

"РОССИЯ И ГНОЗИС"

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

*Москва. ВГБИЛ
25-26 марта 1997 года*





ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И.РУДОМИНО

"РОССИЯ И ГНОЗИС"

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

*Москва. ВГБИЛ
25-26 марта 1997 года*

Центр "Мультимедиа"
Издательство "Рудомино"
Москва - 1998

Под редакцией
Т. Б. Всехсвятской и А. Г. Петрова

© Всероссийская государственная
библиотека иностранной литературы
им. М.И.Рудомино, 1998

От имени руководства Библиотеки иностранной литературы приветствую всех участников конференции "Россия и гнозис". Ее тема представляется нам чрезвычайно актуальной. И вот почему. В последнее время во всем мире наблюдается заметный рост интереса к гностическим идеям, из небытия появляются все новые и новые гностические тексты, их переводы на европейские языки, новые исследования ученых, новые открытия и новое понимание самих гностических идей. Как ни вспомнить тут библейское "все тайное станет явным". Похоже, этот процесс сейчас, с наступлением эпохи Водолея, набирает силу, и на рубеже второго и третьего тысячелетий мы станем свидетелями еще более удивительных открытий и откровений в области гностицизма — "знания сердца", по определению раннехристианского гностика Валентина.

Как показали наши предыдущие конференции, начиная с первой, проходившей в библиотеке ровно четыре года назад под названием "500 лет гностицизма в Европе" и вызвавшей огромный интерес в Москве и Петербурге, Россия также никогда не была чужда этому "знанию сердца". Гностические идеи, гностическое мировоззрение, гностические образы можно встретить в русских народных сказках и русском зодчестве, живописи и музыке, в сохранившихся фрагментах русской дохристианской религиозно-философской мысли и духовных движениях, произведениях русских поэтов, писателей, философов.

Правда обо всем этом, надо честно признать, мы сегодня знаем не так уж много, тут еще столько неисследованного, неизвестного, что правильнее было бы сказать, что наша наука находится пока лишь на подступах к этой богатейшей, интереснейшей, таящей в себе удивительные открытия теме — "Россия и гнозис".

В связи с этим хочу обратить ваше внимание на название нашей первой секции "Дохристианский гнозис". Изначально мы планировали назвать ее "Дохристианский гнозис на Руси" и посвятить ей весь первый день конференции. К этому нас подвигло прошлогоднее выступление Вячеслава Всеволодовича Иванова, который обратил наше внимание на мало исследованное наукой обстоятельство — влияние центрально-азиатского гностицизма, распространенного вдоль "Шелкового пути", на религиозно-философскую мысль древней Руси. При этом Вячеслав Всеволодович выразил убежденность, что так называемое русское язычество было на самом деле куда более глубокой, сложной религией, чем ее обычно представляют, религией, вобравшей в себя многие гно-

стические идеи, испытавшей на себе влияние манихейства и богомильства.

Вдохновленные этими доводами ученого, мы ринулись на поиски исследователей обозначенной темы и... таких не нашли. Возможно, мы плохо искажали, но, скорее всего, Всячеслав Всеволодович оказался прав и в другом — заинтересовавшая нас проблема не только малоисследованная, но и мало исследуется. Выручил нас Евгений Сергеевич Лазарев, не только, как и мы, заговоривший этой темой, но и подготовивший на основе собственных изысканий доклад к нашей конференции, который вы сегодня услышите. Впрочем, мы не теряем надежду, что такие исследователи на наших конференциях появятся, поскольку библиотека не только организует дискуссии, но и, несмотря на весьма сложное финансовое положение, которое испытывают сегодня все учреждения культуры, регулярно издает материалы своих конференций и, по возможности, распространяет их среди российских библиотек.

Но как ни интересна и ни важна сама по себе проблема дохристианского гнозиса в Древней Руси, ею тема нашей конференции, безусловно, исчерпываться не может, поскольку Гнозис, идеи гностицизма в духовной жизни России прослеживаются на всем пути ее исторического развития, чему мы, уверен, получим очередное подтверждение в представленных докладах. Пожелаем же друг другу плодотворной работы на конференции.

Вячеслав ИВАНОВ

Д-р филолог. наук, профессор

НОВЫЕ ДАННЫЕ О ПРЕДЫСТОРИИ МУДРОСТИ В ДРЕВНЕВОСТОЧНЫХ ТЕКСТАХ

Хочу начать с новости совсем последнего времени.

Началась дискуссия, которая пока не имеет окончательного результата. Речь идет об открытии египетского коптского текста, написанного в VII веке н. э., который некоторые американские специалисты считают текстом нового гностического Евангелия.

Если они правы, то это сенсация. Событию были посвящены не только специальные научные статьи, но и большое количество газетных сообщений (особенно в немецкой печати). Берлинский музей купил этот текст в 1967 году; там он и находится в настоящее время.

К сожалению, не совсем ясно происхождение текста. Местное население в Египте, не знающее ни коптского языка, ни древней традиции, разворачивает старинные документы, которые не так трудно найти, поскольку их очень много. Из-за того, что традиции они не знают, подделки исключены. Но когда через третьи руки тексты доходят до европейских музеев, то оказывается трудно выяснить, откуда они.

Мы хорошо знаем эту традицию по имеющимся прекрасным переводам М. К. Трофимовой. Вы помните, что в коптских текстах из Наг-Хаммади есть апокрифические Евангелия (например, Евангелие от Фомы), которые вполне соответствуют каноническим текстам. Во всяком случае, то, что эта традиция восходит к раннему христианству, несомненно.

Интересная особенность того текста, который был сейчас обнаружен, заключается в том, что это Евангелие, которое повествует о Христе после воскресения; воскресший Христос беседует с учениками.

Весь текст — в диалогической форме. Один из существенных аспектов научной дискуссии вокруг текста заключается в том, что канонические Евангелия, в основном, повествовательные. В них притчи, которые рассказывает Христос, диалоги Христа с учениками, занимают сравнительно малое место. А апокрифическое Евангелие от Фомы — диалогическое.

Богословы, которые сейчас оспаривают принадлежность вновь найденного Евангелия к самой старой традиции, ссылаются на то, что в нем очень мало повествования. Но речь идет о времени сразу после смерти и воскресения Христа. Все события были известны, их не нужно было рассказывать; излагать события нужно людям, которые забыли о том, что произошло. А важно было рассказать о том, что Христос сообщил. Поэтому вполне возможно, что диалогич-

ческая форма вообще более древняя. Роль диалога для античной философии сейчас много обсуждается в связи с работами М. М. Бахтина. Известно, что диалог принадлежит к древним формам философии и религиозной философии. Так что наоборот: сам по себе этот аргумент может быть повернут в пользу древности текста. Хотя, конечно, это не решает вопрос о том, насколько он древний.

Наибольшее внимание в тексте нового Евангелия привлекает фраза: "Спасение дается не верой, а знанием". Очевидно, что это лозунг всего гностицизма (в сборнике материалов предыдущей конференции говорилось о том, что общее происхождение русского слова "знание" и греческого "гнозис" — очень важно для понимания всего течения). В каком-то смысле этот тезис — "спасение дается не верой, а знанием" — прямо противоположен католическому принципу, выраженному Тертуллианом: "верую, ибо абсурдно", ибо иррационально. В наш век, когда литература и философия так ценят абсурд, этот тезис кажется соблазнительным. Не исключено, что внимание к знанию, к тому, что постижимо разумом, существовало в раннем христианстве, но постепенно отодвигалось Церковью и западной религиозной философией.

Есть различие между гностицизмом и последующей традицией. Я позволю себе напомнить изречение В. О. Ключевского. Он написал как-то: "В Западной Европе есть Церковь без Бога, в России есть Бог без Церкви". Эти слова великого русского историка, я думаю, имеют прямое отношение к той проблеме, о которой мы здесь говорим. В какой мере Церковь имеет право узаконить только часть того, что содержится в традиции? — вот тот круг вопросов, которые возникают в связи с открытием нового документа.

Я знаю одного из двух американских ученых, сделавших открытие, о котором мы сегодня говорим. Это Хендрикс — автор интересной книги о ранее найденных коптских текстах, один из крупнейших специалистов в этой области. Трагическим образом, в Германии, где есть огромное количество коптских текстов, в результате десятилетий гитлеровского режима, не осталось специалистов. Поэтому споры идут между американскими специалистами по коптскому языку и немецкими богословами, не знающими коптского языка. Силы, как вы понимаете, неравные. Аргументы против подлинности этого текста не специально филологические, но чисто богословские.

Нужно заметить (это наблюдение последних лет), что странным образом коптская традиция физически перекачивается в Америку. Например, в Лос-Анджелесе есть коптская церковь и школа, где учат коптскому языку. В самом же Египте копты подвергаются не только разного рода ограничениям, но и физическим опасностям. В агрессивной мусульманской среде копты испытывают очень большие трудности.

В России изучение коптского языка и коптской традиции имеет замечательную историю; хочется надеяться, что эта научная работа будет у нас продолжена.

Вероятно, Египет сохраняет часть той традиции, о которой мы будем говорить, непрерывно на протяжении нескольких тысячелетий. Об этом же говорили некоторые из наших ученых-провидцев, занимавшихся гностицизмом. В разное время об этом думали Владимир Соловьев и Павел Флоренский. У Соловьева это вытекает из его мистического опыта, часть которого связана с Египтом, с теми местами, где сохранилась древняя гностическая традиция. Что касается Флоренского, то отец Павел занимался этим как ученый. Сошлюсь на его "Столп и утверждение истины", где есть подробный разбор некоторых сохранившихся в христианской египетской традиции и отраженных у отцов Церкви изречений Христа (аграфов, которые находят сейчас в коптских Евангелиях). В частности, в Евангелии от Фомы есть некоторые изречения, которые до этого были известны в египетском христианском предании.

Я собираюсь вернуться к очень ранним истокам этой традиции, к проблеме древности предгностических египетских представлений о Мудрости (вещи, о которых я сейчас буду говорить, — сложные и дискуссионные).

Существует текст, возможно, самый ранний из текстов, предшествующих всей этой традиции. В какой-то степени, он почти дословно совпадает с началом канонического Евангелия от Иоанна. "В начале был Логос" (Логос — слово, разум).

Дело в том, что "логос" имеет два значения. Здесь предпочтительнее перевод "разум" в смысле "знание", но вместе с тем это и "слово". Очевидно, в древних языках вообще понятия "слово", "разум" и то, что обозначено этими словами — не различались (то, что мы переводим как "вещь", "предмет" — понятие о предмете и слово — все это обозначалось в древних языках одинаково). Поэтому вероятно, что слово "логос" в Евангелии от Иоанна имело все три значения.

Самый ранний текст, который содержит эти мысли — Мемфисский трактат — должен быть датирован временем наиболее ранних египетских текстов, III тысячелетием до Р.Х. В таком случае, ему почти пять тысяч лет. Это настолько плохо уместается в наши представления об истории религии и о том, насколько медленно шло развитие от политеизма к монотеизму, что многие ученые подвергают сомнению такую датировку. Тем более, что сама история трактата достаточно сложна. Надпись на граните, которая сохранила текст, гласит, что он переписан с древнего папируса, который стал истлевать, и поэтому в VIII веке до Р.Х. фараон повелел переписать его на камне. Дальше начинаются проблемы с датировкой и формой языка, на которой он написан(1).

Этим текстом в России занимался наш великий египтолог и богослов, член Собора РПЦ, Б. А. Тураев. Он был одним из гонимых в тогдашнем русском православии людей. Этим можно объяснить то, что большая часть архива Тураева исчезла; сохранилась лишь первая часть исследования, но пропала вторая часть этой книги — собственно перевод текста(2). Есть даже подозрение, что кто-то из окружения Тураева напечатал части его книги от своего имени, чтобы спасти учителя; в те времена это делалось. Именно перевод Мемфисского текста тогда нельзя было напечатать. Но сейчас есть много переводов на западные языки, так что нетрудно познакомиться с его содержанием.

В тексте речь идет о том, что все боги (в том числе и боги, которые ведают разумом) произошли от одного Бога, от того, кто объединяет Разум и Язык. Для обозначения каждого из этих богов используется термин "Птах". Речь идет о том, что из Первоначального (того, что соответствует Логосу в Евангелии от Иоанна) произошло 8 птахов, в том числе и величайший из Птахов, величайший из воплощений Бога — Сердце и Язык, или Обладатель Сердца и Языка, который создал все сущее.

Есть сильное подозрение, что монотеизм этого типа был древнее, чем последующий египетский политеизм. Вообще, идея, что политеизм, многобожие — изначальная форма религии, никак не доказана. Мы принимаем на веру некоторые представления о том, что архаично, а история все время заставляет нас отодвигать многие идеи все дальше вглубь тысячелетий.

С этой точки зрения можно переосмыслить последующую египетскую традицию. Дело в том, что в Египте представление о Боге, который является воплощением Разума (в какой-то степени — Языка и, позднее, Письма), развивается; меняется и его имя. В последующей египетской традиции Бога уже не называют Птах, его называют Тот. Тот — покровитель Разума, Мудрости, Премудрости, один из главных египетских богов.

Мне кажется возможной мысль, что это связано с последующей гностической коптской традицией, уже христианской. Объясню, что я имею в виду. Бог Тот был покровителем последующих тайных эзотерических учений, которые более или менее плавно переходят в учения гностические. Позднейшее название всего этого — герметическая традиция, но уже в эллинистическое время то, что связывалось с Тотом, становится традицией Гермеса.

Во времена походов Александра Македонского, когда осуществляется религиозный синкретизм, египетские боги отождествляются с греческими и Тотской традиции.

Это, конечно, не означает, что вся традиция восходит к Мемфисскому трактату или к позднейшим египетским сочинениям, связанным с Тотом. Происхо-

дит постепенное наложение последующих влияний. Климент Александрийский во II веке говорит о сорока двух Гермесовых книгах, излагающих учение, которое мы назвали бы предгностическим. Можно думать, что часть этих книг действительно отражает очень старую традицию. По одним данным, их было 42, но в некоторых каталогах библиотек египетских храмов указывается 35 книг и мы знаем, о чем была каждая из них — знаем содержание Гермесовой (или Тотовой) премудрости.

