подхода к пониманию западного эзотеризма, предполагающего его неразрывную связь с развитием науки, была ранее подробно рассмотрена нами в статье «Проблема демаркации понятий магии, науки и религии» [Панин 2012], поэтому в рамках данной статьи мы дадим лишь краткую характеристику этого подхода. Истоки рассмотрения эзотеризма в контексте истории науки восходят к таким исследователям как Джеймс Д. Фрээр и Эдвард Л. Торндайк, видевшими в магических практиках древнего человека основу для зарождения науки. При этом магия здесь определяется как ложная наука, «искаженная система природных законов» [Фрээр 2006: 21] и противопоставляется собственно науке в классическом понимании. Последующие исследователи, работавшие в рамках этого подхода, отказались, однако, от таких негативных оценок, сохранив представление о связи истории науки и истории западного эзотеризма. Наиболее известно в этом отношении творчество Фрэнсис Йейтс, которая стремилась показать значение ренессансного герметизма в научном творчестве Джордано Бруно [Йейтс 2000] и роль розенкрейцерских идей в формировании современной науки [Йейтс 1999]. И хотя работы Йейтс в настоящее время подвергаются критике как устаревшие, новые исследования показывают большое значение эзотеризма в становлении научной психологии [Treitel 2004], ядерной физики [Morrison 2007] и механики Ньютона [Frietsch 2006]. Из этого с необходимостью вытекает вопрос: если наука и эзотеризм конструктивно взаимодействуют на протяжении всей истории западной цивилизации, не было бы чрезмерным требовать исключить такое взаимодействие из академического исследования эзотеризма, в котором оно является наиболее естественным?

Представляется, что эзотеризм находится в отношении к научной деятельности в таком же положении как религия и философия, прежде всего, предлагая своим adeptам целостное мировоззрение, своеобразную оккультную философию. Включенность западного эзотеризма

в контекст истории философии – факт, вполне признаваемый историками философии. В отечественной науке на него обратили внимание еще в конце XIX в. Например, подробный анализ данного вопроса приводит Лев Лопатин в своих «Лекциях по истории новой философии». В число важнейших фигур в истории западной философии Нового времени у него входят Парацельс и Беме; говоря об эпохе Возрождения, Лопатин отмечает влияние на философию этого времени «веры в магию, в алхимию, в астрологию, в еврейскую каббалу, в пифагорейские числа» [Лопатин 2007: 28]. В особенности же интересен анализ Лопатиным учения Спинозы, условием для формирования которого, по мнению автора, является специфический религиозный фундамент. В качестве такого фундамента Лопатин рассматривает «еврейскую религию», в особенности в ее мистической форме, представленной каббалой. По мысли Лопатина, христианские философы, неспособны были проявить последовательность в отношении пантеистических идей, поскольку были ограничены христианским восприятием мира. Отсюда в невозможность гармоничного соотношения идеального и материального рамках христианского стиля мышления, главной трудности картезианского дуализма. Спиноза же разрешает эту проблему, соединив учение Декарта с принципами каббалы [Там же: 123]. Таким образом, в лекциях Лопатина история западной философии и история западного эзотеризма предстают как неразрывное целое.

В работах современных отечественных исследователей можно проследить возрождение тенденции к рассмотрению эзотеризма в контексте истории западной рациональности, которая отчасти была ослаблена в советской науке. В религиоведении ряд направлений западного эзотеризма рассматривается как «надконфессиональная синкретическая религиозная философия». В учебниках по религиоведению этот термин начал использоваться в 1990-х годах. В частности, в книге «Основы религиоведения» под редакцией Игоря Яблокова в рамках надконфессиональной религиозной философии рассматриваются учения Блаватской, Штайнера, Рерихов [Основы религиоведения 1994: 233]. Не только в религиоведческих, но и в историко-философских работах мы наблюдаем тенденцию к рассмотрению западного эзотеризма в рамках истории философии. Например, Галина Гриненко в своем учебнике «История философии» включает в список рассматриваемых тем каббалу, суфизм,

учения Парацельса и Сведенборга [Гриненко 2007]. Интересную концепцию, связывающую историю эзотеризма с историей философии, предлагает Игорь Евлампиев. В докладе 19 марта 2012 г. на семинаре «Современные проблемы онтологии» Евлампиев представил точку зрения, согласно которой европейская философия «рождается вместе с христианством» [Евлампиев 2012]. Но христианство выступает здесь неоднородно, а проявляется в двух противоборствующих ипостасях: с одной стороны оказывается христианство официальное, с другой – гностическое или, как предпочитает называть его сам автор, «духовное христианство». Евлампиев отмечает, что в современном виде в европейской философии «духовное христианство» было в наиболее ярком виде выражено в эпоху Возрождения, в частности, в работах Николая Кузанского: «<...> у Николая Кузанского появляется явная тенденция к пониманию Бога как “не совсем“ завершенного, как обладающего внутренней динамикой. <...> Мир рассматривается им как “развертывание“ сущностей всех вещей, содержащихся в свернутом виде в Боге. <...> Такое понимание соотношения Бога и мира полностью преодолевает средневековое представление об исключительной греховности мира и его отделенности от Бога. Мир оказывается у Кузанца в неразрывной бытийной связи с Богом, он должен оцениваться как божественный и совершенный в своей сущности, хотя и не как абсолютно божественный и совершенный» [Евлампиев 2006]. В действительности такое определение «духовного христианства» во многом тождественно тому, что в работах западных исследователей обозначается как «герметическая традиция» [Magee 2001: 13]. Таким образом, можно сказать, что история философии рассматривается в данном случае как рационализация двух противоборствующих типов мировоззрения, один из которых является формой западного эзотеризма.

Эзотеризм с точки зрения философии можно рассматривать как одно из возможных оснований для ответа на ключевые мировоззренческие вопросы. Но, если это действительно так, то следует признать, что, в качестве философского основания для научной работы, эзотеризм подходит не хуже, чем иные мировоззренческие платформы, будь то профессиональный, сциентистский или, например, постмодернистский подход. При этом наличие такой платформы неизбежно, поскольку каждый исследователь строит свою работу на фундаменте определенного

мировоззрения – либо некритически принимаемого, либо критически осмысливаемого. С этой перспективы полемика о позиции инсайдера и внешнего наблюдателя принимает совершенно иные очертания, чем прежде, переставая быть спором ученых против эзотериков и превращаясь в диалог исследовательских программ.

Ниже дается характеристика модели исследований, предполагающей диалог и активное сотрудничество вместо жесткого разделения и разведения. Данная методология предполагает активную вовлеченность в процесс исследования инсайдеров, т. е. субъектов, включенных в исследуемое сообщество. В некотором смысле программным в этом отношении стало высказывание Джекоба Нидлмена: «<...> академические исследователи должны позволить искателям эзотерического знания действовать в своей среде, а те, в свою очередь, должны признать ценность внешнего, аналитического и критического разума» [Needleman 1993: xxix]. Еще более ясно формулирует эту позицию Верслуис, рассматривая в качестве примера анализ творчества Бернадетт Робертс: «Здесь я говорю о том, что уже некоторое время является предметом дискуссий в области исследования буддизма в западном академическом сообществе: не является идеальным для исследователя напрямую осознавать природу того знания, изучением которого он занимается, чтобы в действительности понимать то, что он исследует? Мой ответ – да; хотя, конечно, возможно попытаться анализировать его чисто интеллектуально и даже каким-то образом прикоснуться к тому процессу духовного пробуждения, который пережила Робертс, идеальным вариантом было бы не просто читать и анализировать написанное ей, но также самому пережить тот процесс, который она описывает» [Versluis 2003: 38]. Джо Пирсон в статье «Going Native in Reverse: the Insider as Researcher in British Wicca» предлагает детальное рассмотрение позиций инсайдера и внешнего наблюдателя применительно к современным эзотерическим группам. Автор делит все знание об исследуемом сообществе на четыре части [Pearson 2001: 59]:

- информацию, открытую всем (внутри и вне исследуемого сообщества);
- информацию, доступную только членам сообщества (и неизвестную при этом внешнему наблюдателю);
- информацию, доступную только исследователю;
- информацию, которая неизвестна никому.

Согласно идее Пирсон, внешнему исследователю доступны лишь два из четырех элементов, в то время как инсайдеру, натренированному в научном методе, становятся доступны три области из четырех. Таким образом, последний оказывается в более выигрышном положении.

Традиционным возражением против данного аргумента является ограничение на разглашение информации, связывающее членов эзотерических групп. Согласно этому возражению, внешний наблюдатель, хотя и знает меньше, может сказать больше об исследуемой группе, поскольку не связан клятвами сохранения тайны. Между тем, подобный подход является весьма проблематичным с точки зрения этичности проводимого исследования: насколько допустимо для внешнего исследователя вмешиваться в частную жизнь конкретных людей, входящих в исследуемое сообщество, и распространять информацию о ней? Пирсон в указанной выше статье подробно разбирает случай Тани Лурмэнн, занимавшейся включенным наблюдением в среде британских виккан в конце 1980-х гг. Лурмэнн становилась членом закрытых ковенов, не сообщая о том, какую именно информацию и каким образом она собирается в дальнейшем использовать. Вышедшая работа Лурмэнн вызвала волну возмущения в среде британских виккан и на десятилетие затормозила дальнейшие исследования в данной области, поскольку виккане отреагировали на публикацию работы Лурмэнн усилением закрытости и ярко выраженным негативным отношением к ученым, пытавшимся установить контакт с ними. Таким образом, отмечает Пирсон, этические проблемы в данном случае приобретают особое значение, так как этичность по отношению к исследуемому сообществу в данном случае неразрывно связана с этичностью по отношению к коллегам-исследователям и оказывает влияние на развитие научной области в целом [Pearson 2001: 54].

Случай Лурмэнн является, конечно, неоднозначным. Сторонники сциентистского подхода, отмечают, например, что Лурмэнн всегда общалась в исследуемом сообществе о своем статусе в качестве антрополога. Ответим на это словами Пирсон: «Британские виккане подвергаются критике со стороны ученых за их “наивность”, из-за которой они забывают, что антрополог всегда находится на работе, и за то, что они сочли себя “преданными”, когда Лурмэнн завершила свое исследование и покинула их. Однако такие комментарии не принимают во внимание

доверие, являющееся неотъемлемым фоном работы ковенной британской вики. Один из моих информантов, являющийся членом одного из ковенных в Лондоне, в котором Лурмэнн принимали как гостя на ритуалах, пояснила, что Лурмэнн действовала скрытно и что она использовала информацию, переданную ей доверительным образом, т. е. “в кругу”. Учитывая, что в британской вики существует общепринятое правило, согласно которому информация, переданная в кругу участникам ритуала, не должна повторяться вне круга, сложно обвинить ведьму в “наивности”. Скорее, поскольку Лурмэнн была посвящена и поскольку было известно, что она проводит исследования в полевых условиях, не было бесосновательным со стороны викикан ожидать, что она проявит уважение к общепринятым правилам и сможет провести границу между приемлемым и неприемлемым поведением» [Pearson 2001: 55]. Неубедительно в этом отношении выглядит идея о том, что ее исследование является вполне корректным, поскольку в нем соблюдены все правила, установленные антропологами для антропологов. Ведь, в конечном счете, монополией на оценку корректности проведенного исследования де-факто, обладает не научное сообщество, но исследуемая группа. В данном случае исследователь-инсайдер имеет очевидное преимущество перед исследователем, не являющимся частью исследуемого сообщества: он, являясь ее членом, гораздо более ясно осознает границы допустимого и недопустимого по отношению к данной группе.

Вообще, в решении вопроса о качестве проведенного исследования полезно учитывать его оценку представителями исследуемого сообщества. Эзотерик является частью того же общества, что и исследователь, и потому выступает не пассивным объектом исследования, а активным субъектом, нередко знакомым с научным дискурсом, способным оценить и прокомментировать работу исследователя. Например, Израэль Регарди в книге «Церемониальная магия» достаточно подробно разбирает работу Йейтс «Розенкрейцерское просвещение», считая ее примером того, «сколько тщетной и неубедительной оказывается позиция непросветленного исследователя» [Регарди 2009: 117]. Для Регарди творческое осмысление истории и символизма розенкрейцеров Мак-Грегором Мазерсом, несмотря на его неточность с исторической точки зрения, оказывается куда более полезным и продуктивным в плане понимания феномена розенкрейцества, чем сухой и безжизненный,

хотя и академически точный, труд Йейтс. Можно было бы, впрочем, отмахнуться от такой оценки, сославшись на все то же свойственное сциентизму противопоставление рациональной науки и эзотеризма, но не будет ли более разумным выслушать и учесть оценку тех, кого исследователь стремится описать, вместо того, чтобы навязывать исследуемым феноменам исключительно собственные интерпретации?

Академические исследователи обвиняют эзотериков в ангажированности, некритическом принятии некоторых мировоззренческих установок, отсутствии объективности либо в недостаточной объективности. С этой точки зрения, работы эзотериков находятся под слишком большим влиянием объекта изучения, для того чтобы быть полноправной частью академического дискурса. С другой стороны, сами эзотерики отвечают обвинениями в пустоте и поверхностном характере научных исследований. Представляется, что признание того факта, что исследование западного эзотеризма не может строиться на основе отношений субъект-объект и должно исходить из диалогичности как основного условия адекватного исследования является возможным решением обозначенной проблемы. Такой диалог с неизбежностью будет менять как исследователей, так и исследуемое сообщество, в чем, между прочим, можно усмотреть одну из конструктивных социальных функций академического исследования западного эзотеризма.

Задача науки в теоретическом отношении состоит в том, чтобы давать целостную, всестороннюю картину исследуемого явления. Многообразие мировоззренческих установок исследователей является необходимым условием для решения этой задачи. Уже сегодня выделяются основные походы, использующие в качестве мировоззренческой основы сциентизм, эзотеризм или религиозное мировосприятие. Осмелимся высказать следующее предположение: будущее академического исследования эзотеризма не в безоговорочном принятии научным сообществом одной из этих позиций и отказе остальным в праве на существование, но в их оформлении, развитии и диалоге. Эту точку зрения сегодня разделяют представители различных направлений внутри академического исследования западного эзотеризма. Например, Павел Носачев в статье «Возможен ли конфессиональный подход в исследовании западного эзотеризма?» обосновывает допустимость исследования западного эзотеризма с христианских позиций в качестве альтернативе исследова-

тельской программе Воутера Ханеграафа. На наш взгляд, невозможно не согласиться с одним из выводов автора статьи: «...современная научная картина плюралистична, поэтому нет никаких оснований отказывать тому или иному подходу, если он, разумеется, отвечает критериям научности» [Носачев 2012: 14]. И в той же мере, в какой данный тезис относится к конфессиональному подходу в исследовании западного эотеризма, его можно применить и к так называемому «эотерическому подходу», который вполне имеет право занять заслуженное место в ряду возможных исследовательских программ в рамках академического исследования западного эотеризма.

ЛИТЕРАТУРА

- Гриненко 2007 – *Гриненко г. В.* История философии. М.: Юрайт, 2007.
- Евлампиев 2006 – *Евлампиев И. И.* Николай Кузанский, Анри Бергсон и концепция всеединства в русской философии XX века // Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования: материалы конференции. Совет молодых ученых СПбГУ // [URL]:<http://www.sovmu.spbu.ru/main/sno/cent-med-cult/2006/21.pdf> (дата обращения: 13.02. 2013).
- Евлампиев 2012 – *Евлампиев И. И.* Неклассическая история европейской философии // Блог Российского онтологического общества // [URL]: http://konf-ontology.blogspot.ru/2012/03/blog-post_22.html (дата обращения: 13.02.2013).
- Йейтс 1999 – *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетея, Энигма, 1999.
- Йейтс 2000 – *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Лопатин 2007 – *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. М.: Ком-Книга, 2007.
- Носачев 2012 – *Носачев П. г.* Возможен ли конфессиональный подход в исследовании западного эотеризма? // *Aliter*. 2012. №2. С. 3–15 // [URL]:http://asem.ucoz.org/index/aliter_2_2012/0-43 (дата обращения: 13.02.2013).
- Основы религиоведения 1994 – *Основы религиоведения* / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994.
- Панин 2012 – *Панин С. А.* Проблема демаркации понятий магии, науки, религии // Мистико-эотерические течения в теории и практике. «История и дискурс»: историко-философские аспекты исследований мистицизма и эотеризма. Сб. материалов Пятой международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2012. С. 205–212.
- Регарди 2009 – *Регарди И.* Церемониальная магия. М.: Одди-Стиль, 2009.
- Фрээр 2006 – *Фрээр Дж.* Золотая ветвь. М.: Эксмо, 2006.