Очень важна для всего гностицизма проблема дуализма; я имею в виду дуализм египетского воплощения двух начал — Гора и Сета. Намек на важность идеи полярности двух аспектов божественного есть уже в Мемфисском трактате, который позволяет понимать Гора и Сета как два противоположных начала мироздания (что-то похожее на китайские инь и ян); это идея гностического дуализма, которая еще не выражена мифологически.

Существует последующая мифология Гора и Сета. Возможно, что мифологический язык — способ некоторой популяризации сложных понятий, т.е. "опускания" идей элиты, превращающихся в фольклорные тексты: идея, обратная той, где есть первоначальные, сравнительно простые вещи, которые мы видим в фольклоре, и которые потом переходят в более сложные идеи. Если действительно некоторые мифологические понятия — результат популяризации высоких идей, то возможно, что первоначально было философское учение о дуализме, которое потом превращается в мифологию Гора и Сета (хотя вероятно и обратное).

Необходимо коснуться и истории древнеегипетской мысли, предгностических представлений на Древнем Востоке, вопроса о том, как египетские представления соотносились с ближневосточными религиозными воззрениями. Не буду говорить об этом подробно, но на основе новых материалов и открытий мы гораздо больше знаем о том времени, которое в Ветхом Завете описано в книге Исход.

Практически все, что содержится в этой книге, получило документальное подтверждение, но с одной очень существенной оговоркой: по-видимому, мы должны принять коэффициент, который меняет хронологию. Та хронология, которая есть в Библии, не прямо соотносится с историческим развитием Древнего Востока. Это заметил еще Ньютон во время своих занятий Библией; он первый применил исследование солнечных затмений для сопоставлений с библейской хронологией. Ньютон считал, что хронология Библии, по-видимому, достоверна, но при этом нужно иметь какие-то другие единицы измерения.

Иначе говоря, время, описанное в книге Исход, соответствует середине II тысячелетия до Р.Х. Примерно три с половиной тысячи лет назад начинается интенсивное взаимодействие той части населения Палестины, которая находи-

лась частично в Египте на протяжении нескольких веков и говорила на ханаанских языках, со своим окружением.

Одним из первых, кто подробно исследовал этот вопрос на основании египетских источников, был ученик Тураева, академик В. В. Струве, издавший в 1920-е годы маленькую книжку "Израиль в Египте", которая до сих пор остается одной из лучших в этой области. Струве изучал египетские упоминания о народе (или сословии), которое в вавилонских и других древневосточных текстах называлось "хапир" (или "хабир"). Итак, это племя (или народ) появляется в египетских текстах в период, когда идет активное влияние Древнего Востока на Египет. Это сказывается и в мифологии, и в философии Египта. Египет перестает быть изолированной страной.

Очевидно, что происходящее три с половиной тысячи лет назад — это не просто влияние представлений Древнего Востока, но и взаимовлияние. Египет узнает о многом в восточных религиях, но и Ближний Восток узнает о египетских знаниях и представлениях.

Это время, когда формируется представление о Мудрости (в том числе и дуалистическое представление) в различных странах Древнего Востока. На прошлой конференции я докладывал о предыстории Мудрости и говорил об особом интересе, который вызывают хурриты, загадочный народ, родственник нашим северо-кавказским народам; в определенный момент времени он был оттеснен на север. Современные народы Кавказа — это потомки северной окраины ближневосточной цивилизации.

Сейчас нам известны хурритские тексты III-II тысячелетий до Р.Х. В них содержится достаточно много данных о Мудрости как ипостаси главного Бога. Сегодня нам интересно то, что XIV век до Р.Х. — время перед религиозной революцией египетского фараона Аменхотепа IV, принявшего имя Эхнейот (более известно в форме "Эхнатон"), когда устанавливаются контакты Египта с хурритами. Одна из наложниц религиозного лидера Эхнейота была хурритской царевной. Для времени единобожия почти достоверно, что хурритские и египетские наслоения совместились. Что касается хурритских представлений о Мудрости, их корень, возможно, индийского происхождения. Хурриты находились в тесном контакте с древнеарийским (или индоиранским) населением. Следовательно, для этого времени характерен религиозный синтез древней индоиранской традиции (отраженной в самом названии) с хурритскими и египетскими воззрениями.

Иначе говоря, древние представления о Мудрости, повлиявшие и на ту традицию, которую мы знаем по последующим еврейским и угаритским текстам, возникают из наложения друг на друга того, что развивалось в Египте, на Древнем Востоке, на Кавказе и в Индии. Все начинается с контакта между раз-

ными религиями во II тысячелетии, которому предшествовало тысячелетие оригинального развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) Две работы великих египтологов, посвященные тексту, появились в начале нашего века. Это работы Дж. Г. Брэстеда "Философия мемфисского жреца" и А. Эрмана, одного из самых крупных египтологов, автора замечательного древнеегипетского словаря. С тех пор написано много, но эти публикации сохраняют свое значение.
- 2) Кстати, хорошо было бы переиздать книгу Тураева (первая часть вышла в 1920 г., в изд-ве Сабашникова). В этом случае можно было бы поручить кому-нибудь из молодых исследователей произвести изыскания в архивах. Я нашел в Эрмитаже несколько документов, но в последнее время архив Эрмитажа пополнился.

Николай ШАБУРОВ
Д-р филолог. наук, РГГУ
**"ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ КОРПУС" И ПРОБЛЕМЫ
НЕХРИСТИАНСКОГО ГНОСТИЦИЗМА**

Нехристианский гностицизм и герметизм — это явления огромного масштаба, и хронологически, и в смысловом отношении, и в отношении обилия текстов, представляющих указанные течения.

Речь далее пойдет о древнем герметизме, известном нам по текстам Герметического корпуса. В основном они датируются II веком н. э.

Эти тексты были известны в Византии в течение всего средневековья. На Западе же они стали известны в XV веке, когда рукописи Герметического корпуса были привезены в Италию византийскими учеными, церковными деятелями, которые бежали после захвата Константинополя турками, и были переведены с греческого Марсилио Фичино. Однако серьезное научное исследование Герметического корпуса начинается со второй половины XIX века.

Если мы рассмотрим основные подходы к герметическим текстам, которые наметились в исследованиях в конце XIX и в XX веках, то увидим достаточно полярные точки зрения.

Одна из первых классических работ о герметизме принадлежит немецкому исследователю Рейценштейну и называется "Поймандр", по названию первого трактата Герметического корпуса. (Иногда весь Герметический корпус, состоящий из восемнадцати трактатов, неправильно называют "Поймандром"). Рейценштейн предположил, что герметические тексты имеют мистериальный характер, что были мистерии Гермеса, некая литургическая традиция и, следовательно, имело место нечто вроде культа Гермеса Трисмегиста.

В герметических текстах Гермес Трижды Величайший представлен не как бог, а как древний пророк, которому было дано откровение Единого Бога. Это своеобразный мистический евгемеризм. В III в. до н.э. греческий философ Евгемер утверждал, что вообще все боги — это люди (древние цари, мудрецы, полководцы и т.д.), которые были обожествлены за свои заслуги перед людьми. Это, вероятно, первая рационалистическая трактовка происхождения религии. Любопытно, что в этих мистических оккультных текстах Герметического корпуса происходит евгемеризация образа Гермеса.

Иной взгляд на эти тексты был высказан уже в середине XX столетия известным французским исследователем герметической традиции раннего христианства и неоплатонизма, католическим священником Фестюжьером.

Фестюжьер отрицал существование герметической мистериальной тради-

ции и мистериальной практики в первые века нашей эры. Он утверждал, что герметические тексты носят исключительно литературный характер подобно трактатам Плотина и других неоплатоников. И хотя в них затронуты религиозные проблемы, но они не предполагают никакого культа и никакой культовой организации.

Эта проблема до сих пор не разрешена, так как и сейчас есть последователи как Рейценштейна, так и Фестюжера.

Другая проблема — это происхождение идей, изложенных в Герметическом корпусе. Противоположные точки зрения были у двух виднейших русских ученых начала века — у египтолога Бориса Тураева и известного филолога-классика, исследователя античной культуры Фаддея Францевича Зелинского.

Тураев в своей классической монографии, посвященной богу Тоту, указывает на египетские корни герметизма и прямую преемственность между культом Тоты и идеями Герметического корпуса.

Зелинский со страстью отрицал восточные корни герметизма (и здесь мы видим пример того, какой отпечаток на исследователя накладывает то, чем он занимается) и утверждал, что герметизм — это чистейшее выражение эллинской религии Гермеса. Он приводил некоторые достаточно древние греческие тексты, которые его позицию подтверждали.

Представляется, однако, что герметизм есть явление вполне оригинальное, которое надо рассматривать в контексте своей эпохи и которое не может быть по-настоящему понято из истоков, будь то греческих или египетских.

Существует еще одна проблема, на которую обратил внимание Фестюжер. Исследователи заметили, что герметические тексты неоднородны. В разных трактатах содержатся подчас прямо противоположные идеи и дана не вполне идентичная картина мира. Так, есть тексты, содержащие монистическое учение, есть тексты дуалистические по своему характеру. А в отношении ряда текстов трудно определить их направленность.

Фестюжер полагал, что было два герметизма. И все тексты можно разделить приблизительно на две группы: одни представляют оптимистический и монистический, другие — пессимистический и дуалистический герметизм. Последний Фестюжер называл гностицистическим герметизмом, полагая, что перед нами разновидность гностицизма. А с точки зрения Фестюжера, основная интенция гностицизма — это, во-первых, дуализм, а во-вторых, крайне негативное отношение к миру, к космосу.

Что касается другой группы текстов, то их представляет большой трактат "Асклений". В этом трактате выражен позитивный взгляд на мир: мир — благое творение благого Бога (концепция, близкая классической библейской).

Попытаемся в этих вопросах разобраться.
Чем вообще является само широкое явление гностицизма в первых веках нашей эры? В эту эпоху развивался очень мощный процесс ремифологизации. В чем это выразилось?

Вспомним название классического труда Нестле "От мифа к логосу". Что оно значит? Понятно, что есть масса определенных мифа, и можно долго спорить о том, что такое миф и что такое логос. Сошлемся на мысли в трудах французского историка сознания и мышления Вернана.

Если у носителя мифологического сознания спросить, как он себе представляет мир, то он не сможет на этот вопрос ответить иначе, чем рассказав некую историю о том, как все произошло. Миф — это повествование о первоначале, о том, каким образом мир стал таким, каким он стал. А первый шаг греческой философии заключался в переходе от мифологического (т.е. в той или иной форме сюжетного) описания мира к картине мира, данной в определенных (мифологическое сознание было не способно работать с определениями). Спорят о том, был ли Фалес философом. Само утверждение: мир это вода (субстанция мира — это вода) кажется нам сегодня нефилософским, натуралистическим, едва ли не мифологическим. Но это уже движение к философии, потому что дано определение.

За поколение до Фалеса Гесиод, для того, чтобы ответить на тот же вопрос (что есть мир?), написал свою поэму "Теогония", где говорилось о смене поколений богов, то есть рассказывалась некая история. Величайший интеллектуальный переворот произошел как раз на переходе от Гесиода к Фалесу.

По иному трансформировался мифологический взгляд на мир в еврейской религии, в библейском мире. Здесь был пройден путь от мифа к священной истории, но миф также преодолевается в рамках библейского сознания.

В первые века нашей эры в рамках гностицизма мы видим обратный путь — от логоса к мифу. Это отчетливо осознавали продолжатели традиции логоса.

Имеется полемический трактат Плотина против гностиков. По-видимому, больше всего Плотин раздражал в гностиках отказ от философского взгляда на мир. Он пишет о том, что в рассуждения о сущностях они вносят разные нелепые истории о происхождении богов и мира.

Плотин был представителем философского мировоззрения, а гностики, для того, чтобы осмыслить ситуацию человека в мире, обращались к мифу о падшей Софии, об Антропосе, который был низвергнут из мира горнего в мир дольний.

Причем, гнозис первых веков сознательно отталкивается от библейской веры. Ведь гнозис — это не просто знание, это знание особого рода, спасающее знание. По-видимому, это понятие возникло в полемике с библейской идеей веры, библейского откровения. С другой стороны, гнозис отталкивается и от греческой философии.

Тексты Герметического корпуса находятся в пространстве между мифом и логосом, между философским взглядом на мир и взглядом мифологическим, когда для того, чтобы осмыслить, что такое Бог, что такое мир, что такое человек, необходимо изложить некие повествования (т.е. собственно мифы).

"Поймандр" содержит миф о падении человека из мира горнего в мир дольний. Миф, который имеет очень много параллелей с гностическими текстами, скажем, с апокрифом от Иоанна. Но одно отличие очень любопытно, оно сразу бросается в глаза, когда мы переходим от основной массы текстов, обнаруженных в Наг-Хаммади, к герметическим трактатам.

В гностических текстах имеется обращение либо к ветхозаветным, либо к новозаветным повествованиям. Диалог, отталкивание, травестия, когда повествование первых глав книги Бытия осмысливается с точностью до наоборот, как в апокрифе от Иоанна, когда змий предстает в качестве божественного пророка, а Бог — это дурной демиург — вот способы отношения гностиков к библейской традиции.

В противоположность подобным подходам, Библию, Новый Завет герметические тексты попросту игнорируют, они живут в ином мире, где есть Гермес, Асклепий, Тот, Аммон, Исида. А если и встречаются библейские реминисценции, то непременно скрытые, не носящие полемического характера. В "Поймандре" Бог дает, например, заповедь "плодитесь и размножайтесь". Понятно, что это цитата из Библии, хотя на это нет никаких прямых намеков.

Итак, человек первоначально — сын Бога, Антропос, некое божественное существо, которое обитает в горнем мире. Дойдя до края горнего мира, человек смотрит вниз, а внизу — первоматерия, согласно многим мифологическим представлениям, хаотическое начало и, вместе с тем, начало влажное, следовательно, имеющее способность к отражению. И Антропос видит в водной первоматерии собственное отражение, а поскольку он никогда себя до этого не видел, то он влюбляется в собственное отражение, совершает падение вниз и оказывается в объятиях первоматерии. Они соединяются и порождают первых людей.

Это нельзя назвать грехопадением, сознательным грехом, а, согласно гностической парадигме, несчастием, которое случилось с человеком. И путь, ко-

который должен проделать человек — это осознание своего небесного происхождения, отвержение материального мира, совершение процесса восхождения, "анадоса" (противоположное — "катодос", нисхождение), что близко к мифологическому полюсу герметизма.