- Frietsch 2006 – *Frietsch W.* Newtons Geheimnis. Gaggenau: Scientia Nova, 2006.
- Hanegraaff 2012 – *Hanegraaff W.* Western esotericism: the next generation // Мистико-эзотерические течения в теории и практике. «История и дискурс»: историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма. Сб. материалов Пятой международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2012. С. 113–129.
- Magee 2001 – *Magee G.* Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Morrison 2007 – *Morrison M.* Modern Alchemy: Occultism and the Emergence of Atomic Theory. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- Needleman 1993 – *Needleman J.* Introduction II // Modern Esoteric Spirituality / Ed. by Anton Faivre and Jacob Needleman. London: SCM Press, 1992. P. xxiii–xxx.
- Pearson 2001 – *Pearson J.* Going Native in Reverse: the Insider as Researcher in British Wicca // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. Vol. 5. N 1. P. 52–63.
- Treitel 2004 – *Treitel C.* A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern. Baltimore: John Hopkins University Press, 2004.
- Versluis 2003 – *Versluis A.* Methods in the Study of Esotericism, Part II. Mysticism and the Study of Esotericism // Esoterica: The Journal of Esoteric Studies. 2003. Vol. V. Michigan State University Press, 2003. P. 27–40.

С. В. Пахомов

КОНТЕКСТУАЛЬНОСТЬ ЭЗОТЕРИЗМА: НАСКОЛЬКО ЭЗОТЕРИЧНЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ?

В индийском эпосе «Махабхарата» есть литературный прием, характерный для эпического стиля в целом, а именно «постоянный эпитет» [Невелева 1991: 113]. Он состоит в том, что герои наделяются признаками, которые не зависят от трансформаций, претерпеваемых этими героями в их жизненных перипетиях. Это признаки, раз и навсегда данные, символизируют неизменность, целостность и монолитность статуса или натуры эпических героев. Когда «постоянный эпитет» вступает в противоречие с реальной обстановкой, могут возникать странные, нелогичные ситуации. Например, охотник порицает брахмана за невнимание к родителям, но при этом обращается к нему с «постоянным эпитетом» «безупречный»; «сладкоречивой» называют царицу Драупади, когда та приходит в гнев к своему брату Бхимасене за помощью

и требует, чтобы тот немедленно поднялся, и т. д. Брахман не может не быть безупречным уже просто потому, что он – брахман, независимо от своего реального морального облика, и Драупади не может не быть сладкоречивой в силу особенностей своей царственной природы, как бы грубо она ни разговаривала в конкретной ситуации

Понятие «постоянного эпитета» имеет непосредственное отношение к теме моей статьи, в которой я попытаюсь показать специфику связи западного эзотерического дискурса с соответствующими контекстами. Последние неизбежно имеют дело с теми или иными дефинициями эзотеризма. В свою очередь, эти дефиниции, фиксирующие в нем определенное смысловое поле, напоминают эти «постоянные эпитеты». Несмотря на все конкретные и многообразные случаи своих проявлений, эзотеризм жестко, словно железным обручем, охватывается тем или иным определением на «постоянной основе». Порой дефиниции, сталкиваясь с конкретной ситуацией, трещат по всем швам; однако доверие к методологической стабильности вынуждают нас закрывать глаза на частую несообразность такого положения вещей.

Наука об эзотеризме (эзотериология) бурно развивается в последние двадцать пять лет, и дефиниций об основном ее предмете к настоящему времени накопилось достаточно много¹; при этом их число продолжает возрастать по мере развития самой эзотериологии. Они выстроены на различных основаниях, в них (дефинициях) выделяются характерные признаки, оговаривается то или иное внутреннее семантическое ядро. Некоторые из них более популярны², некоторые менее. Однако по-прежнему ни одно определение не может претендовать на универсальный, всеобъемлющий характер. И причина этого банального на первый взгляд факта кроется не только в том, что любое определение «по определению» является ограниченным, но и в том, что те учения, те персоны, символы или тексты, которые мы по обыкновению называем эзотерическими (или оккультными³), включают в свой диапазон множество

¹ См., например: [Faivre 1994; Hanegraaff 2005; Versluis 2002; Пахомов 2011; Паньчик 2002; Рабинович 1992].

² Наверное, наиболее популярным на данный момент следует считать выдвинутое Антуаном Февром определение эзотеризма как «формы мысли», включающей четыре основных и два вспомогательных признака [Faivre 1994: 10–16].

³ Для простоты понимания мы будем употреблять понятия оккультизма и эзотеризма как синонимичные.

элементов неэзотерического (или слабоэзотерического) толка. Говоря проще: частью эзотеризма *всегда* является экзотеризм, хотя при этом формально он не вписывается в состав «постоянных эпитетов», характерных для натуры эзотерического. Причиной такого теневого, фонового, неуловимого и неосознаваемого пребывания экзотеризма в эзотеризме являются различные *контексты*, определяющие само существо эзотерического; поскольку же определение так или иначе происходит за счет экзотерического и на его фоне, то и последнее в какой-то степени фигурирует в дефиниции как неявная ее предпосылка.

Рассмотрим несколько примеров, которые демонстрируют сложность поднимаемой проблемы.

Пример первый. Являются ли эзотериками последователи такой традиции, как мандеизм? (см.: [Мандей 2002]). С одной стороны, конечно, являются. Их учение восходит к древней гностической вере, схожей с многочисленными гностическими традициями и «ересями» первых веков новой эры, – а «религии гнозиса» уже давно условлено считать эзотерическими, – но, с другой стороны, это учение не есть один лишь набор архаичных теоретических аксиом, ставших музейной редкостью: это живая практика, которая реализуется по сей день в жизни всего немногочисленного мандейского народа. Это повседневная *народная* религия, эзотеризма в которой не больше, чем, например, в бытовом православии. Между тем мандеи используют сакральные гностические книги почти двухтысячелетней давности – получается, что они и эзотерики, и экзотерики одновременно?

Пример второй. Общепринятым эзотерическим направлением считается масонство. Но если взглянуть пристальнее в него, с тем чтобы понять, что, собственно, там эзотерического, то могут возникнуть различные сложности, потому что феномен эзотерического в масонстве варьируется в зависимости от эпохи, культурных, религиозных, региональных и прочих особенностей. Есть масонство оперативное и масонство умозрительное – какое из них эзотерическое? Положим, что второе; но ведь и оно далеко не единообразно. Есть английское масонство с тремя «моральными» степенями, есть «шотландское» масонство с куда большим количеством степеней – означает ли это, что второе масонство эзотеричнее первого? Являются ли масонами розенкрейцеры? Если да, то будут ли они большими эзотериками, чем их собратья из других лож? Кроме того, существуют разные толки (уставы) масонства, с их многообразными

идеями, касающимися Всевышнего, ритуалов, символов, мистического опыта, происхождения и устройства мира. Когда мы расставляем акценты в дискурсах, выражающих эти идеи, то не следует ли нам задаваться вопросами, насколько одни из них эзотеричнее других? Возникают вопросы и по поводу персоналий. Если есть столько прославленных деятелей культуры, науки, литературы, получивших посвящение в масонские ложи, становятся ли они по этой причине автоматически эзотериками? Являлись ли эзотериками Кутузов и Пушкин, Моцарт и Гайдн, Паганини, Твен, Рабиндранат Тагор? Мы знаем их всех преимущественно с иной стороны, но что означал эзотерический элемент в их жизни? Был ли он мимолетным эпизодом, никак не затронувшим течение их жизни, или же, напротив, радикальным потрясением глубин их души? Корректно ли вообще говорить о том, что человек, принявший масонское посвящение, становится эзотериком? Мы снова вынуждены считаться с проблемой эзотеричности, а это несомненно контекстуальная проблема.