В Корпусе содержатся и тексты философского характера. Может быть, это не "высокая философия", а, скорее, философия популярная, переложение ранних платонических и стоических воззрений той эпохи. Однако это философские тексты.

Основная часть трактатов располагается в поле между мифом и философией. Конкретный разбор двух текстов, которые Фестюжьер рассматривал как репрезентативные, дает возможность увидеть в них как мифологические, так и философские части. Один текст гностический, пессимистический, а другой — оптимистический. Более того, в них имеется полемика. В шестом трактате Герметического корпуса написано: "космос — это полнота зла", в девятом же мы находим следующие слова: "обитель зла — это Земля, а космос благ, как бы не утверждали противоположные некоторые кощунствующие". Ясно, что последние — это авторы шестого трактата, которые утверждали, что космос — полнота зла.

Когда мы внимательно читаем эти тексты и пытаемся воссоздать картину мира одного и другого трактатов, оказывается, что отношение к миру в них гораздо сложнее, чем предполагал Фестюжьер. Они не сводятся к замеченной им антиномии, а, скорее, можно говорить о равном присутствии здесь мифологического и логосного начал. Более того, в девятом трактате есть постоянные отсылки к исходно гностическому мифу, чего нет в трактате шестом, который традиционно считается текстом образцово-гностическим.

Можно допустить, что мифологическая картина мира предшествует логической (хотя мы знаем: в мифе присутствует своя логика, что стало очевидно после работ Левистроса и Голосовкера). Точно так же мы можем увидеть миф и за логическим построением (сошлюсь на "Диалектику мифа" Лосева), и когда мы говорим о полемике Плотина с гностиками, где Плотин выступает как бы от лица философии, это не значит, что мысль его абсолютно лишена мифологичности, хотя основная интенция все-таки философская.

Если мы с этих позиций рассмотрим 18 трактатов Герметического корпуса, то сможем их расположить в поле между мифом и логосом. Это более перспективно, чем делить их на оптимистические и пессимистические, на монистические и дуалистические.

Евгений ЛАЗАРЕВ

Журнал "Наука и религия"

К ВОПРОСУ О ПАНТЕОНЕ РУССКОГО ДОХРИСТИАНСКОГО ГНОЗИСА

Коль скоро мы допускаем сам факт существования гностических знаний на территории России, на территории Руси до официального принятия христианства и до проникновения на Русь христианских гностических традиций (я имею в виду, например, "Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской" и другие апокрифы, имеющие гностическую окраску), если мы допускаем, что и ранее здесь существовали знания, которые можно назвать гностическими, мы неизбежно встаем на путь неких допущений и реконструкций, поскольку письменных источников, таких, как греческие и коптские гностические тексты, у нас нет. Косвенные же свидетельства, памятники изобразительного искусства, археологические данные, архаичные фольклорные формы, могут быть соответствующим (в нашем случае, гностическим) образом истолкованы только при наличии какой-то парадигмы реконструкции.

Конечно, путь реконструкции, в известном смысле, можно назвать рискованным. Тем не менее, попробуем подойти к этой проблеме не с общих методологических позиций, поскольку элементы гнозиса как знаний (в том числе и сокровенных знаний) о Боге или о богах в той или иной форме существуют в любой религии. В плане реконструкции русского дохристианского гнозиса мне представляется более плодотворным путь идентификации вполне конкретных образов и символов. Эти образы, видимо, должны иметь инициатический, мистериальный, посвятительный характер, поскольку само понятие гнозиса предполагает наличие скрытых знаний, а значит, и посвящений. Хотя это не обязательно должны быть столь детально разработанные мистерии, как это было в античности или в Древнем Египте.

Одним из таких образов, с которого, как мне кажется, можно начать рассмотрение пантеона русского дохристианского гнозиса, является образ Софии, образ Премудрости. Но, конечно, не в интерпретации ортодоксального христианского богословия — София как замысел Божий о мире в экзотерическом смысле, но и не как некое языческое божество (опять-таки, экзотерическое, не инициатическое) со своим культом, жрецами и т.д. Ведь весь гностический пантеон, вся "Плерома" этого пантеона являет собой живую реальность инициатического опыта, некую сумму знаний, которые передаются в рамках посвятительной традиции. Как правило, говоря о гнозисе, имеют в виду христианский гнозис. Но на деле оказывается, что гностическая парадигма со своей

символикой, со своим пантеоном и, может быть, со своим основным мифом, выявляется и в других традициях, в том числе и прарусской. Причем обнаруживается сходство этой парадигмы в разных традициях.

Каковы же возможные соответствия Софии-Премудрости в русском дохристианском гнозисе? Думаю, не вызывает сомнений соотнесение ее с таким мифологическим образом, как Заря, богиня зари, типологически родственная греческой Эос и ведической Ушас. Само по себе это соотнесение — на поверхности; о нем говорили и писали многие, в том числе православные богословы, художники, искусствоведы. Образ Софии в православной иконографии — это пламенный огнекрылый ангел, ангельская дева на престоле; сопоставление с русским фольклорным образом Зари-Заряницы напрашивается само собой.

Зарю называют "Матушкой белой Зарей", которая "разрешает тьму"(1), хранительницей ключей от врат небесного чертога. Утренняя Заря отпирает эти врата, вечерняя — замыкает.

Образ этот раздваивается — утренняя и вечерняя заря. В пословицах сохранился образ Зари как хранительницы ключей:

Заря-заряница, красная девица,
врата запирала, по полю гуляла,
ключи потеряла,
месяц видел,
а солнце скрало.(2)

В пословице-загадке это роса. Но, тем не менее, стоящий за ней образ хранительницы ключей от врат посвящения (в сущности — в некие солнечные мистерии) — это образ, конечно, уже инициатического ряда.

И еще одно важное обстоятельство. Солнце в фольклоре на ночь уходит, погружается в океан-море, и поэтому совершенно логично — хранительница ключей от небесного чертога оказывается и Владычицей Морской. Эта ее соотнесенность с образом Морской Царицы тоже появляется в фольклоре.

В связи с этим представляются важными и числовые соотношения в заговорах, песнях и т.д. В христианском гнозисе, в шаманской традиции, в мистериях Египта или в переднеазиатских религиях число — это некий инвариант, некий определитель образа.

Какие же "числовые ключи" можно связать с Зарей, с Солнечной Девой — дочерью или сестрой Солнца?

В записях фольклористов прошлого века — прежде всего на Севере и в Сибири — сохранились очень архаичные формы фольклора. Так, в 1896 году в

Сибири была записана сказка, где заря выступает в богатейшем нумерологическом обрамлении: "От зари заря — подсолнушна красота, от семи сестер сестра, от двенадцати бабушек внучка, от трех матерей дочь" (3). Перед нами набор почти всех традиционных священных чисел. И хотя трактовать их можно по-разному, сам факт соотношения этого образа с числами очень важен.

В этой сказке Заря тридцать лет ждала своего обручника, своего героя — Ивана-царского сына, который вступает с ней в мистический брак. Затем они оказываются разлученными, и нареченный обручник Зари вынужден идти искать ее "за девять морей и за девять земель, на десятом острове" (4).

Пожалуй, наиболее важны здесь следующие образы: три матери, семь сестер, двенадцать бабушек и тридцать лет, в течение которых Заря ждала своего суженого. Те же (или почти те же) числа, но уже в связи с зарей года — в связи с масленицей, с весенним воскрешением Солнца — появляются в русском фольклоре вот в каком контексте: "Масленица-красная краса, русая коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трех-материна дочка"; "Масленица семь дней гуляет" (5). Есть в русском фольклоре и такой типологически родственный образ, как "Русая Руса, тридцати братьев сестра", плененная Кашеем. (6)

Как же все это связано с темой нашего исследования, с гнозисом? Прежде чем прояснить гностический контекст фольклорных образов Зари, позволю себе сделать один рискованный шаг: напомним о полузабытых творениях нашей литературы — о "Русских богатырских сказках" В.Левшина и М.Чулкова, мифологов XVIII-XIX веков, которые (пусть с заимствованиями из западных артуровских сказаний, из сентиментальных романов) создали русский Олимп, пантеон русских богов.

В этих сказках Заря получает вполне определенное имя — Зимцерла. У Левшина она оказывается эквивалентом греческой Эос: "Румяная Зимцерла рассыпала розы свои на востоке", "багряная Зимцерла распростерла на востоке свои оживляющие природу ризы и отворила врата к ишествию благотворительного Световида" (7).

Как видите, Левшин учел здесь фольклорный образ Зари как хранительницы небесных врат. В начале XIX века Г.Глинка и А.Кайсаров тоже использовали этот образ в своих работах по славянской мифологии. У Кайсарова Зимцерла поэтично и очень "литературно" описана как прекрасная богиня Зари; приводятся (без указания источников) многочисленные параллели к этому имени: Зимстерла (Кайсаров прочитывает это как "зиму стерла"), Зимаэрзла, Зимарзла, Зимерзла (богиня Зимы), Симаэргла, Симаргла (8).

Теоним "Зимцерла" не был зафиксирован более поздними фольклористами; современные комментаторы просто это отмечают и на этом заканчивают разговор. Однако имя Зимцерлы — во всей совокупности вариантов — не может не вызвать ассоциаций с древнерусским божеством по имени Симаргл. Этот образ во многом загадочен; первоисточники повествуют о нем крайне скупо. Утвердилось мнение, что уже тысячу лет назад когда этот теоним был зафиксирован письменно ("Повесть временных лет"), его не очень хорошо представляли себе летописцы. Но в принципе нельзя исключить возможность бытования этого образа в последующие века, вплоть до его фиксации два столетия назад русскими исследователями. Возможно, что записанные ими варианты (Зимерзла и т.д.) восходят к каким-то немецким авторам: немецкое "Z" могло быть прочитано как русское "З".

Б. А. Рыбаков, говоря об образе Симаргла, как известно, соотносит его с иранскими заимствованиями в русской культуре. Возможно, именно таким был реальный путь проникновения каких-то гностических образов в дохристианскую русскую (прарусскую) традицию. Тут можно упомянуть скифские воздействия первого тысячелетия до н.э.; да и в первые века после Рождества Христова предки русичей могли иметь какие-то контакты с иранцами.

Б. А. Рыбаков соотносит Симаргла с иранским Сэнмурвом, который восходит к авестийскому образу птицы Саэна, Саэнамарва. Причем это не совсем птица, а некий крылатый пес с рыбьей чешуей (так он истолковывается в авестийской традиции), некий грифон или нечто подобное, владыка трех стихий, земли, воды и воздуха. Рыбаков пишет, что "при всей близости русского Симаргла (...) к иранскому Сэнмурву, следует сказать, что здесь перед нами не столько заимствование, сколько одинаковость образа. В пользу этого говорит и то, что ни один из иранских вариантов имени Сэнмурва не совпадает с русской формой". И дальше он говорит, что все русские божества со следами этого иранского влияния обнаруживают именно близость, а не прямое скифское или какое-то другое воздействие иранского мира, и что эта близость восходит еще к временам каменного века, к общим предкам славян и индоиранцев; более поздние контакты могли закрепить эти формы(9).

Можно ли в связи с этим сказать что-то конкретное применительно к нашей теме? Да. Напомним, что с русским теонимом "Симаргл" почти точно совпадает имя "Симург" — имя царицы птиц, широко известное в исламской традиции, прежде всего, в суфизме. Этот образ, в своей глубинной сущности — инициатический, софийный, посвятительный, образ, очень важный для суфийской мистики. В частности, известная поэма Аттара "Беседа птиц"

(XIII век) повествует о том, как птицы (символ человеческих душ или ангелов) отправились искать свою царицу Симуург, которая обитает на изумрудной горе Каф, на краю мира. Они перелетели семь кольцевых морей и достигли цели, хотя их осталось всего тридцать. И когда они обрели Симуург (это истолковывается как образ внутреннего обретения, духовного восхождения), то обнаружили, что они сами и есть Симуург.

Тридцать посвященных плюс их царица... Вспомните: "тридцати братьев сестра" в русском фольклоре. Та же самая числовая и символическая структура обнаруживается в суфийской традиции. Надо сказать, что число 31 — более сокровенное, реже упоминающееся, чем традиционные 3, 7 и 12. Тем не менее, это число отмечено в разных традициях. Если продолжать тему исламского эзотеризма, то 31 — это число рядов кладки в Святой Каабе; ниже находится земля, а выше — небо, т.е. число 31 символизирует связь земли и неба. В античной традиции 31, так же, как и 7 — это основание одного из так называемых "совершенных" чисел. Оба эти числа появляются и в мифе о Симуург, и в русской традиции — в связи с образом Зари.

Пожалуй, в еще более "прикровенном" варианте Симуург появляется в мифологии нехристианских гностиков, сабеев (или мандеев), чья религия еще слабо изучена европейцами; на русском языке о них тоже написано немного.

Сабеев живут в районе города Харран в Месопотамии (существует мнение, что это тот самый священный Саррас, который играет важную роль в европейском эзотеризме, в преданиях о поисках Святого Грааля). До сих пор в Харране сохраняется, как ее называют, секта сабеев-звездопоклонников. Их религия, сложившаяся в первые века нашей эры, восходит к сирийско-ассирийской традиции; есть там также христианские мотивы и, безусловно, какие-то элементы дохристианского иранского гнозиса.

В 1990 году Российская Академия истории и культуры Ассирии и ассирийцев издала в Москве в русском переводе (ротопринтно, тиражом 1000 экземпляров) собрание ассирийского фольклора, где было опубликовано несколько уникальных сабейских сюжетов, в том числе и о Симуург (у сабеев это женское имя, хотя в русских переводах других подобных сюжетов оно обычно выступает как мужское). Один из таких сюжетов — сабейская сказка "Симуург и Хирмиз-шах". На деле это настоящий миф, описание теофании. Симуург здесь — символ божественного откровения: она прилетает во дворец(10), который для нее построил Хирмиз-шах, чей образ, без сомнения, восходит к Ормузду-Ахурамазде, и весь этот сюжет, возможно, представляет собой какой-то очень древний иранский миф. Какое же откровение о Боге дает Симуург Хир-

миз-шаху? В полном соответствии с особенностями сабейской религии, это откровение связано с небесными явлениями. Когда взошла Утренняя звезда, Симург дает откровение в облике семи существ, явившихся в фонтане. Когда на небе появилась Луна, Хирмиз увидел сидящее в воде существо, у которого было семь голов. Когда же взошло Солнце, он увидел в середине фонтана прекрасную женщину: образ "Солнцевой Девы", связанный с "радужной" седмиричной структурой. В сабейской традиции ее именуют Симат Хайи — "Сокровище жизни", "мать всего". Когда же Солнце приблизилось к Полярной звезде (сабей чтят ее исключительно высоко), Хирмиз-шах получил откровение о женском лице божества как о Рухе: Руха (известное семитическое слово) — это женственный дух. А потом Хирмиз увидел два аспекта, две ипостаси царя Света, Бога в его мужском качестве.

Конечно, те образы русского фольклора, чью "гностицизм" мы стремились доказать, не складываются (на уровне наших современных знаний) в столь сюжетно завершенный миф. Однако соответствия между ними существуют.

В контексте всего, что было сказано, я привел бы еще один сюжет — связанный с известными былинами о Садко. Там тоже появляется образ инициатический, мистериальный: это образ ладьи, корабля.

...Плывут тридцать кораблей; тридцать первый — "сокол-корабль", солнечная ладья, на которой находится Садко. Потом он опускается в подводное царство, т.е. следует по пути Солнца, по пути солнечных мистерий; там ему помогает "Царица поддонная", Владычица морская, которую, в контексте наших рассуждений, нетрудно соотносить с образом Зари — хранительницы ключей от солнечного чертога.

Этот образ появляется в русской традиции и под другими именами, каждый раз раскрываясь по-новому — например, в сказочном лице Настасьи Заморьевны, которая выплывает из моря в сопровождении 12 служительниц (12 духов света сопровождают Солнечную Деву и в сабейской традиции). Само слово Настасья, Анастасия по-гречески означает Воскресение. Воскресение Солнца — Заря...

Софийный образ Солнечной Девы, Зари — чрезвычайно древний. Конечно, конкретные пересечения прарусской культуры с иранским гнозисом, с сабейской религией могли иметь место в первом тысячелетии до н.э., или в первые века по Р.Х. (может быть, через какие-то предбогомильские контакты). Но сам образ, по мнению многих исследователей, восходит по крайней мере к мегалитической культуре Северной Евразии, к мифу лабиринта.

Еще в прошлом веке вышла книга Эрнста Краузе (немецкий мыслитель ари-

ософского плана) "Лабиринты Северной Европы"(11). На русский она не переводилась. По мнению Э.Краузе, основной миф о лабиринте связан с сюжетом пленения Солнечной Девы; прохождение героя (или посвящаемого в таинство) к центру лабиринта — это таинство освобождения Девы. Причем этот миф имеет и определенный вселенский план: освобождая Деву, герой освобождает мир, освобождает Солнце для мира.

В контексте нашего исследования можно сказать, что миф лабиринта, относящийся с древней пракультурой Российского Севера (где доныне сохранились и лабиринты, выложенные из камней, и легенды о плененной Солнечной Деве) вошел и в европейскую гностическую традицию средневековья, в христианский гнозис. Лабиринт присутствует уже в самых ранних алхимических греко-египетских трактатах первых веков н.э., в средневековой культуре Западной Европы. У Яна Амоса Коменского есть изысканнейшее истолкование этого мифа. Герой идет к центру лабиринта, взыскав Рай, взыскав Матерь Божию, Царицу Небесную, Солнечную Деву, — но находит там чудовище, находит Минотавра. Однако противоречия здесь нет, потому что лишь победив в себе Минотавра, можно подняться из центра лабиринта на небо(12).

В плане соотнесения всего, что было здесь сказано, с классической гностической традицией, нужно, конечно, напомнить о системе гностика Валентина, где Плерома — это 30 Эонов. София отпадает, но потом, когда единство Плеромы восстанавливается, София оказывается тридцать первой (вот она — "тридцати братьев сестра"). Причем, в системе Валентина присутствует и освободитель Софии — Эон Иисус(13).

Что касается дальнейшей разработки нашей темы, то здесь, наверное, может быть перспективным изучение сабейского гнозиса. Священная книга сабеев "Сидра Рабба" (в немецком переводе) есть, кстати, в коллекции герметической литературы, подаренной Библиотеке иностранной литературы Й. Ритманом.

Вполне могут привести к каким-то новым находкам и полевые исследования на Русском Севере. Например, прослеживается принципиально новый для нас вариант лабиринтной мегалитической культуры Кольского Севера. Честь ее открытия принадлежит Андрею Леонидовичу Никитину, который описал одно из этих святилищ(14).

Дальнейшие исследования, возможно, дадут еще более значительные результаты, позволяющие не только сделать выводы относительно истоков некоторых очень важных для русской культуры образов и символов, но и сформу-

лизовать понятие прарусского гнозиса как целостного явления древней культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) Великорусские заклинания. Сб. Л.Н.Майкова. Спб., 1994, с.106 (№ 266).
- 2) Пословицы русского народа. Сб.В.Даля. М., 1957, с. 953.
- 3) Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979, с. 39.
- 4) Там же, с. 41.
- 5) Сказания русского народа, собранные И.П.Сахаровым. Праздники и обычаи. Спб., 1885, с. 164, 172.
- 6) Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979, с. 8.
- 7) Левшин В.А. Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях...// Библиотека русской фантастики, т. 3, кн. 1, М., 1991, с.102, 257.
- 8) Мифы древних славян. Саратов, 1993, с. 45, 125.
- 9) Рыбаков Б.А. Рождение богинь и богов// Мифы древних славян. Саратов, 1993, с. 241.
- 10) Вся обстановка дворца — сад, чудесный фонтан и т.д. — вызывает ассоциации со священным замком из знаменитого творения христианского гнозиса — "Химической Свадьбы Христиана Розенкрейца".
- 11) Krause E/ Die Trojaburgen Nordeuropas... Glogau, 1893.
- 12) Пенник Н. Магические алфавиты. Киев, 1996, с. 275.
- 13) Николаев Ю. В поисках Божества. Киев, 1995, с. 223-224.
- 14) Никитин А.Л. Остановка в Чапоне. М., 1990, с. 441 сл.

Ольга ВОЛОДАРСКАЯ

участник Теософского движения в России

ГРАФ СЕН-ЖЕРМЕН И РОССИЯ

*"Он не был свет, но был послан,
чтобы свидетельствовать о Свете..."*

(Евангелие от Иоанна, 1:8)

По словам Нащокина, Пушкин, читая повесть "Пиковая дама", говорил, что в основе сюжета — истинное происшествие: старуха-графиня Наталья Петровна Голицына сказала проигравшемуся внуку три карты, названные ей в Париже Сен-Жерменом. Молодой Голицын поставил эти карты и отыгрался.

Если предположить, что эта история рассказывается Томским в начале 30-х годов XIX века, то описываемая встреча "московской Венеры" с графом Сен-Жерменом происходила в Париже ("лет шестьдесят тому назад") в начале 70-х годов XVIII века. Сам Пушкин еще раз подтверждает это в главе II: "... Графиня... строго следовала модам семидесятых годов и одевалась так же долго, так же старательно, как и шестьдесят лет тому назад". В это время, согласно документальным свидетельствам, Сен-Жермен действительно был в Париже: "В начале 1768 года он вновь появился в малых апартаментах (Версальского дворца)", — пишет графиня д'Адемар в своих "Воспоминаниях о Марии-Антуанетте". О пребывании Сен-Жермена в Париже между второй половиной 1770 и первой половиной 1774 годов свидетельствуют записки голландца ван Сипштайна.

Пушкин точен и в описании внешности "замечательного человека". Сравним это описание с портретом Сен-Жермена, который запечатлен Мадам д'Адемар: "Было это в 1743 году. Слухи донесли, что в Версаль только что прибыл некий несметно богатый, судя по украшавшим его драгоценностям, чужеземец. Откуда он прибыл? Об этом никто не знал. Самообладание, достоинство, интеллект поражали с первой минуты общения с ним. Он обладал гибкой и элегантной фигурой, руки его были нежны, ступни ног поженственному малы, изящность икр ног подчеркивалась облегающими шелковыми чулками. Очень узкие панталоны также свидетельствовали о редчайшем совершенстве его телесных форм. Его улыбка обнажала прекраснейшие зубы, симпатичная ямочка красовалась на подбородке, волосы его были черны, а глаза — добры, взгляд — пронизателен. О! Что это были за глаза! Я никогда не встречала равных им. На вид он казался лет сорока пяти".

В одной из историй, связанных с таинственным графом, пожилая графиня фон Жержи, жена бывшего французского посла в Венеции, с величайшим изумлением узнала в одном из гостей маркизы де Помпадур своего давнего венецианского знакомого, который уже в те дни, 50 лет тому назад, был по крайней мере сорокапятилетним. На ее вопрос, не бывал ли в Венеции в 1710 году его отец, граф невозмутимо отвечал, что в это время в Венеции был он сам, и привел остолбеневшей графине неопровержимые доказательства своих слов. На том же вечере граф демонстрировал дамам спрятанный в рукаве его платья миниатюрный портрет невероятно красивой женщины, одетой в странного вида костюм. Ни эпохи, ни национальной принадлежности этого костюма присутствующие угадать не смогли. Сам Сен-Жермен никаких объяснений не дал и непринужденно заговорил о других предметах.

В истории с госпожой фон Жержи даты, намеренно или по ошибке, перепутаны и искажены. Возможно, речь идет о событиях 1760 года, на что указывает ряд деталей этой истории. Но тогда запись никак не может относиться к 1750 году. Если же вечер у маркизы Помпадур в действительности имел место в 1743 году — год первого появления Сен-Жермена в Париже, — то за 50 лет до описываемых событий был 1693 год. В 1693 году в Венеции на масленичном карнавале мадам фон Жержи могла встречаться с неким знатным иностранцем, путешествовавшим под вымышленным именем, которое было, однако, слишком похоже на настоящее и потому легко узнаваемо. Речь идет о князе Ференце Ракоци II — правда, в ту пору ему было около 18 лет — одним из самых известных и любимых национальных героев Венгрии.

Наиболее распространенная гипотеза о физическом происхождении Сен-Жермена говорит, как это не покажется странным, о тождестве Сен-Жермена как Ференцу Ракоци II, так и его сыну. Мы попытаемся доказать это. И обратимся к фактам, в России известным только узкому кругу людей, интересующихся Венгрией.

Назовем некоторые ключевые даты в истории Венгрии. Триумфальной победой над Мехмедом II-м в 1456 году под Нандорфехерваром Венгрия спасла страны Запада от турецкого ига. Но в 1526 году после поражения при Мохаче — трагическая дата в истории страны! — крупнейшее государство Европы XV века распалось на три части, и только восточная часть, Трансильвания, осталась независимой. Именно Трансильванское княжество целых два столетия, XVI и XVII, сохраняло традиции венгерского королевства: язык, культуру, обычаи. Еще трансильванский князь Дёрдь Ракоци I в 1644-1646 годах заложил основы антигабсбургской борьбы. Тогда же, в 1646 году, князь Ракоци

приобрел Трансильванскому княжеству могущественного союзника — самого Людовика XIV. В 1670 году другой Ракоци — Ференц Ракоци I — в своем родовом замке Шарошпатак возглавил крупный заговор венгерских магнатов против Габсбургов, известный впоследствии как заговор "sub rosa" ("под розой"), так как тайные сходки заговорщиков в 1666-71 годах происходили в зале, украшенном готическим изображением розы на потолке. Все участники заговора были казнены, а сам Ракоци I чудом избежал этой участи. После смерти Ференца Ракоци I его вдова Илона Зрини повторно вышла замуж, на этот раз за князя Имре Тёкёли, также участника борьбы с Австрией, которая окончилась поражением, и князь Тёкёли был вынужден бежать в османскую Турцию, оставив свою жену Илону Зрини и двух ее детей от первого брака: дочь Юлианну и сына Ференца, родившегося 27 марта 1676 года в осажденном врагами замке Мункач (современный город Мукачево, Украина).

Надежды нации на освобождение от гнета Габсбургов и возврат древних венгерских свобод были устремлены на Ференца Ракоци II. И когда разразилась общеевропейская война за испанское наследство, Ференц Ракоци выпустил манифест, призывавший народ к восстанию.

В сентябре 1705 года в городке Сечень дворянское государственное собрание избрало Ракоци правящим князем Венгерской конфедерации, а в июне 1707 года провозгласило князя Ракоци королем Венгрии. Но Ференцем Ракоци руководили не честолюбие и жажда власти, а высшие интересы родины (в свое время от отказался от заманчивого предложения нового императора Австрии Иосифа I стать правящим герцогом провинций Бургау и Лихтенберг в обмен на отказ от титула князя Трансильвании и обещание сложить оружие, он дважды отверг и польский трон).

В апреле 1711 года в городе Сатмар (Румыния) главнокомандующий Ференца Ракоци граф Шандор Каройн заключил мир с императорским генералом Яношем Палфи. Ференц Ракоци не хотел принимать этот мир, но войска его сдавали крепости одну за другой.

Ференц Ракоци стал изгнанником, скрываясь одно время в Польше, затем во Франции, а в 1717 году, покинув негостеприимную Францию, оказался в Турции, где в ссылке на острове Родосто (современный Текирдаг) закончил свой бурный земной путь, оставив мемуары о своей жизни и борьбе. Официальная дата его смерти — 8 апреля 1735 года.

Мы неслучайно подробно остановились на личности князя Ференца Ракоци II. Дело в том, что существует версия, будто его смерть в Родосто была инсценирована. По словам Мэили Палмера Холла, "теософ Фрэнсис Адни по-

лагают, что граф Сен-Жермен не был сыном князя Ракоци из Трансильвании, но, учитывая его возраст, он не мог быть никем иным, как самим князем Ракоци, который был известен как натура, склонная к философии и мистицизму. Этот писатель верит, что Сен-Жермен прошел через "философскую смерть" в 1784 году, как это сделал Фрэнсис Бэкон в 1626 году и Ференц Ракоци в 1735-1784 году, как это сделал Фрэнсис Бэкон в 1626 году и Ференц Ракоци в 1735-1784 году, как это сделал Фрэнсис Бэкон в 1626 году и Ференц Ракоци в 1735-1784 году. Предположение сенсационное и многозначительное! Имя Ракоци соседствует с именем Фрэнсиса Бэкона, и это отнюдь не случайно. Сравните: "Когда Сен-Жермен воплотился как Фрэнсис Бэкон (1561-1626), он был внебрачным ребенком королевы Елизаветы и лорда Лэйсестера, законным наследником английского престола. Он перевел Библию и написал "Novum Organum" и шекспировские пьесы, в которых зашифрованы многие из священных тайн Братства, так же как и история его жизни. Завершив дело, для которого был послан в этом воплощении, он совершил свой уход с присущим ему хорошим чувством юмора, присутствуя на собственных похоронах в 1626 году (тело в гробу не было телом Фрэнсиса Бэкона)"(1).