Данная проблема неизбежно отсылает нас к теме *степеней эзотеричности*, которые существуют в эзотерических традициях. Мы настаиваем на *условности, относительности* этого распределения: каждая более низкая степень традиции – условно экзотерическая, каждая более высокая – условно эзотерическая. Введение «ступенчатости» в семантическое поле эзотеризма приводит нас к признанию того, что эзотеризм – достаточно слоистое, рыхлое и в каком-то смысле многоуровневое образование, при этом весьма относительное. Нет каких-то абсолютных сущностей, которые мы могли бы совершенно твердо назвать эзотерическими, поскольку так или иначе они включают в себя экзотерические элементы. Однако в разные эпохи, в разных культурах, в разных школах и у разных людей это соотношение «эзо» и «экзо» выглядит по-разному. Релятивизируя само понятие эзотеризма, мы вынуждены абсолютизировать важность контекста как такового и допустить, что значение эзотеризма зависит только от него. Если мы примем во внимание тот факт, что в эзотеризме есть различные степени, что каждая эзотерическая традиция функционирует на различных «этажах», тогда эзотеризм поистине может быть обнаружен и в учениях, которые мы обычно не относим к домену эзотерического, а сам эзотеризм приобретает поистине вселенский размах – что, может быть, недалеко от истины...

В ходе исторического развития той или иной эзотерической традиции можно проследить динамику ее эзотеричности. Иногда эта динамика

идет по нарастающей, иногда наблюдается спад. Подобные процессы можно видеть на примере эзотерических элевсинских мистерий, которые из местного родового культа вырастают в полномасштабный общезеллинский проект, а позже терпят крах на фоне столкновения с христианством. Аналогичный случай – с неоплатонизмом. Основатель неоплатонизма, Плотин, мало интересовался эзотерическими церемониями, в большей мере подчеркивая важность мистического погружения в таинство Единого. По крайней мере, его учение не апеллировало к особо избранным. Плотин был мистиком, но не эзотериком. Однако уже начиная с его ученика Порфирия и позже, у Ямвлиха, нарастает интерес к оракулам и теургии, и тем самым усиливается эзотеризация школы [Доддс 2000: 414 сл.]. Он достигает пика еще позже, в IV–V вв., после чего под давлением христианской церкви исчезает вместе с самим неоплатонизмом. Таким образом, исследование традиции как эзотерической неизбежно должно включать в себя и рассмотрение ее с исторической точки зрения, потому что в традиции могут быть периоды, когда она не была эзотерической, а потом стала таковой – либо же, наоборот, традиция ослабляет или вообще утрачивает свою эзотеричность. Изменения контекста неминуемо отражаются на «тексте».

Итак, контекст предполагает текст; текст же, в свою очередь, подразумевает *дискурс*. Под «эзотерическим дискурсом» я понимаю особое риторическое высказывание, которое фиксирует значения в области эзотеризма. Сама стилистика эзотерического дискурса определяет конкретное смысловое поле с элементами, которые находятся в особых сочетаниях друг с другом. Дискурсы вообще отличаются друг от друга не только наборами входящих в них элементов, но и конфигурацией, иерархией этих элементов, их открытостью или замкнутостью, векторами направленности. Как и прочие дискурсы, дискурс эзотерический интенционален, не формируется случайным, хаотическим образом, за ним проглядывают определенная рефлексия и смысл. В нем есть соответствующая идеология, имеются необходимые метафоры, которые расставлены в определенном порядке. Среди них имеются фигуры умолчания и фигуры, усиливающие первоначальное значение, подсказывающее восприятие в определенном ключе.

Дискурс фиксирует значения посредством специальных терминов или же использования обычных слов в особом значении. Общеэзотери-

ческий (максимально абстрактный) дискурс является своеобразной матрицей, которая вмещает дискурсы более частного рода, относительно которых имеется договоренность считать их эзотерическими. Так, есть гностический дискурс, оперирующий такими терминами и категориями, как «Плерома», «Огдоада», «падение Софии», «эон» и т. д. Астрологический дискурс использует понятия знаков зодиака, аспектов, планет, домов и проч., алхимический – понятия философской соли, философской ртути, первовещества, философского камня, и т. п. Безусловно, эти термины могут переходить из одного дискурса в другой или использоваться вне их, особенно, если автор работает на стыке нескольких эзотерических дисциплин.

Впрочем, прежде чем появляется эзотерический дискурс, уже должно быть некоторое соглашение считать его эзотерическим. Сила воздействия такого суждения во многом зависит от авторитетности ключевых персонажей, высказывающих свое мнение. В отсутствие же подобного соглашения дискурс не сможет быть включен в эзотерическое измерение.

Попробуем выяснить, *на каком основании, каким образом* тот или иной дискурс оказывается эзотерическим, почему одно и то же высказывание в одном случае является эзотерическим, а в другом – нет. Мы рассмотрим этот вопрос на примере творчества Нострадамуса, общепризнанного эзотерика XVI века, взяв в качестве образца одно из самых знаменитых его четверостиший – катрен IX. 34.

Le part soluz mary sera mitré,
Retour conflict passera sur le thuille:
Par cinq cens un trahyr sera tiltré,
Narbon & Saulce par coutaux avons d'huile¹.

Доля. На единственного супруга наденут митру.
Возвращение. Конфликт пройдет по черепице
Предатель будет титулован пятьюстами
Нарбон и Солс ножами мы имеем масло.

¹ Старофранцузский оригинал см. по: [Пензенский 2008: 212]. Перевод мой.

Перед нами абсолютно герметичный, синтаксически и семантически путанный текст, хотя при этом (в оригинале) и рифмованный. Что это за митра, что за черепица? Почему конфликт, да и какой, собственно, конфликт, пройдет по черепице? Какие-то ножи, масло, доля... Этот текст, созданный еще в середине XVI столетия, по всей видимости, не был понятен никому из современников Нострадамуса, да и, возможно, ему самому. Впоследствии в среде нострадамоведов (ср., например: [Берзин 1992: 84]) был достигнут условный компромисс, что этот текст имеет отношение к некоторым событиям из жизни казненного короля Людовика XVI и, следовательно, должен пониматься хотя бы исходя из этих обстоятельств.

Влияет ли на наше понимание данного текста как эзотерического уже само расположение слов в этих путаных фразах? Вряд ли, иначе многие произведения мировой литературы «эзотерического» характера, особенно эпохи модернизма, автоматически попадали бы в эзотерический разряд¹. Очевидно, что форма высказывания далеко не обязательно намекает на характер его содержания. Эзотерический колорит следует искать в том, что находится за пределами предлагаемого общения, а именно в эзотерическом *контексте*. В этой связи мы ненадолго отойдем от данного примера и затронем иной аспект нашей темы.

Контекстуальность эзотерики разворачивается как бы на нескольких уровнях. Фундамент всей конструкции составляют *духовные запросы общества*, которые, в зависимости от имеющихся условий, поступают либо в неявной, либо в явной форме; максимально упрощая, мы могли бы сказать, что это запросы выражаются в желании обрести соответствующий уровню эпохи тип *знания* – знания о мире, знания о реальности, о человеке, о богах и Боге. Именно эти духовные запросы и формируют первичный и базовый контекст для эзотерического дискурса, контекст, который сам по себе *еще не эзотеричен*, и именно из него на все «этажи» воздвигаемого эзотерического «здания» с течением времени поступают все новые и новые сигналы, корректирующие, меняющие или вообще уничтожающие расстановку сложившихся сил. При изменении запросов или уточнении внутреннего опыта, при переносе конструкции на другую почву происходит ее корректировка. На *втором*

¹ Ср., например, джойсовский «Улисс»: [Джойс 2012: 586].

уровне этого «здания» находится авангард харизматичных и чутких основоположников, улавливающих новые веяния, или духовные социальные запросы; они стоят у истоков конкретных эзотерических традиций (назовем это «уровнем эзотерической традиции»). Часто об этих ярких личностях нам ничего не известно. Их творчество формирует пусть вторичный по времени, однако при этом – полноценный эзотерический контекст. Отдельные творческие представители развивающейся традиции со своим частным наследием располагаются на *третьем* уровне («уровень частного эзотерического творчества»). *Четвертый* уровень – отдельные тексты этих представителей, понимаемые в самом широком смысле («уровень эзотерических текстов»), наконец, *пятый*, самый верхний уровень образуют те или иные эзотерические сообщения, как части текста, некие образы и символы («уровень эзотерических сообщений»). Четвертый и пятый уровни ближе всего подходят к понятию эзотерического дискурса. Каждый последующий уровень является текстом, каждый предшествующий – контекстом. Разумеется, нет необходимости в каждой конкретной эзотерической традиции изыскивать все пять уровней, их может быть меньше или больше, я же предлагаю некий усредненный, обобщенный вариант (см.: Табл. 1).

Табл. 1. Контекстуальные уровни

<i>Уровень</i>	<i>Название</i>
5	Эзотерические сообщения
4	Эзотерические тексты
3	Частное эзотерическое творчество
2	Эзотерическая традиция
1 (фундамент)	Духовные запросы общества

Как это работает в нашем примере с дискурсом Нострадамуса? Катрен IX. 34 представляет собой пятый, конечный уровень нашей многоярусной конструкции. Четвертый уровень образует общий текст «Центурий», к которому принадлежит данный катрен, и это показывает нам, что разбираемый дискурс относится к разряду пророческих. Третий уровень – это все творчество Нострадамуса, которое, как известно,

не ограничивается одними лишь «Центуриями»¹, тогда как второй уровень – это вся традиция астрологических пророчеств и предсказаний, уходящая в ассиро-вавилонно-шумерские времена и сохранявшая свою популярность в эпоху великого французского пророка. Именно на этом втором уровне и следует искать истоки понимания данного сообщения как эзотерического. Именно он дает старт легитимации эзотерического дискурса. В свою очередь, фундаментом, или первым контекстом является современная Нострадамусу общественная жизнь с ее запросами и перипетиями, с ее уровнем познаний и вкуса (см.: Табл. 2).

Табл. 2. Контекстуальность катрена IX. 34

<i>Уровень</i>	<i>Название</i>
5	Катрен IX. 34
4	Текст «Центурий»
3	Творчество Нострадамуса в целом
2	Астрология в целом
1	Духовные запросы общества

При этом мы можем видеть, как, в свою очередь, эзотерический дискурс подготавливает почву для общественного контекста нового типа: сбывшееся (или же якобы сбывшееся) пророчество о смерти на турнире французского короля Генриха II в 1559 г. [Пензенский 2012: 116–120] обеспечило резонансное отношение к творчеству Нострадамуса со стороны всего тогдашнего социума. Соответственно, каждое новое четверостишие встречало эмоциональный (прежде всего доброжелательный) прием: публика была подготовлена и ожидала новых загадок. Эта ситуация, впрочем, характерна и для настоящего времени: имя Нострадамуса стало своего рода «брендом», который используются к месту и не к месту и уже давно отошло от реалий жизни и образа мыслей его носителя. Таким образом, неизбежно общественное восприятие данного катрена как обладающего тайным, т. е. эзотерическим, смыслом, тем более что,

¹ Сюда же можно отнести весь его культурный багаж, которым он обладал; известно, что Нострадамус был очень образованным и эрудированным человеком.

как уже говорилось выше, существует устойчивое соглашение считать, будто бы этот эзотерический текст имеет отношение к смерти Людовика XVI¹. Эзотеричность тексту, таким образом, придает не сам Нострадамус, точнее, не столько он, сколько «сумма ожиданий» общественных запросов. Как это ни парадоксально, эзотерическая общественность оказывается мерилom и судьей в вопросах отнесения того или иного дискурса к разряду эзотерического, а это значит, что неизбежна интервенция эзотерического в эзотерический контекст. Надо заметить, что эзотерики нечасто отдают себе в этом отчет.

Несомненно, нынешнее представление о Нострадамусе и его пророчествах влияют на понимание его высказываний в качестве эзотерических; от этого фона весьма сложно, если вообще возможно, отвлечься. Эта ситуация напоминает ту, с которой сталкиваются сами же астрологи. В самом деле, если, например, астрологам принести гороскоп и при этом не сообщить, кому он принадлежит – человеку, животному, городу или стране, а если принадлежит человеку, то кому именно, мужчине или женщине, то в отсутствие подобных вводных данных (не имея соответствующего контекста) астролог не сможет составить внятный «портрет» изучаемого лица. Наш контекст определяет само существо этого прогноза, подсказывает ему «правильное» направление.

Эзотерический контекст функционирует *синхронным* или *диахронным* образом. В первом случае он по времени совпадает с текущей актуальностью жизни, и каждое новое эзотерическое сообщение, появляющееся параллельно этому контексту и благодаря ему, отбирает из него необходимые для себя смыслы. Пожалуй, можно было бы сказать, что большинство эзотерических дискурсов созданы именно в этом ключе. Во втором случае контекст, обращаясь к делам минувших дней, оказывается историчным и ретроспективным. Например, Ямвлих в своем трактате «Жизнь Пифагора» [Ямвлих 1997] воссоздает реалии, отстоящие от его собственной эпохи (III в. н. э.) на восемь столетий, однако в этом воссоздании он меньше всего стремится к абсолютной точности; скорее его трактат представляет собой своего рода «сумму ожиданий»,

¹ Впрочем, есть и исключения: А. Пензенский полагает, что этот катрен имеет отношение к испанско-французской войне... 1503 г. То есть это завуалированное описание уже случившихся событий [Пензенский 2008: 212–213].

несущих определенный призыв. Ямвлих, представитель неоплатонической традиции, прекрасно знавший различные течения эллинистической эпохи, формирует контекст, в котором личности Пифагора и его соратников приобретают определенный эзотерический колорит, которого те были, по всей видимости, лишены в эпоху, синхронную с жизнью самого великого греческого мыслителя. В каком-то смысле можно сказать, что через Ямвлиха выражается определенный социальный запрос, который и конструирует своеобразный эзотерический дискурс.

Наше исследование контекстуальности эзотерики было бы неполным без упоминания тех контекстов, которые задаются самим характером эзотериологических исследований. Для удобства мы назовем такие контексты *метаконтекстами*, поскольку они формируют совершенно иной тип интеллектуальной рефлексии, сознательно дистанцирующейся от эзотерических контекстов, которые становятся ее объектами. Разумеется, все эти метаконтексты также влияют на понимание эзотерических дискурсов. Исходный, первичный и наиболее глубокий метаконтекст задается новоевропейской рациональностью, несмотря на тот кризис, который она испытывает в последние десятилетия. Современный исследователь, приступающий к изучению эзотерических традиций, хочет он того или нет, опирается на эту рациональность просто потому, что он «сын своего времени», из которого он не может выпасть без ущерба для своего менталитета. Из этого метаконтекста вытекает другой – метаконтекст гуманитарной научной дисциплины, изучающей эзотеризм. Наконец, третий метаконтекст образуют конкретные направления в рамках этой дисциплины, центры и отдельные персоны, продуцирующие в совокупности достаточно широкий спектр взглядов и установок.

Эзотеризм существовал во все времена, на всех стадиях жизни человеческого общества. Потребность в нем диктовалась определенными запросами и ожиданиями нового типа опыта и знания. Появлявшиеся эзотерические группы и яркие харизматические личности исполняли свои функции на основании тех или иных эзотерических контекстов и уступали свое место другим группам и лидерам, подчинявшимся новым правилам игры. Не меняя по сути своих названий, эзотерические учения приспосабливались к меняющемуся миру. С каждым новым периодом пропорциональное соотношение экзо- и эзотерических компонентов в отдельно взятых эзотерических традициях менялось в ту или иную сторону. Трансформация социальных запросов и отношений

с реальностью сопровождалась и трансформацией контекста выработки новых эзотерических сообщений.