В венгерских источниках мы обнаружили упоминание о том, что останки князя Ференца Ракоци II были впоследствии погребены в городе Кашша (Кошице, Словакия). Однако согласно его воле, сердце князя в специальной урне покоится во Франции, в саду монастыря августинцев Буасси-Сен-Леже, в лесу Гробуа — на юго-восток от Парижа, где в 1715 году он жил изгнанником и гостем Людовика XIV. В предисловии к переводу на венгерский язык написанных Ференцем Ракоци в тот период на латинском и французском языках "Религиозных размышлениях и молитвах перед Святой Пасхой и после нее" под заглавием "Духовные стремления князя-христианина", впервые опубликованных в Венгрии в 1946 году, переводчик Бела Вардаи приводит еще один интересный факт: "Его влекли к себе монастыри, и вначале он думал избрать своим пристанищем августинскую обитель Сен-Жермен-эн-Лайе над Версалем". Так что на основе приведенных фактов предлагаем самостоятельно решить, насколько реальна физическая кончина князя Ракоци и случайно ли появление имени "Сен-Жермен".

Примечательно, что о своем настоящем происхождении и подлинном имени граф де Сен-Жермен рассказал только в последние годы своей жизни (если придерживаться официальной версии о его смерти 27 февраля 1784 года) — это есть в 1777 году. Эти сведения, открытые Сен-Жерменом его другу и сподвижнику в оккультных науках ландграфу Карлу Гессен-Хассельскому, неоднократно цитировались в разнообразных источниках. Они почерпнуты из "Воспоминаний о моем времени" ландграфа. Эти воспоминания, в частности, цитирует Изабель Купер-Оукли: "Он поведал мне о том, что в наши края прибыл

будучи уже восьмидесяти восьми лет от роду, и является, вне всякого сомнения, плодом брачного союза принца Рагоци из Трансильвании и первой его жены по имени Текели. Совсем еще ребенком отдан он был на попечение в дом последнего герцога де Медичи, который обожал младенца и укладывал его на ночь в своей опочивальне. Когда же подросший Сен-Жермен узнал о том, что два его брата, сыновья принцессы Гессен-Ванфридской (Рейнфельской) оказались подданными императора Карла V и получили по титулу, называясь отныне Санкт-Карлом и Санкт-Элизабет, то решил наречь себя Sanctus Germano, то есть "Святым Братом"(2).

У нас есть свое объяснение имени Сен-Жермен, точнее, не привычной нашему слуху французской его формы, а латинской. "Святой брат" — это весьма распространенный эвфемизм для обозначения члена монашеской общины или духовного ордена. Так что Sanctus Germano можно расшифровать как "член Священного Братства", то есть один из тех Братьев Обители Света, что бессменно стоят на страже судеб человечества. И само имя графа ясно указывает — тем, разумеется, кто способен прозревать за поверхностной оболочкой суть вещей, — кто он и откуда.

Долгое время считалось, что граф Сен-Жермен — старший сын Ференца Ракоци, или Великого Ракоци, как зовут его венгры. Есть сведения, что ребенок умер в 1700 году в городе Лёче в северной Венгрии (ныне Словакия). Однако эти сведения приведены биографом князя Ракоци Эмилем Хорном на основании только собственных мемуаров князя "Confessions", где говорится буквально, что трехлетнее дитя угасло, как свечка, от неведомой болезни. Многие исследователи склонны видеть в этом лишь указание на то, что ребенок был укрыт от преследователей отца и втайне отправлен с верными людьми в надежное место — ко двору Медичи.

Тем не менее, о детских годах Сен-Жермена и его юности (если разделять предложение о том, что он первенец Ференца Ракоци II) никаких более подробных сведений нет, кроме замечания, что он получил образование в Сиенском университете.

Руководитель Венгерского теософского общества, процитировав это свидетельство из мемуаров Ракоци, однозначно дал понять, что Сен-Жермен, Великий Учитель Ракоци и Ференц Ракоци II — это одна индивидуальность и один из Семи Махатм. Инсценировав свою смерть на Радосто (что было достаточно просто сделать: изгнанник жил весьма замкнуто и находился при нем один паж, преданный князю и исполнивший все распоряжения относительно устройств похорон), Ференц Ракоци затем принял другое имя — имя своего сына.

Поэтому, говоря о связях Сен-Жермена с Россией, прежде всего, необходимо вести речь об эпохе Петра Великого, с которым Сен-Жермен как Ференц Ракоци встречался в Варшаве и самой России. Отсюда и многозначительная цитата из работы М.Холла: "Во время царствования Петра I Сен-Жермен находился в России" (3).

Примечательно и то, что дата первого появления Сен-Жермена в европейских столицах — 1735 год, хотя голландец ван Сипштайн утверждает, что "в одной немецкой биографии указываются точные даты его визитов в Голландию: 1710, 1735, 1742, 1748, 1760 и 1773. Письмо Сен-Жермена из Гааги к известному британскому библиофилу и собирателю древностей Хансу Слоуну датировано 22 ноября 1735 года, и речь в нем идет о весьма редкой первопечатной книге, выпущенной самим Гутенбергом, и автор письма обнаруживает весьма недюжинные познания об этом предмете (4).

Что касается связей с Россией, неоспоримым является факт, что Сен-Жермен эпизодически находился в России в 1760-1762 годах и вместе с братьями Орловыми сыграл заметную роль в дворцовом перевороте 28 июня 1762г. Попробуем на секунду представить себе, что правление Екатерины II не состоялось вовсе или существенно отодвинулось по времени. Россия оказалась бы придатком реакционной и политически отсталой Пруссии.

В России Сен-Жермен занимает подобающее ему блестящее положение в свете, покоряет дам своими талантами в музыке, в живописи и искусстве обработки драгоценных камней, делает стремительную военную карьеру и получает чин генерала русской армии. Вот какую информацию приводит И.Купер-Оукли: "Граф Сен-Жермен был в этих краях в эпоху Петра III и покинул Россию по восхождению Екатерины II на престол... В Санкт-Петербурге Сен-Жермен жил вместе с графом Ротари, известным итальянским художником, автором прекрасных портретов, украшающих Петергофский дворец. Проживали они, предположительно, в Графском переулке близ Аничкова моста, по соседству с дворцом на Невском. Сен-Жермен был восхитительным скрипачем, он играл "как оркестр". Господин Пыляев видел своими глазами... нотный листок с несколькими мелодиями для арфы и посвящением графине Остерман, сделанным рукой Сен-Жермена... Имеющаяся дата указывала на 1760 год". (Тетрадка с этим листком, приобретенная Пыляевым на аукционе, впоследствии была им подарена "прославленному композитору Петру Чайковскому"). Есть сведения, что Сен-Жермен гостил у княгини Марии Голицыной в ее имении "Архангельское" в 1762 году.

Через несколько лет, в 1774 году, Сен-Жермен получил письмо от графа

Алексея Орлова-Чесменского. Граф Орлов возвращался из Ливорно проездом через Германию и назначил Сен-Жермену встречу в Нюрнберге(5). Маркграф немедленно отправился с графом Цароги (Сен-Жерменом) в указанный город, где их уже дожидался граф Алексей Орлов. По прибытии этих двух особ им на встречу вышел с широко распростертыми объятиями сам Орлов, поприветствовал и крепко обнял графа Цароги, который впервые появился в форме русского генерала. Причем Орлов несколько раз назвал его "caro padre" и "Caro amico". Граф Алексей Орлов со всевозможной учтивостью принял маркграфа Бранденбург-Ансбахского и поблагодарил за покровительство, оказываемое его достойнейшему другу; в полдень был подан обед. С милой непринужденностью завязалась в величайшей степени интересная беседа. Довольно много говорилось о недавней Архипелагской кампании, однако еще больше — о различных полезных усовершенствованиях и научных открытиях. После обеда граф Орлов зазвал графа Цароги в соседнюю комнату, где оба и провели достаточно долгое время в конфиденциальной беседе... По возвращении в Ансбах граф Цароги впервые предоставил маркграфу документ, который удостоверял, что он русский генерал. Впоследствии он признался маркграфу, что вынужден пользоваться именем Цароги, а настоящим его именем следует считать Рагози (Ракоци) и что он является единственным представителем этого рода и прямым потомком принца-изгнанника.

Позже, при путешествии маркграфа Бранденбург-Ансбахского по Италии, ему довелось наслушаться самых невообразимых сплетен и небылиц о Сен-Жермене, подвергающих сомнению все то, что знал о нем маркграф, и прежде всего, его порядочность и высокое происхождение. По возвращении в Швабах маркграф потребовал объяснений у Сен-Жермена. Тот подтвердил, что действительно пользовался именем генерала Салтыкова, будучи в Италии, по причинам, которые на то имелись. (Из других источников есть сведения, что в 1770 году Сен-Жермен находился в Италии под именем генерала Салтыкова).

Ж. О. Фуллер высказывает и весьма остроумно доказывает гипотезу о непосредственном участии Сен-Жермена в Архипелагской кампании русского флота под командованием братьев Алексея и Федора Орловых и адмирала Петра Румянцева и даже предполагает участие графа в Чесменской битве. Тогда ясно, почему Орлов так рад встрече со старым боевым товарищем.

Из всех, кто наиболее полно представлял себе масштабы миссии и личности Сен-Жермена, самым осведомленным был русский граф Воронцов.

Елена Рерих пишет: "Воронцов был одним из тех русских, которые после встречи с графом Сен-Жерменом при дворе Екатерины обратились к уче-

нию жизни. ... Воронцов прибыл вместе с Сен-Жерменом в Индию. Можно представить себе, как близко он мог подойти к Твердыне света. Но три обстоятельства привели его обратно на родину. Первое — его чрезмерное увлечение обрядами магии, второе — его привязанность к родственникам и третье, когда стало ясно, что он не может остаться в Индии без вреда для своего духовного развития, ему было поручено предупредить декабристов о неверном задании. В роду Воронцовых сохранилась память о странном предке, когда-то исчезнувшем, но, так как все около Белого Братства связано с кличкой шарлатанства, то имя Воронцова было между мистиками и шарлатанами. Во всяком случае, Воронцов был одним из немногих, кто знал о Гималайском Братстве и распространял сведения о Махатмах. Среди частного архива наместника Кавказа Воронцова-Дашкова имелись письма об Учителях Индии. И в семейных архивах Фадеевых, родственников Блаватской, хранились любопытные документы о Воронцове".

В 1779 году Сен-Жермен отправляется в Гамбург, затем живет в Шлезвиге у принца Карла Гессенского как желанный и почетный гость. Оттуда он совершает многочисленные поездки, связанные с регулированием деятельности мasonicких, розенкрейцерских и других оккультных лож Европы. Известно также, что Сен-Жермен основал ряд духовно-мистических обществ, например "Орден Святого Иоахима" в Богемии. Именно в тот период, в 1783 году, в коллекции д'Юрфе появилась гравюра на меди с портретом Сен-Жермена, выполненная с портрета Пьетро Ротари, с французской надписью:

"Граф Сен-Жермен, знаменитый Алхимик.
Он, словно Прометей, похитил пламень тот,
Которым полон мир и всякое дыханье.
Натура жизнь ему покорно отдает.
Он если сам не Бог, то Божье приказанье".

Ясно, что владельцы портрета знали, что Сен-Жермен — посланник Братства Учителей, ведущих человечество.

Есть запись в церковной книге о смерти и похоронах Сен-Жермена в городе Экернфиорд 27 февраля 1784 года, в период отлучки ландграфа Гессенского.

Прислушаемся к словам Елены Ивановны Рерих (письмо от 18.06.1936 года): "Во все эпохи можно найти пустые гробницы или знаменитых покойников. Так, существует могила Сен-Жермена, а на самом деле там похоронен заместитель".

Е. П. Блаватская пишет: "Говорят, что в 1785 или 1786 году у него было важнейшее конфиденциальное совещание с русской императрицей, и что он являлся принцессе де Ламбаль, когда она предстала пред судом и за несколько мгновений до того, как была повержена на плаху и палач отрубил ей голову; и возлюбленной Луи XV Жанне Дюбарри, ожидавшей на эшафоте удара гильотины в дни террора 1793 года в Париже".

Но особенно впечатляет дневник графини д'Адемар, где говорится о встрече с загадочным графом во Франции во времена и предреволюционные, и революционные, и даже наполеоновские. Подтверждения того, что Сен-Жермен появлялся и после 1784 года, есть в документах из истории оккультных движений Европы.

Известно, что великий реформатор буддизма Цзон-Ка-Па, живший в XIV веке, оставил завет, согласно которому духовные цивилизации Востока и Запада должны развиваться в слиянии. Для того, чтобы поддерживать гармонию двух цивилизаций и помогать духовному просвещению человечества Запада, Махатмы Востока в каждом веке посылают к нему своих вестников. Посланники Света несут зерна новых знаний, указывают пути дальнейшего развития, предупреждают о бедах и опасностях, поджидающих тех, кто свернул с пути. Вот как излагал это Морис Магр в книге "Маги и Иллюминаты" (7). "Этот закон устанавливал необходимость соизмеримости двух противоположных, но одинаково верных принципов: Истина должна быть сохранена в тайне — Истина должна быть возведена. Ибо для невежественного человека преждевременное знание столь же фатально, сколь губителен свет для того, кто долго находился в темноте. И вот Цзон-Ка-Па напомнил, что в конце каждого столетия должна быть сделана попытка просветить людей Запада, заботящихся исключительно о власти и материальном благополучии..."