Возможно, из всего вышесказанного можно было бы сделать вывод – а не освободиться ли нам в принципе от такого понятия, как «эзотеризм», если оно является таким сложным и неуловимым? Может, оно совершенно необязательно, и мы в зависимости от *контекста* можем использовать какие-нибудь иные, более приемлемые, понятия? Однако ситуация такова, что мы не можем уже освободиться от него безболезненно, не потеряв определенные перспективы и достижения, потому что оно уже давно существует само по себе, независимо от того, что мы вкладываем в его содержание – и нам неизбежно приходится считаться с этим, мы обречены на его использование.

Возвращаясь к сюжетам, поднятым в начале данной статьи, мне хочется еще раз обратить внимание на то, что нам, возможно, следует отныне учиться задавать иные вопросы, чем раньше: не о том, какова сущность, например, масонства как эзотерической традиции (т. е. некритично воспринимая ее как эзотерическую данность), а о том, *что именно* делает его эзотерическим, *почему* и *насколько* оно эзотерично, а также *каковы уровни* его эзотеричности, «пропитанности» эзотеризмом. Такая постановка вопроса важна, прежде всего, потому, что в разных случаях традиция, которая носит одно и то же название и обладает одним и тем же статусом (статусом эзотеричности), может выглядеть и функционировать по-разному.

ЛИТЕРАТУРА

- Берзин 1992 – *Берзин Э. О.* Нострадамус и его предсказания. М.: Республика, 1992.
Джойс 2012 – *Джойс Дж.* Улисс / Пер. с англ. С. С. Хоружего. СПб.: Азбука, 2012.
Доддс 2000 – *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ. С. В. Пахомова. СПб.: Алетей, 2000.
Мандей 2002 – Мандей. История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимова. СПб.: Летний сад, Журнал «Нева», 2002.
Невелева 1991 – *Невелева С. Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Наука, 1991.
Панычик 2002 – *Панычик А. В.* Социально-философский анализ эзотеризма. Дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2002 // disserCat — электронная библиотека диссертаций // [URL]: <http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskii-analiz-ezoterizma/Sotsial'no-filosofskii-analiz-ezoterizma> (дата обращения: 15.08.2013).

- Пахомов 2011 – *Пахомов С. В.* Контуры эзотериологии: эскиз научной дисциплины об эзотеризме // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: Многообразии репрезентаций эзотеризма и мистцизма: Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск) / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2011. С. 76–91.
- Пензенский 2008 – *Пензенский А. А.* Нострадамус. М.: Молодая гвардия, 2008.
- Рабинович 1992 – *Рабинович О. И.* Эзотеризм как один из способов духовного освоения мира / Автореф. дис... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1992.
- Ямвлих 1997 – *Ямвлих Халкидский.* Жизнь Пифагора / Пер. с др.-греч. В. Б. Черниговского. М.: Алетея, 1997.
- Faivre 1994 – *Faivre A.* Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Hanegraaff 2005 – *Hanegraaff W. J.* Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // *Aries*. 2005. N. 5. N. 2. P. 225–254.
- Versluis 2002 – *Versluis A.* What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism // *Esoterica*. 2002. Vol. IV. P. 1–15 // [URL]: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIV/Methods.htm> (дата обращения: 07.10.014).

В. Б. Яшин

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АРХАИЧЕСКИХ ИНИЦИАЦИЙ

Инициация представляет собой базовую константу мистико-эзотерических практик начиная с периода архаики. Ее универсальность и эксплицитно выраженная значимость в структурировании и трансляции социокультурного опыта обуславливают непреходящую актуальность инициационной проблематики в контексте практически всех дисциплинарных составляющих гуманитарного дискурса. Тем не менее, исследовательская рефлексия относительно инициации преимущественно делает акцент на ее социальные (Эмиль Дюркгейм, Джеймс Джордж Фрэйзер, Мэрион Вудман, Сергей Токарев, Лилия Мулляр), психологические (Карл-Густав Юнг, Джозеф Кэмпбелл, Мария-Луиза фон Франц, Эрик Берн, Эрик Эриксон) и гендерные (Арнольд Ван Геннеп, Генри Барри, Брюс Линкольн, Игорь Кон, Татьяна Шкурина) аспекты.

Между тем мифологическое мировоззрение, тотально господствующее в архаике, базируется на синкретизме макро- и микрокосма, социальное

и антропологическое здесь не вычленяется из предельно целостной сакральной модели мира. Иначе говоря, миф постулирует неразрывное органическое единство человека, общества и Вселенной, основанное на универсальных священных паттернах. С этой точки зрения, «*существенно, реально* лишь то, что сакрализовано (сакрально отмечено), а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему; но вместе с тем все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального» [Топоров 1982: 14]. Соответственно сущность инициации (как и любого другого компонента архаической традиции) невозможно понять без осмысления ее отношения к космогонии.

Об этом писал еще Рене Генон (1886–1951) в своей классической работе «Заметки об инициации» (1946). Анализируя различные аспекты многомерной символики инициатических практик, он, помимо прочего, интерпретировал индивидуальное посвящение в качестве реплики космогенеза на микрокосмическом уровне. «...Фазы инициации, подобно фазам герметического «Великого Делания», которое, по сути, является лишь одним из ее символических выражений, воспроизводят стадии космогонического процесса <...> В самом деле, можно сказать, что способности или возможности, заключенные в индивидуальной природе, сами по себе суть лишь *materia prima*, т. е. чистая потенциальность, в которой нет ни дифференциации, ни развития; тогда это хаотическое и темное состояние, соответствующее в инициатической символике профанному миру, в котором пребывает существо, еще не достигшее «второго рождения». Для того чтобы этот хаос начал принимать форму и организовываться, духовные силы, которые библейская Книга Бытия называет «Элохим», должны сообщить ему первоначальную вибрацию; эта вибрация есть *Fiat Lux*, «Да будет Свет», что освещает хаос и становится необходимым исходным моментом всякого последующего развития; а с инициатической точки зрения это озарение возникает вследствие трансмиссии духовного влияния» [Генон 2008: 378]. «...Путем инициации существо переходит «от тьмы к свету», подобно тому, как это происходило с миром в самом его начале (и символика «рождения» сходным образом применима в обоих случаях) под воздействием творящего и упорядочивающего Слова; и, следовательно, инициация – в соответствии с общим характером традиционных обрядов – воистину есть образ того, «что было вначале»» [Там же: 610].

В трудах Мирчи Элиаде связь инициации с космогонией рассматривается преимущественно в контексте концепции «вечного возвращения». «Поскольку Космогония в глазах первобытных людей – прежде всего проявление созидательной силы богов и, следовательно, представляет собой чудесное вторжение сакрального в жизнь, она периодически воспроизводится, чтобы обновить мир и человеческое общество... Восстанавливая Мир таким, каким он был в момент своего рождения, воспроизводя первые деяния богов *«в то самое время»*, человечество и весь космос становятся «как в начале», то есть чистыми, непорочными, могущественными, действенными, обладающими потенциальными возможностями» [Элиаде 1999: 16–17]. Поэтому в религиозной перспективе, как отмечал Элиаде, «посвящение тождественно введению неофита в мифическую историю племени. Другими словами, кандидат узнает “*деяния*” Сверхъестественных Существ, которые во “Времена Снов” создали условия существования современного человека и все социальные, культурные и религиозные установления племени. Знать эту традиционную доктрину, в общем, означает представлять себе все приключения Предков и других Сверхъестественных Существ во времена, когда они жили на Земле. В Австралии эти приключения сводятся к длинным прогулкам, во время которых Существа “Времени Снов” совершают ряд поступков, а новички при посвящении должны повторить эти мистические маршруты. Таким образом, они воспроизводят события тех давних времен, которые для австралийцев составляют своего рода космогонию» [Там же: 101]. От себя добавим, что актуальность возвращения Космоса в первоначальное состояние, когда сакральная энергия жизни и плодородия была максимальной, именно в ходе инициации вполне закономерна и логична, поскольку в архаических и традиционных обществах прохождение инициации выступает важнейшим условием для вступления в брак и продления рода.

Кроме того, многие исследователи связывают космогоническую символику инициационных ритуалов с тем обстоятельством, что суть этих священнодействий заключается в радикальном изменении социального и онтологического статуса иницируемых, а, следовательно, она нарушает привычный порядок вещей. «Инициация в некоторых чертах воспроизводит космогонические мифы, поскольку выведение иницируемого индивида за пределы социальной структуры для совершения

перехода подразумевает определенную степень расшатывания этой структуры, внесение некоего “возмущения” в нормальное состояние коллектива и последующее возвращение к нормальному существованию по завершении обряда»¹ [Левинтон 1991: 544]». Это «возмущение» в социальной среде сопровождается еще и психологическим разладом, происходящим с иницилируемым [Вышницкая 2011: 76]. Поэтому структура инициационных ритуалов органично включает в себя мотивы временного возвращения хаоса с последующим повторением космогонического акта, восстанавливающего *status quo* как в космическом масштабе, так и в мире людей.

Однако связь инициации с космогонией имеет и более глубокий смысл, который обычно остается вне поля зрения религиоведов. В значительной степени эта связь обусловлена неоднозначным до парадоксальности местом человека в мифологической модели мира. С одной стороны, миф не усматривает в человеке самостоятельной ценности, не вычленяет его из природы и (в отличие от авраамических религий) не наделяет статусом цели и венца творения. Поэтому антропогонические сюжеты находятся на периферии архаической мифологии: как правило, появление первых людей предстает в мифе как стихийный и побочный продукт космогонического процесса. С другой стороны, мифологический космос организован на основании антропного принципа: в космосе все устроено так, чтобы гарантировать безопасность и процветание человечества.

При этом именно на человеческое общество миф возлагает основную ответственность за поддержание космического порядка: регулярное воспроизведение космогонического акта в новогоднем ритуале обеспечивает стабильность существования Космоса, тогда как малейшее нарушение людьми традиционных норм, установленных по ходу космогонического процесса, влечет за собой гибель всего мироздания. Предельная интеграция человечества в сакральный Космос, ключевая роль человека в бесперебойной работе механизмов космического бытия придает каждому человеческому действию характер священнодействия. «Смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего

¹ Ср. частые случаи демонстративного нарушения запретов и других норм социального порядка в начале ритуала.

переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основой, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности (рядка в оригинале. – В. Я.), потребности к ней <...> Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению “своего” космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действенности его связей с космологическими принципами» [Топоров 1988: 16–17].

Итак, судьба Вселенной, согласно логике мифа, находится в руках человека – и значит, если признать, что религия все-таки порождена людьми, то коренится она не в пресловутом чувстве бессилия человека перед природой, но в чувстве его всесилы. Собственно, для обуздания вселенского могущества человека, поддержания постоянного контроля над ним, недопущения использования сакральной силы, доступной людям, в разрушительных целях, и возникает система первобытных табу и неукоснительных предписаний, лишаящих индивида малейшей самостоятельности, свободы воли, права на инициативу. В этом смысле популярную трактовку термина «религия» как производного от латинского *liga* – «связь», «связка» – следует понимать не только в значении «единение», «общение», «контакт», но и как «опутывание», «ограничение», «сдерживание».

Продолжая мысль апостола Павла о том, что язычество сводится к почитанию не Творца, а твари (Рим. 1:25), можно констатировать, что архаика ставит тварного человека на место Создателя. Такое понимание человеческой природы демонстрируют многие традиционные культуры, например, древнеиндийская: «Мы должны делать то, что делали боги в начале» («Шатапатха-брахмана», VII. 2. 1. 4); «Так сделали боги, так делают люди» («Тайттирия-брахмана», I. 5. 9. 4).

Иначе говоря, с позиции мифологического мировоззрения, прежде, чем стать человеком и войти в сообщество хранителей мироздания, необходимо обрести божественность, получить качества демиурга, культурного героя, космократора. В этом и заключается глубинная цель и смысл архаической инициации.

При анализе космогонических мотивов инициационных практик целесообразно воспользоваться концепцией Павла Зайцева о двух основных социокультурных матрицах инициаций – по материнскому

и отцовскому типу [Зайцев 2011]. Инициации по материнскому типу интерпретируются указанным автором как наиболее архаичные и возводятся им к селективному инфантициду («отбраковке» новорожденных для регулирования численности и поддержания жизнеспособности матрилокальной праобщины), сыгравшему значимую роль в процессе антропосоциогенеза. В этом случае юношей и девушек иницируют матери, причем инициационное действие начинается с возвращения молодых людей в младенческое состояние. В качестве антагониста выступает повивальная бабка, проверяющая иницируемых на наличие дочерних качеств – терпения, послушания, отсутствии активной реакции на боль, – в то время как посвящаемые пассивно переносят производимые над ними операции. В целом материнская модель инициации в большей степени драматизирует переход от ребенка к юноше, нежели от юноши к мужчине.

Инициации по отцовскому типу, согласно Зайцеву, имеют более позднее происхождение и характерны для патриархального общества. В отличие от матриархальной инициационной практики, целью которой, в конечном счете, является обуздание мужской агрессивности, юношеская инициация патрилокальных родов базируется на институционализации агрессии. Суть инициации здесь составляет передача воинских навыков от зрелых мужчин к проходящим посвящение юношам. Инициации по отцовскому типу делают акцент на активность посвящаемого – их атрибутами выступают ритуальное соперничество и противоборство, преодоление препятствий, добывание чудесных предметов.

По нашему мнению, инициациям по материнскому типу соответствуют универсальные мифологемы, описывающие стадии космогенеза в терминах эмбриологии, а также повествующие о создании Космоса посредством жертвоприношения самозародившегося божественного первопредка или антропоморфного божества. Инициации же по отцовскому типу связаны с космогоническими мотивами поединка между героем и хтоническими чудовищами, либо противостояния различных групп божеств.

Поскольку младшие участники инициации фактически репрезентируют главных персонажей космогонических мифов, их не следует воспринимать просто как объект манипуляций и кодирования со стороны старших – они и есть истинные агенты воспроизведения космогонии

посредством инициационного ритуала. С другой стороны, только сопричастность космогоническому акту позволяет раскрыть в посвящаемом божественную природу, включить его в структуру священного Космоса, даровать ему преисполненность сакральной энергией и силой.

По-видимому, именно космогоническими функциями проходящих инициацию неофитов во многом объясняется характерный для инициационных мифов принцип сакрального минората. Сказанное, разумеется, не исключает и другие интерпретации данного феномена. Так, по мнению Георгия Левинтона, «инициация, возможно, объясняет распространенный и в сказках, и в мифах так называемый юниорат, т. е. предпочтительность младшего героя: с точки зрения инициации, только младший и может быть героем, так как для него возможен переход в статус старшего, стало быть, то нарушение устоявшейся ситуации, которое и создает сюжет» [Левинтон 1991: 544]. Елеазар Мелетинский связывает минорат в инициационных текстах и сходных по смыслу ритуальных поединках старых вождей с молодыми преемниками со сменой поколений: «В мифах эти мотивы переплетаются таким образом, что трудные задачи проходящего инициацию юноши становятся формой преследования молодого героя его отцом или дядей по матери из опасения, что младший займет место старшего» [Мелетинский 2001: 30].

Космогоническая обусловленность сакрального минората в инициационных текстах становится очевидной, если учесть, что во многих мифологических традициях в образе смены поколений описывается последовательность стадий становления космоса. Старшие в этом случае – либо Deus Otiosus, создавший мир и породивший других божеств, но больше в дела мироздания не вмешивающийся (и потому утративший актуальность), либо полубожественные, полудемонические существа, положившие начало перехода от хаоса к космосу (и потому сохранившие многие черты первородного хаоса – стихийность, необузданность, вредоносность и т. п.). Младшие же божества завершают формирование космоса, после чего становятся его хранителями и владыками.

Таким образом, суть архаической инициации не только (и не столько?) в том, что младшего приобщают в мир взрослых, что он получает тождественность старшим. Ее суть – проявить в иницианте природу младшего божества, возобновив и укрепив тем самым жизнотворный космический порядок. И одновременно – интегрировать эту «младшую»

природу, «младшинство» в совокупность «старших», «взрослых», тем самым обеспечив подпитку коллектива «старших» сакральной силой и подтвердив его право на совершение космогонического ритуала.