Мы с полным основанием можем утверждать, что Сен-Жермен был из таких Вестников. Одной из его задач было духовное просвещение. Потому он ведет обширную деятельность по укреплению связей масонских, розенкрейцеровских и других мистико-философских обществ Франции, Австрии, Германии, Богемии и Венгрии. И. Купер-Оукли приводит списки тайных лож, возглавлявшихся "Неизвестными Мастерами", где явно обнаруживается влияние Сен-Жермена; Элифас Леви указывает, что Сен-Жермен был тамплиером и розенкрейцером. Немало пишет о мистической миссии Сен-Жермена Е. П. Блаватская в "Тайной Доктрине". Она упоминает, что он обучал "Числам" и их тайным значениям, и это обстоятельство связывает его с Пифагорейской школой, Учение которой было чисто восточным. Основатель школы Пифагор, как те-

перь нам известно из Высокого Источника — воплощение одного из Братьев Шамбалы, Высочайшей Сущности, известной как Махатма Кут Хуми...

Рассуждая о мистических значениях священных чисел Декады Пифагора, одной из основ священной науки гностиков, Е. П. Блаватская цитирует отрывки "из манускрипта, приписываемого Сен-Жермену, включенного Рагоном в его труд" (8). Жан-Мари Рагон, по характеристике, данной ему Е. П. Блаватской (9), — "французский масон, выдающийся писатель и великий символист, пытавшийся вернуть масонству его первоначальную чистоту". Известен Рагон тем, что "положил начало знаменитому масонскому обществу Тринософистов — тех, кто изучает три науки", — и писал об оккультных значениях линий или сторон равностороннего треугольника, символизирующего последовательно для изучения: Минеральное царство (для ученика), Растительное (для сочлена) и Животное (для мастера). Хотя из характера текста, как пишет Мэнли Холл, комментируя это место "Тайной Доктрины", не совсем ясно, какие именно фрагменты цитируются из "Манускрипта", ясно, что речь идет о зашифрованных символических значениях чисел в традициях пифагорейцев и египетских мистериях посвящения.

В альманахе международного Теософского общества "Феникс", издававшемся Мэнли Холлом в Адьяре в 30-х гг., нам впервые удалось отыскать более подробные сведения об этой рукописи. Судя по всему, "Трижды Священная Тринософия" — манускрипт об оккультных тайнах Каббалы, принадлежавший в свое время Калиостро, ученику Сен-Жермена, который был арестован инквизицией в 1789 году в Риме; тогда же была конфискована и эта рукопись, полученная Калиостро в дар от Учителя во время посещения им супругов Калиостро в их замке в Голштинии.

М. Холл, автор предисловия к первому изданию "Трижды Священной Тринософии" пишет: "Трудно переоценить значение этого уникального манускрипта для всех изучающих масонство и оккультные науки. Не только потому, что это единственное известное мистическое произведение, написанное Сен-Жерменом, но и потому, что оно является просто исключительным по своей важности документом, связанным с различными положениями учения герметизма. Библиотеки европейских розенкрейцеров и каббалистов содержат немало редких сокровищ древней философской мудрости, но этот манускрипт и здесь уникален потому, что ни одно из этих сокровищ не сравнится с ним по важности и значению содержащихся в нем великих тайн. Само его существование является явным доказательством того, что Сен-Жермен обладал великолепной библиотекой и подготовил некое количество манускриптов по тайным

знаниям для нужд своих учеников. В момент его смерти... или исчезновения... эти книги и бумаги были спрятаны, вероятно, в архивах общины. И нет никакой достоверной информации относительно их вероятного местонахождения в настоящее время".

"Трижды Священная Тринософия" — это рукопись с шифром MS 2400 во Французской библиотеке в Труа. Труд невелик по размеру (состоит из 96 страниц, исписанных только с одной стороны). Некоторые из находящихся там символов и фигурок напоминают египетские иероглифы, а некоторые из слов — значки клинописи. В конце рукописи есть номера страниц, написанные причудливыми цифрами, возможно, это код, использовавшийся в тайной общине Сен-Жермена. Работа, вероятно, выполнена в последней четверти XVIII века, хотя большая часть материала восходит к относительно более раннему периоду.

Об истории этой рукописи, к сожалению, известно очень мало. Знаменитый мученик-масон, граф Александр Калиостро, захватил эту книгу с собой в свою злосчастную поездку в Рим. После заключения его в крепость Св. Льва (Сан-Лео), следы манускрипта на время теряются. "Каким-то образом литературные труды Калиостро попали в руки генерала наполеоновской армии", — пишет М.Холл. Затем, как установил уже другой современный исследователь, Жан Овертон Фуллер, эти книги перешли к его сыну, князю Массена, в чьей библиотеке и была обнаружена рукопись, о которой мы сочли уместным здесь столь подробно рассказать.

Пусть нас не смущают точные сведения о кончине и погребении Сен-Жермена. Вот что пишет Е.И.Рерих в письме от 2 сентября 1937 года: "В книге "Агни-Йоги" параграф, в котором говорится о пустых гробницах, нужно понимать дословно. Именно, имеются пустые гробницы. Ибо при окончании миссии и наступлении срока ухода для Адепта, находящегося среди людей, ухода, чтобы присоединиться к Твердыне в физическом теле, часто происходило мнимое погребение его. Иногда тело уносилось после погребения, ибо оно находилось в состоянии как бы летаргии. Бывали случаи погребения заместителя, как, например, при отъезде великого Учителя Ракоци".

Видимо, здесь еще раз следует прямо сказать, что Сен-Жермен и один из Семи Величайших Учителей человечества, Членов Белого Братства Шамбалы — одна и та же индивидуальность. Письмо Е. И. Рерих от 18 ноября 1935 года возвещает эту истину: "В древнейшие времена среди Посвященных оккультных школ можно было встретить великие воплощения Семи Кумар, или Сынов Разума, или Сынов Света. Так, Орфей, Зороастр, Кришна (Вели-

кий Учитель Мория); Иисус; Гаутама Будда; Платон, он же Конфуций (предыдущий владыка Шамбалы); Пифагор (Учитель Кут Хуми); Ямбликус, он же Яков Бёме (Учитель Илларион); Лао-Цзы, или Сен-Жермен (Учитель Ракоци)".

Е. И. Рерих не случайно пишет об "отъезде Учителя Ракоци", как за несколько десятилетий до нее писал в своем письме к Синнету от 5 августа 1881 года Махатма Кут-Хуми: Сен-Жермен "отправился домой" (то есть в Гималаи, в Твердыню Шамбалы). Слово "смерть" неприменимо к Бессмертным. Он и сам, будучи Сен-Жерменом, говорил о себе австрийскому масону и розенкрейцеру Францу Грёфферу: "Я ухожу... Когда-нибудь мы еще увидимся... Я очень нужен сейчас в Константинополе. Затем отправлюсь в Англию, где мне предстоит подготовить два изобретения, о которых вы услышите в следующих столетиях... К концу этого столетия я исчезну из Европы и отправлюсь в Гималаи. Мне необходимо отдохнуть. И я должен обрести покой. Ровно через 85 лет я вновь предстану перед людьми. Прощайте. Да пребудет с вами любовь моя".

Эта "поистине незабываемая" встреча в Вене, в лаборатории розенкрейцеров на Ландштрассе произошла "в 88, 89 или 90 году этого столетия". Однако рассказ о ней Грёффер обнародовал лишь спустя полвека.

Говоря о деятельности Сен-Жермена, нельзя не остановиться на вопросе о русских масонах, для которых XVIII век был временем блистательного развития. Он дал целую плеяду тех людей, которых по праву можно назвать национальной гордостью страны. Это и Суворов, и Кутузов, и Новиков, и Херасков, и многие другие русские люди, немало сделавшие не только для процветания своего Отечества, но и для смягчения его нравов. Невозможно представить, чтобы успехи русского масонства были бы возможны без тесной связи с братьями по духу из Западной Европы. А это означает только одно: всюду ощущалась рука Сен-Жермена, Великого Адепта.

В книге Е. И. Рерих "У порога Нового Мира" есть такая запись: "Так называемый Сен-Жермен руководил революцией, чтобы посредством ее обновить умы и создать единение Европы. Вы знаете, какое направление приняла революция. Тогда создан план символизировать единение в одном человеке. Наполеон всецело найден Сен-Жерменом. Звезда, о которой он любил говорить, принесла ему неожиданные возможности. Правда, многие из Братства не верили, как можно войною вносить объединение, но мы все должны были признать, что сама личность Наполеона, усиленная Камнем, символизировала в себе поглощение всех деталей". Так что появления Сен-Жермена в узловые моменты становления империи Наполеона, засвидетельствованные записями мадам д'Адемар, связаны с его задачей объединения Европы.

Интересно, что мемуары графини д'Адемар, как пишет Э.Томас, были изданы в 1836 году под редакцией барона Этьена Леона де Ламонт-Лангон, который "мог изучать многочисленные документы, связанные с Сен-Жерменом, которые он мог найти в Париже". Исследователь пишет, что связанные с действительностью Сен-Жермена "вещи были собраны в библиотеке полицейской префектуры, где целый зал был специально предназначен для бумаг и писем, относящихся к жизни Сен-Жермена. К несчастью, корреспонденция и рукописи были сожжены в 1871 году во время Коммуны". Этим, видимо, отчасти объясняется и трудность поисков достоверных свидетельств о жизни и миссии Сен-Жермена. Так, И.Купер-Оукли долгое время безуспешно разыскивала мемуары госпожи д'Адемар по книгохранилищам Европы. И только, как она пишет, "по счастливой случайности нам удалось узнать о том, что в Одессе в библиотеке г-жи Фадеевой, тети и друга г-жи Е. П. Блаватской, имеется искомый экземпляр". Интересно и другое пересечение: "Мадам Блаватская побывала в Шато-д'Адемар (у семьи д'Адемар) в 1884 году. Уважаемая графиня д'Адемар, принадлежащая к одной из многочисленных аристократических фамилий, разоренных революцией, сейчас (нач. XX в.) живет в Америке (касающиеся Сен-Жермена документы хранятся в ее семейном архиве)".

О Миссии Сен-Жермена Е.Рерих сказала: "История всех времен, всех народов хранит свидетельства ...помощи, сокрытой от гласности и обычно приходящей в поворотные пункты истории стран. Принятие или уклонение от нее неизменно сопровождалось соответственным расцветом или падением страны. За малыми исключениями, все подобные предупреждения оставались без внимания. Так, можно вспомнить, как шведский король Карл XII получил предупреждение не начинать рокового похода против России, положившего конец развитию его государства. Со времени опубликования дневника графини д'Адемар, придворной дамы, состоявшей при злосчастной Марии-Антуанетте, стал широко известен факт предупреждения королевы о грозящей опасности стране, всему королевскому дому и многим друзьям их. И, неизменно, все эти предупреждения шли из одного источника, от графа Сен-Жермена, Члена Гималайской Общины. Но все спасительные предупреждения и советы его принимались за оскорбления и обман. Он подвергался преследованиям, и ему не раз грозила Бастилия. Трагические последствия этих отрицаний всем хорошо известны".

Скажем немного о предполагаемой деятельности Сен-Жермена в XIX и XX веках. Вспомним, что Сен-Жермен обещал Францу Грёфферу вернуться вновь в Европу через 85 лет. Э.Томас считает, что эта беседа состоялась в 1790 году.

Графине д'Адемар в 1776 (?) году он говорил, что его не увидят во Франции, пока не сменят друг друга три последующих поколения. Сопоставив эти строки, получим 1875 год. В году Адептов, 17 ноября 1875 года в Нью-Йорке, Е.П.Блаватская и полковник Олкотт основали Международное Теософическое общество.

Что касается века двадцатого, то можно обратиться к источнику, истинность которого не вызывает сомнений, — к письмам Елены Рерих. Она говорит: "Сен-Жермен, или Учитель Ракоци, находится сейчас в Твердыне". Это написано в 1937 году.

Надеюсь, после всего сказанного, читателя не удивляет, что здесь шла речь и о Ференце Ракоци II, и о его сыне Леопольде Людовике Георге как о Сен-Жермене. Венгерские теософы знают, что Сен-Жермен — это Ференц Ракоци II, который не умирал. Нельзя не верить и словам самого Сен-Жермена о том, что он сын князя Ракоци. Правда, какого из князей Ракоци? Теперь, когда все тщательнее изучаются источники, версия о том, что Сен-Жермен — сын Ференца Ракоци II-го, скорее всего основана на неверном истолковании или искажении слов Сен-Жермена, сказанных ландграфу Карлу Гессен-Хассельскому: "Он (Сен-Жермен) поведал мне о том, что ... является, вне всякого сомнения, плодом брачного союза принца Ракоци из Трансильвании с первой его женой по имени Текели". Зная исторические факты и учитывая, что "Текели" (Tékéli) на самом деле является фамилией отчима, а не именем первой жены князя Ференца Ракоци II-го, и что его мать состояла в первом брачном союзе с князем Ракоци (Ференцем Ракоци I-м), эту цитату можно "расшифровать", то есть восстановить ее подлинный смысл, так: "плодом брачного союза принца Ракоци и его жены, имя второго мужа которой было Тёкёли" — и тогда совершенно очевидно, что речь идет однозначно о Ференце Ракоци II-ом.

Хотя мнение, что Сен-Жермен — сын Ференца Ракоци II-го, которое прочно устоялось среди теософов, тоже может иметь право на существование. Тогда получается, что и сын, и отец — одно лицо? Эта точка зрения поначалу кажется нам слишком парадоксальной, чтобы быть истинной. Однако и она может быть совершенно неожиданно подкреплена. Напомним весьма похожий эпизод из книги Е.П.Блаватской "Из пещер и дебрей Индостана", когда полковник Олкотт никак не мог понять, как может их спутник Гулаб Лал-Сингх (в котором без труда угадывается Махатма Мория) и его дед, живший за 114 лет до этого, быть одним и тем же лицом.

Эзотерическое единство Отца и Сына соблюдается не только на высших планах космического бытия, но и на земном плане. Законы Космоса универ-

сальны. Вспомним хотя бы слова Иисуса Христа: "Я и Отец — одно", "Отец во Мне и Я в Нем" (Евангелие от Иоанна, гл. X., ст. 30-38).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) Сен-Жермен. Курс по алхимии. Наука самотрансформации. — М.: Золотой Век, 1993, — с. 59.
- 2) Купер-Оукли И. Сен-Жермен. Тайны королей. М.: Беловодье, 1995.
- 3) St.-Germain, comte de. The Most Holy Trinosophia. — Los Angeles: The Phoenix press, 1933.
- 4) Fuller St J.O. The Comte de Saint Germain. Last scion of the House of Rakoczy. — London; Hague: East-West Publications, 1988.
- 5) Curiositäten der Literaturisch-historischen Von und Mitwelt. — Weimar, 1818.
- 6) Magr M. Magicien et Illumines. — Paris, 1930.
- 7) Orthodoxie. Ma connique suivie de la ma connerie occulte et de l'Initiation Hermetique.
- 8) Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера РТО", 1994.