ЛИТЕРАТУРА

- Вышницкая 2011 – *Вышницкая Ю. В.* Сценарий «Возвращение в хаос» как воспроизведение ритуала инициации (на материале духовно-сакральной литературы) // *Літературознавчі студії*. Вип. 33 / Від. ред. Г. Семенюк. Київ: Нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2011. С. 74–80.
- Генон 2008 – *Генон Р.* Заметки об инициации // *Генон Р.* Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 356–660.
- Зайцев 2011 – *Зайцев П. Л.* Инициация: религиозно-культурно-философские контексты. Омск: Амфора, 2011.
- Левинтон 1991 – *Левинтон Г. А.* Инициация и мифы // *Мифы народов мира*. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 543–544.
- Мелетинский 2001 – *Мелетинский Е. М.* От мифа к литературе. М.: РГГУ, 2001.
- Топоров 1982 – *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // *Очерки истории естественных наук в древности* / Под ред. А. Н. Шамина. М.: Наука, 1982. С. 8–40.
- Топоров 1988 – *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // *Архаичский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках* / Под ред. Е. С. Новик. М.: Наука, 1988. С. 7–60.
- Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., СПб.: Университетская книга, 1999.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

(ИНФОРМАЦИЯ, АКТУАЛЬНАЯ НА 10 АПРЕЛЯ 2013 Г.)

Алексеев Дмитрий Алексеевич (Санкт-Петербург) – независимый исследователь. E-mail: dymitrioc@mail.ru.

Вечерина Ольга Павловна (Москва) – кандидат исторических наук, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва). E-mail: o.p.vecherina@mail.ru.

Гальцин Дмитрий Дмитриевич (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук. E-mail: dmitrygaltsin@gmail.com.

Дайс Екатерина Александровна (Москва) – кандидат культурологии, методист отдела международного сотрудничества Московского городского дворца детского и юношеского творчества. E-mail: eka.dais@gmail.com.

Йожа Дьердь Зольтан (Будапешт) – Ph. D., 288. ассистент Института славистики Дебреценского университета. E-mail: jozsagy@gmail.com.

Клецевич Ольга Витальевна (Санкт-Петербург) – методист кафедры публичного права факультета Морского права Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова. E-mail: zolfov@gmail.com.

Кузьмишин Евгений Леонидович (Москва) – кандидат филологических наук, кандидат исторических наук, независимый исследователь. E-mail: mefuselah@mail.ru.

Кусовац Елена (Белград) – кандидат филологических наук, ассистент русской литературы кафедры славистики филологического факультета Белградского университета. E-mail: jelena.kusovac@gmail.com.

Кучурин Владимир Владимирович (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, декан факультета менеджмента в образовании Ленинградского областного института развития образования. E-mail: kuchurin@rambler.ru.

Лобанов Сергей Владимирович (Москва) – аспирант сектора восточных философий ИФ РАН, старший преподаватель кафедры религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института. E-mail: losevl@gmail.com.

Носачев Павел Георгиевич (Москва) – кандидат философских наук, кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. E-mail: pavel_nosachev@bk.ru.

Отрешко Наталья Борисовна (Киев) – доктор социологических наук, доцент кафедры социальной политики, заместитель директора Института социальной работы и управления по науке Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова. E-mail: otrashko71@mail.ru.

Панин Станислав Александрович (Москва) – аспирант отделения религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. E-mail: antivir-pro@mail.ru.

Пахомов Сергей Владимирович (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, председатель Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). E-mail: sapa68@mail.ru.

Родиченков Юрий Федорович (Вязьма) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

Тессман Анна (Гейдельберг, Германия) – PhD, независимый исследователь. E-mail: tessmann@ori.uni-heidelberg.de.

Трофимова Виолетта Стиговна (Санкт-Петербург) – кандидат филологических наук, докторант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: violet_trofimova@mail.ru.

Халтурин Юрий Леонидович (Москва) – кандидат философских наук, независимый исследователь. E-mail: ukhalturin@gmail.com.

Яшин Владимир Борисович (Омск) – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории религии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. E-mail: yashin.vb@mail.ru.

Duchemin Peter George Alexander – PhD (Candidate), Graduate Student, Memorial University of Newfoundland (Canada). E-mail: Abra@abramagic.ca.

Magus Simon (Exeter) – BSc. (Hons) Anatomy; MB BS (Medicine) MA Western esotericism, Speciality Doctor in Psychiatry, PhD student in Western esotericism, University of Exeter. E-mail: simon.magus@btinternet.com

Radulović Nemanja (Belgrade) – PhD, Assistant-professor, Faculty of Philology (Department of Serbian Literature), University of Belgrade. E-mail: nem_radulovic@yahoo.com.

Sabo Bojana (Belgrade) – Master, Assisting Teacher, Faculty of Philology, Belgrade University. E-mail: bojana.sabo@gmail.com.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Дайс Е. А.</i> Древний гнозис в современной русской литературе.	5
<i>Йожа Д. З.</i> Ритуал, гнозис и герменевтика в романе Владимира Набокова «Приглашение на казнь» (1936–1938).	13
<i>Кусовац Е.</i> Метафизика символов в творчестве московских концептуалистов.	25
<i>Родиченков Ю. Ф.</i> Алхимическая поэзия или поэтическая алхимия?	34
<i>Сабо Б.</i> Мистические мотивы в поэзии Черубины де Габриак.	44
<i>Magus S.</i> The Visions of Harmachis: Initiation, Anacalypsis and Gnosis in the Egyptian Occultism of H. Rider Haggard.	52

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ НА ВОСТОКЕ

<i>Алексеев Д. А.</i> Демиург и Ялдаваоф. Ошибочное отождествление («Валентинианское изложение» (ННС XI. 2): новый перевод с коптского).	62
<i>Вечерина О. П.</i> «Дом танцующего Шивы»: роль храма Натараджи в Чидамбараме в формировании идеологии и изобразительного канона шайва-бхакти.	77
<i>Лобанов С. В.</i> Агамическое знание в теории познания Абхинавагупты.	88

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

<i>Гальцин Д. Д.</i> Викка: «эзотерическое» и «религиозное».	96
<i>Тесман А.</i> Астрологические прогнозы в масс-медийном пространстве современной России.	106
<i>Duchemin P. G. A.</i> Omega's Ladder: Backwards and Orthogonal Time Structures in Contemporary Gnosticism.	118
<i>Radulović N.</i> The Question of Neobogomilism.	126

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

<i>Кузьмишин Е. Л.</i> Кодекс «Сориае»	140
<i>Кучурин В. В.</i> Особенности религиозной (конфессиональной) самоидентификации западноевропейских масонов XVIII в.	151
<i>Трофимова В. С.</i> «Республика ученых» и тайные общества XVII в.: проект «Антилия».	163
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Мистический опыт в свидетельствах российских розенкрейцеров XVIII–XIX вв.	170

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Клецевич О. В.</i> Методика семиотического анализа алхимических текстов.	183
<i>Носачев П. Г.</i> «Западный эзотеризм» как сфера научных исследований: в поисках типологической классификации.	191
<i>Отрешко Н. Б.</i> Гностическая традиция и современные концепции субъекта: возможности сравнения.	200
<i>Панин С. А.</i> Инсайдер как исследователь в академическом изучении западного эзотеризма.	209
<i>Пахомов С. В.</i> Контекстуальность эзотеризма: насколько эзотеричны эзотерические традиции?	218
<i>Яшин В. Б.</i> Космогонические аспекты архаических инициаций.	230
Сведения об авторах.	238

Научное издание

ПУТИ ГНОЗИСА:
МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
И ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ

*Сборник материалов
Международного научного симпозиума
(10–13 апреля 2013 г., Москва)*

Ответственный редактор
С. В. Пахомов

Верстальщик
Н. Л. Балицкая

Подписано в печать 29.10.2014 г. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл. издат. л. 14,07.
Тираж 150 экз. Заказ № 311.

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com <http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8