См. также:

Агни-Йога. Надземное. Москва: Сфера РТО, 1995.

Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. В 4-х т. М.: Прогресс-Культура-Сиринь, 1992.

Письма Махатм. Самара, 1993.

Письма Е.И.Рерих 1929-1938. В 2-х т. Минск: ПРАМЕБ, 1992.

Письма Е.И.Рерих 1932-1955. Новосибирск: Вико — Алгим, 1993.

Рерих Н.К. Шамбала. Москва: Международный центр Рерихов; Бисан-Оазис, 1994. —

(Большая Рериховская Библиотека).

Chacornac P. Le Comte de Saint-Germain. — Paris: Ed. Traditionnelles, 1989.

Всеволод САХАРОВ
Д-р филолог. наук, ИМЛИ РАН
ПРОСВЕЩЕННЫЙ МИСТИЦИЗМ
АЛЕКСАНДРОВСКОЙ ЭПОХИ

В данной теме самым интересным представляется ее, скажем так, "ненаучность". Ведь просвещенный мистицизм Александровской эпохи — не такое явление духовной жизни, которое стоит в ряду наук философских. Это не глубокое и выношенное мировоззрение университетского мыслителя-идеалиста вроде Шеллинга, правильная система идей Гегелевой школы или же суровое этическое учение наподобие толстовства. Здесь речь, скорее, идет об атмосфере времени, духе времени, даже, если угодно, о моде. Ведь были идеи времени и были формы, ему соответствующие, и духовные искания той переходной эпохи выразились в такой своеобразной форме, как "просвещенный мистицизм".

А между тем явление это было весьма влиятельно, просуществовало долго и отозвалось во многих позднейших исканиях и творческих идеях. Если заглянуть в новейшие комментарии к "Мертвым душам" Н. В. Гоголя, то мы встретим не вполне внятные и компетентные пояснения по поводу того известного факта, что один из чиновников, а именно почтмейстер, был большим философом и мистиком, читал по ночам печальные Юнговы "Ночи" и "Ключ к тайнам природы" Эккартсгаузена и даже делал из этих мистических книг весьма длинные выписки. Видите, как далеко простирается мистицизм Александровской эпохи? Обыкновенный персонаж, житель маленького губернского городка, который читает (заметьте, по-русски!) эти глубокомысленные сочинения (Гоголь здесь умело и продуманно играет модными именами и названиями — ведь был тогда и популярный, переводившийся в России мистик Юнг-Штилинг, а Эккартсгаузен тоже написал "Ночи"), считается философом и остроумцем и даже подозревается, по-видимому, окружающими людьми в масонстве.

"Дней Александровых прекрасное начало" (Пушкин), эту моду на мистицизм породившее, давно кончилось. Эпоха Николаевская — время суровое и весьма материалистическое, когда мистицизма как общественного явления не существовало (хотя, конечно, были мистически настроенные люди, тайные кружки и ложи). Тайная полиция Бенкендорфа, в молодости бывшего масоном и мистиком, преследовала любые попытки возродить запрещенные ложи и мистические секты, что привело к возникновению в России некой мистической пустельной сила летучих идей и мнений той эпохи, воздействовавших на самые разные русские умы(1).

Не будем здесь говорить о таких известных и колоритных фигурах, как М. Сперанский, А. Лабзин, Р. Кошелев, А. Голицын, Н. Мордвинов, Ф. Ключарев, М. Вильегорский, С. Ланской. Эти талантливые мистики и вольные каменщики не могли действовать вне культурной и орденской среды и вопреки направлению умов и исканий эпохи. Воздействие Александровского мистицизма на русскую культуру мы встречаем в самых разных формах и на самых неожиданных уровнях, в самых разных сферах духовной деятельности, научного знания и изящных искусств. Просматривая секретные архивы Третьего отделения, находишь удивительные документы. Я могу привести некоторые из них: "Я, нижеподписавшийся, бывший член ложи Избранного Михаила, здесь, в Санкт-Петербурге существовавшей, дал сию подписку". Подпись: Карл Брюллов, 15 августа 1822 года.

Да, выдающийся русский художник, не пользующийся репутацией оригинального и глубокого мыслителя в живописи, "был, состоял, участвовал", хотя в ложу никто его не тянул. Отразилось ли все это как-то на романтическом, чрезмерно красочном, перегруженном деталями и потому барочном творчестве Карла Брюллова? Я не находил осмысления всего этого у искусствоведов. И знают ли они об этом обстоятельстве?

Или: "Я, нижеподписавшийся, объявляю, что принадлежал к ложе масонов Михаил Избранный в Санкт-Петербурге, но более уже пяти лет по собственному желанию моему закрыл оную". Это пишет Мастер стула, который мог закрыть ложу. Подпись: "Титулярный советник и кавалер Михайла Николаев сын Загоскин" (2).

Да, тоже "был, состоял, участвовал"... Знают ли литературоведы, которые пишут об историческом драматурге и романисте Загоскине, об этом обстоятельстве, и его влиянии на всю последующую жизнь и творчество русского писателя? И что показывает такое странное соединение имен в списке этой элитной ложи — таинственный барон А. Дельвиг, декабрист В. Кюхельбекер, литератор Н. Греч, скульптор Ф. Толстой, архитектор А. Тон?

Как говорил мистик Гоголь воспитаннику масонов Жуковскому: "Что свело нас, неравных годами?" Что свело вместе людей, таких разных по возрасту и образованию, по интересам, вкусам, по общественному положению? Скажем, Брюллов в списке ложи обозначен как "художник Брюлло 14 класса". Здесь он находится рядом с вельможами и генералами... То есть мы просто не знаем полных форм и размеров того явления, которое называем просвещенным мистицизмом Александровской эпохи.

Здесь были и композиторы, и писатели, и врачи, многие деятели точных на-

ук, инженеры, военные, министры, члены императорской фамилии. В данном случае я говорю о масонских ложах, но не в коем случае не хочу сказать, что просвещенный мистицизм Александровской эпохи выразился только в деятельности масонов. Масонские ложи существовали и до Александровской эпохи, и процветали.

Но лишь в начале XIX столетия возникла такая историческая ситуация, о которой поэт Николай Остолопов в своей оде писал:

О! памяты еще те годы,
Возлюбленные братья, вам,
Как не было и здесь свободы
Масонам посещать свой храм!
Как Суеверье угрожало,
Простерти ядоносно жало
На круг избраннейших мужей!
И как в обмане Самовластье
Ввергало с радостью в несчастье
Сих доблестных опор властей.
Но днесь... угодно Высшей воле,
Да нас ничто уж не страшит!
Днесь с АЛЕКСАНДРОМ на престоле
Сама Премудрость восседит!

Под словом "суеверье" имеется в виду, конечно, официальная Православная церковь. "Премудрость" — это гностический масонский символ, София — Премудрость Божия, которой посвящено очень много орденских произведений, рисунков и сочинений ритуальных. Масонство насквозь софийно. И этот ритуальный образ возникает в приветствии гностического барочного поэта императору, покровительства которого ищет возрождающийся орден вольных каменщиков.

А. Ф. Лабзин в своей мемуарной записке, признался — что был масоном высших степеней со времен Н. И. Новикова, открыл Ложу Умиравшего Сфинкса в 1800 году. Образ сфинкса — символ умирающей природы, а масоны называют себя детьми Вдовы, то есть Природы, которая осталась без Солнца. Они призваны восстановить природу и человека, когда солнце вернется и настанет масонский рай, золотой век богини Астрей.

Лабзин пишет: "По вступлении опять в нашу Ложу мы единогласно положили: праздновать ежегодно день рождения Его Императорского Величества, хотя бы по времени и другой Государь сидел на Российском престоле, как

истинного Благодетеля и высокого Покровителя нашего"(3). Так масоны никогда не писали о Екатерине II и Павле I. Последний вообще ими воспринимался как "затмение свыше", как тиран, погрузивший Россию и орден вольных каменщиков в век железный(4). Время правления его меланхолического сына-мистика — совсем иное дело, оно открыло путь многим мистическим идеям и сектам и сделало их частью русской духовной жизни.

Просвещенный мистицизм Александровской эпохи — это идея признания и оправдания "внутреннего человека", которая долго вынашивалась XVIII столетием, заботливо защищаемая от посягательств стандартного европейского Просвещения. Это круг мистических идей, которые разрабатывались в различных тайных обществах и орденах, о которых я говорил в других моих работах(5).

В Александровское время произошло суммирование и усиление этих идей, превращение их в привлекательную неофициальную идеологию, которая была в начале XIX века многим по плечу.

Если масонство, с его закрытым, гиероглифическим (как оно само себя называло) гностицизмом, являлось тайным обществом избранных, то просвещенная мистика Александровского времени стала желанной идеологией для многих. Под словом "идеология" здесь понимается не религия или философия, а удобное для "масс" мирозерцание, заключающееся в редуцировании всех связей освобождающейся "уединенной" личности от пут государственности и официальной церкви. Просвещенный мистицизм Александровской эпохи — это идеи, которые являются внутренней церковью каждого образованного человека. Здесь от духовного мира личности отстраняется могучий духовный департамент, созданный Петром I с разрушением патриаршества, и именуемый официальной Православной церковью.

Есть чрезвычайно интересные документы, поданные на имя императора, где дается оценка Православной церкви и ее иерархов: они утратили связь с подлинными тайнами этого мира и понимание божественного Архитектора Вселенной, который руководит жизнью Вселенной и внутренне свободного человека.

Но просвещенный мистицизм Александровской эпохи опирается на все организационные структуры, созданные русским масонством. Тот же Лабзин возрождает в это время дело Новикова (печатное, издательское — журналы "Сионский Вестник", многочисленные переводы и издание мистических книг).

Это же делает несправедливо забытый Платон Бекетов. Он издает собрание сочинений И. Ф. Богдановича, непревзойденное по своей текстологической точности и полноте. Бекетов же выпускает собрание сочинений Дениса Фон-

визина. Откуда он взял рукописи — неизвестно. Кто отобрал рукописи Фонвизина и почему они печатались только в масонских изданиях, тоже непонятно, хотя существует четкое масонское правило, что после смерти брата рукописи его отбираются в Ложу и он пишет об этом соответствующее завещание. Архив исчез, но им пользовались при издании рукописей Фонвизина в начале XIX века (в частности, их издавали Пнин и Бекетов).

Возникают самые разные общества, которые связаны с идеями просвещенного мистицизма. Это и Вольное общество любителей российской словесности, и Библейское общество, во главе которого стоят два человека. Во-первых, личный друг Александра I князь А.Н.Голицын, министр духовных дел и народного просвещения (всегда почему-то сокращается его звание по российской титулатуре). Рядом с ним мы видим Р. А. Кошелева, тоже друга императора и вместе с тем приятеля французского философа-мистика Л. К. де Сен-Мартена, а также масонов В. П. Кочубея и М. М. Сперанского. То, что Департаментом религиозных культов фактически заведовал Александр Иванович Тургенев, сын известного масона и сам масон — это кажется уже делом частным, хотя он был правой рукой Голицына. Точно так же статс-секретарь и будущий декабрист, изгнанник и масон Николай Иванович Тургенев был одним из главных деятелей Александровских реформ. Библейское общество, руководимое этими влиятельными людьми и на первых порах поддерживаемое лично императором, было одним из основных источников распространения просвещенного мистицизма Александровской эпохи в 10-20-е годы. В частности, оно издало подлинный русский текст Библии, который, несмотря на готовность Голицына идти на компромисс с иерархами Церкви, вызвал большие трения в высших сферах и скрытый церковный раскол (ведь с масонством были связаны многие ее деятели, начиная с митрополитов Платона и Евгения и архимандрита Аллопоса). Речь шла не о филологических проблемах, а о проблемах идейных и даже государственных, ведь не случайно первым захотел издать русскую Библию для простого грамотного люда именно розенкрейцер Н. И. Новиков(6). Редактирование священных книг и самой православной веры снова возникает как "просветительская", а на самом деле никонианская, т.е. раскольническая традиция. Общество выступает и как распространитель, и как редактор, и как обладатель всех этих идей.

Возникают удивительные формы существования просвещенных мистических идей, новые фигуры. Это секта Татариновой, это баронесса Барвара-Юлия фон Криденер (или г-жа Крюденер, как ее называют иногда в нашей традиции), писательница и пророчица, которая совместила в своем мирозер-

цании идеи гернгутерства, Циннендорфа (немецкий масон) и чисто толстовскую мысль о внутренней церкви.

Это было мистическое умонастроение, вокруг которого мгновенно образовались секты. Пророчества требовали адептов, обращались к соответствующим образом настроенной публике. Пошла пропаганда в грамотный народ, вокруг этой пропаганды возникли беспорядки и большие неприятности, она потеряла благоволение мнительного Александра. До какого-то момента Александр I поддерживал этот меланхолический мистицизм, будучи склонен к нему, как и отец. Не случайно в кабинете Александра после его смерти были найдены эзотерические сочинения масонского происхождения. Точно так же и несчастный романтический император Павел имел целую библиотеку масонской литературы в своем загородном дворце. Но в какой-то момент Александр очень четко отделил себя от мистицизма как общественного явления, общественного настроения.

Возникла даже не идеология, а волна напряженно-нервного искания не на основе каких-то учений и систем, религиозных или философских, а именно на почве неясных чувств, веяний времени. Участие весьма экзальтированных дам с неизбежным элементом истерического исступления только усугубляло дело, усложняя и без того противоречивые биографические проблемы этих "тревожных" женщин.

Вообще это было время неопределенных настроений и порывов. И чем они были неопределеннее, тем более признавались справедливыми и интересными. Это время сентиментализма и начинающегося романтизма, когда ценилась интуиция, внутреннее прощупывание и способность сильно чувствовать.

В такой культурной среде просвещенный мистицизм быстро находит своих адептов, идейное окружение и организационные формы: секты хлыстов и скопцов, секты Грабянки, Татариновой.

Интересно, что в России в это время расцветает и католицизм. Парадоксально, что у нас католицизм воспринимается как тайная секта. Очень многие светские люди, и прежде всего дамы высшего общества, Голицыны, Ростопчины, Волконские, Бутурлины, тайно обращаются в католическую веру, уезжают в просвещенную католическую Европу и остаются там навсегда. За этим следуют изгнание иезуитов из России и серьезные трения с Папским престолом. Все это также говорит о "диссидентском" движении, о культурной и религиозной оппозиции, мистической экзальтации, тревожном настроении умов и чувств в образованных слоях российского общества.

Внутреннюю оппозицию к официальным идеям и ценностям образованный

человек этого времени оформляет как разрыв с насквозь официозным и фискальным православием, как переход в культурную и терпимую, внимательную к его проблемам и исканиям интернациональную конфессию, служители которой — люди образованного и часто высшего общества. Это воспринимается как посягательство на официальную идеологию. Таков закон тоталитарного государства и имперской политики. Правительство отвечает, как всегда, конфискацией имений и угрозой заточения отступников в монастырь по возвращении.

То же касается и мистицизма вообще, как попытки освобождения "уединенной" личности от любых официозных посягательств на ее внутренний мир, ее неясные, но сильные чувства и мысли. Здесь он тесно смыкается с европейской мистикой XVII века, немецким пиетизмом и католицизмом в их общей спиритуальности, в их исступленном порыве, давшем Якоба Беме и Парацельса в литературе и философии, испанца Эль Греко и школу венецианского барокко в живописи и барочную поэзию русских масонов. Очень характерно, что иезуиты и масоны всегда были в противостоянии, но здесь, в либеральные времена императора Александра, соединяются эти разные течения европейской мысли и общественной жизни. Ключевая фигура для понимания этой эпохи, ее толкователь и летописец — граф Жозеф де Местр, автор замечательной книги "Петербургские письма", ныне у нас переведенной.

Мистицизм влияет непосредственно на жизнь, поэтому становится общественной силой, фактом жизни и даже быта русских людей и распространяет свое влияние до окраин империи. Он становится духовным смыслом существования московского почт-директора, талантливого писателя Ф.П. Ключарева и его безымянного сослуживца, гоголевского почтмейстера(7). Мы видим просвещенный мистицизм Александровской эпохи на самых разных уровнях. Так что это уникальное явление нуждается в социологическом описании, а не в религиозном или философском исследовании.

Необходимо разъяснить, почему это происходило и проследить, какие идеи сменяли друг друга в это время (но это уже задача историков). Характерная фигура этого времени — государственный человек и мистический писатель М. М. Сперанский. Что он собой представляет? Сперанский пришел "во власть" из масонских кружков, а одно время был кантианцем, потом снова вернулся к мистицизму.

Существуют очень интересные документы, которые пока не опубликованы. Мы их цитируем по масонским рукописям из Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Московского университета. Они говорят о гносеологиче-

ских корнях просвещенного мистицизма Александровского времени. В качестве источника упоминаются секты ессеев, фарисеев, элевсинские мистерии, го-
ворится о Пифагоре (например: "Пифагор имел великую Ложу в Кротоне в ве-
ской традиции и для понимания самого явления Александровского мистициз-
ма: имя Василида, античного гностика, о котором сказано, что "наше нравоу-
чение вышло из пифагорова училища, и система религии Василида снабдила
нас положениями, основаниями и гиероглифами".

Очень интересно, что эти люди говорят о себе: "Мы исповедуем, что есмь
странствователи и путешественники от Востока". И если рай находится на Во-
стоке, то эти люди числят себя паломниками, у которых нет прошлого,будуще-
го, а есть только настоящее.

Они записывают свое учение только гиероглифами, которые есть "назname-
новения какой-нибудь неподверженной нашим чувствам вещи, через представ-
ление вещи, подверженной чувствам, которые содержат все качества, подо-
бные изображаемой".

Возникает учение о символе (который заменяется в данном случае гиерог-
лифом), и речь идет о шифрованном гностическом учении, которое является
их скрытой гносеологической базой. Сами идеи могут упрощаться, распро-
страняться, проповедываться публично, но у них есть идейная основа, разрабо-
танная и развитая в XVIII веке, опирающаяся на традиции мирового гнозиса и
мистики, в том числе на античные и раннехристианские.

Мимо этих идей не проходят очень многие художники, поэты. У безумного,
близкого к гениальности мистического поэта-пророка М. А. Дмитриева-Мамо-
нова есть замечательные стихи, вся "религиозная" поэзия Федора Глинки ос-
нована на этих далеких от православных догматов идеях. Декабрист Г. С. Ба-
теньков как поэт и философ тоже исходит из этих тщательно спрятанных ги-
ероглифов и масонских гносеологических корней. Система масонских симво-
лов влияет на образы самых разных поэтов, от К. Ф. Рыльева до молодого Пуш-
кина. Об этом написана прекрасная книга американского профессора Лорена
Лейтона, теперь и у нас переведенная, правда, очень плохо.

Во всяком случае, мы видим, что у просвещенного мистицизма Александ-
ровской эпохи есть свои основы, организационные принципы, он продолжает
определенные традиции мировой эзотерической мысли.

Мы видим, что в посленаполеоновское время мистицизм начинает иссякать,
и естественным завершением этих трагических исканий являются безнадеж-
ное восстание декабристов и крах многих идей, положенных в основу этого

времени, которое всю Россию покрыло тайными организациями, одних только масонов насчитывается несколько тысяч человек, в том числе в армии и на флоте.

В данной ситуации это не простая статистика, а свидетельство того значения, которое эти идеи имеют в то переходное время, которое не в состоянии серьезно использовать и до конца осознать. Они меняют людей, они меняют жизнь образованного общества, они выражают нравственный смысл эпохи, ее психологический облик, само напряжение чувств, многое объясняют в тогдашней русской литературе и, шире, всей духовной культуре Александровского времени.

Это синкретическое явление в области русского духа и культуры, конечно, нуждается в очень пристальном, внимательном и объективном исследовании. Наша наука слишком долго обращалась с ним пренебрежительно или некорректно, говоря о какой-то "реакционности" и сознательно замалчивая реальные явления и факты. Сегодня мы должны исправить эту ошибку.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) См.: Бронникова Е.В., Сахаров В.И. Листки из масонской "архивы" // Форум. 1993. № 4. Сахаров В.И. Русское масонство и идеи гностицизма // Дельфис. 1996. № 3.
- 2) Государственный архив Российской Федерации. Ф. 109. Оп. 229. Ед. хр. 30. Л. 14, 158.
- 3) Отдел письменных источников Государственного Исторического музея. Ф. 83. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 46.
- 4) См.: Сахаров В.И. Русская масонская поэзия XVIII века (к постановке проблемы) // Русская литература. 1995. № 4. Сахаров В.И. Проза русских масонов (история и поэтика) // Контекст — 1994, 1995. М., 1996. Желающие могут прочитать главу из моей неопубликованной книги "Иероглифы вольных каменщиков" в INTERNET <http://www.art.ru/stgeorge/>
- 5) См.: Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. Жаль, что в этой содержательной книге обойден молчанием вопрос о масонской работе над русскими переводами Священного писания.
- 6) См.: Сахаров В.И. Трактат Ф.П. Ключарева // Дельфис. 1997. № 2.
- 7) См.: Корнеев В.Е., Сахаров В.И. Из масонских бумаг генерала А.А. Жеребцова // Российский Архив. М., 1995. Т. VI.

Виктория АНДРЕЕВА

Журнал "Гнозис"

СОФИЯ ПРЕМУДРАЯ — ПРЕКРАСНАЯ ДАМА

РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

(ВСТРЕЧА БЛОКА И БЕЛОГО В СОЛОВЬЕВСКИХ ИДЕЯХ)

Горе тем, кто проснулся слишком рано.

Д. Мережковский

Две ведущие фигуры русского символизма Андрей Белый и Александр Блок, создавая между собой постоянное творческое напряжение, сформировали два противоположных притягательных центра, которые временно объединили символистские кружки Петербурга и Москвы в разработке фундаментальных идей русского символизма.

Блок — холодный петербуржец, высокий, молчаливый, сумрачный человек в накрахмаленных воротничках; бесцветным деловым охрипшим голосом монотонно читавший свои стихи; философствующий филолог на германский манер казался всегда настроенным на внутреннюю музыку, которая позже резко оборвалась в дробных переборах гармошки, наигрывавшей революционные марши.

Белый — меркуриальный москвич, безудержно и щедро даривший людям свое время; с голубыми глазами сверкавшими энтузиазмом; мыслящий сразу в трех-четырёх разных направлениях, с образами и мелодиями роившимися над ним и "ветром безумия" вокруг него, тем не менее всегда собранный: неизменно успешно сдававший экзамены по математике и защитивший диссертацию на тему "Почвы".

Будучи столь разными, Белый и Блок были схожи в главном — оба они были чувствительными медиумами, открытыми к вибрациям своего времени — его музыке, цвету, ритму и энергиям, слышавшими его ведущие тенденции и идеи. Они встретились за год до их фактического знакомства в общем увлечении идеями Вл. Соловьева о Софии, Божественной Мудрости. Они разошлись из-за разногласий по поводу этой глубокой идеи.

Владимир Соловьев с его неутолимимым стремлением к истине, пронизательными и сильными философскими спекуляциями и глубокими мистическими интуициями сыграл важную роль в формировании круга идей русского символизма. Для символистов, стремившихся к преодолению разрыва между искусством и жизнью и захваченных идеями трансформации жизни через символическое искусство, концепция Соловьева о всеединстве форм человеческой де-

тельности и о воссоздании целостности человеческого существа оказалась особенно инструментальной. Когнитивная философия Соловьева стала для них существенной основой в формировании круга их идей. Соловьев с его жизненным стремлением к сакральному знанию, которое проходит через все аспекты жизни, был горячим проповедником идеи целостного знания. Осознавая кризис западного мировоззрения, основанного на абстрактных рационалистических принципах и позитивистском модусе мышления, Соловьев в своей эпистемологии поместил рационалистическое и эмпирическое знание в положение субординации к высшим принципам знания, что соответственно переориентировало общую картину познавательного процесса, его цели и средства.

Согласно системе Соловьева назначение эмпирического знания быть проповедником к высшим принципам знания, стать прозрачным для них. При таком подходе рациональный принцип превращается в инструмент для выражения отношений между сверх-сущим, являющимся согласно Соловьеву — "коренным субстанциональным единством многих прежде их проявления", Божественной сущностью, сущностью и бытием. Проблема познания Божественной сущности, или, согласно Беме, вечной сущности (eternal essence) стояла в центре Соловьевских спекуляций. Его размышления были сосредоточены на отношениях между воплощенным и невоплощенным, потенциальным и действительным, известным и неизвестным, видимым и невидимым, между имманентным и трансцендентным. В этом контексте особенно важную роль в системе Соловьева играет идея Софии как посредницы между творением и Богом, как средоточие и воплощение единства элементов мира. Соловьев разработал идею Софии как двойственного существа, заключающей в себе божественное начало и тварное бытие и являющей собой потенции абсолютного единства и "воплощение Божественной идеи", с одной стороны, а с другой — он воспринимал ее как Мировую Душу, как "материю мирового процесса" и идеальное человечество. Согласно Евгению Трубецкому Соловьев видел свою философскую систему как практическое приложение идеи Софии.

С рефлексиями по поводу разных аспектов Софии как Мировой Души Соловьев познакомился в мистической философии Аврелия Парацельса, Эммануэла Сведенборга и Якоба Беме, в натурфилософии Фридриха Шеллинга. Его предшественники развили идею возвращения Мировой Души в мир, ее концентрации на самой себе и на поисках принципов новой жизни в ней самой. Учение о Софии давало Соловьеву уникальную творческую возможность представить его философию Всеединства, которая характеризуется, с одной стороны, высокой степенью абстракции, с другой — острым проникновением в ин-

дивидуальную, социальную и космическую области существования. Русский философ создал органичный синтез научной, философской и религиозной систем и увидел лучшее воплощение Софии во вселенском христианстве — универсальной религии, которая будет не продуктом голой абстракции, но жизненным "реальным и свободным" синтезом.

Соединяя в одну систему откровения древних религий и интеллектуальные достижения немецкой метафизики, Соловьев явился создателем философии целостного знания, основанной на мистическом опыте и философском умозрении. Интерпретатор гностической идеи Мировой Души (*anima mundi*) Соловьев стремился к трансформации мистического знания в философские понятия. В системе Соловьева не было противоречия между понятийным мышлением и мифологическим воображением. Он работал над умозрительным обоснованием и понятийной интерпретацией мифа и размышлял над его проявлением в психологическом плане. Он вдумывался в теорию отпадения души и ума от первоначальной цельности и разрабатывал теорию восстановления целостного знания.

Работая с каббалистической и неоплатонической идеями предвечного Ничто (Эн-Соф, "не-ничто") Соловьев видел Софию как трансцендентное существо, вечно постигающее силу сверхсущего и расположенное в Боге. Он воспринимал символизм женского принципа в Божественной сущности как наиболее скрытый модус Божественного существа, как фазис абсолютно сущего, в котором сущее и его сущность не различаются. Объясняя взаимодействие между мужским (Логос, Абсолют как таковой) и женским (София, или осуществленная идея) принципами, Соловьев рассматривал разные модусы Божественной мудрости — предвечной и воплощенной.

Русский философ развил платоновско-спинозианско-шеллингианское представление о Боге как о потенциальном существе в противоположность аристотелевскому определению Бога как чистое действие — *actus purus*. Тонко различая между *сверхсущим*, *сущим* и *сущностью*, он определил сущее как "положительную мощь бытия", как свободно сущее, как положительную потенцию бытия, а сущность — как его другое, как "непосредственную силу бытия", как отрицательную потенцию, развив далее учение Шеллинга о потенциальном. Для Соловьева абсолютный принцип вместе с сущностью, или *prima materia* отличается от бытия, небытия и несуществования, или отсутствия бытия, будучи потенциальным. "Абсолютное как таковое и *materia prima* — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра

одинаково определяются как потенция бытия. Но первый есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второй же или материальный центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или осязаемое отсутствие или лишение настоящего бытия." (с. 353) Говоря об абсолютном принципе как о начале бытия, он пишет, что он не является бытием, поскольку не может быть прямым объектом наших внешних чувств, не может он быть и непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания. Это — начало каждого бытия. Начало бытия не может быть описано как бытие. Абсолютный принцип — источник всякого бытия; и если бы он сам был бытием, тогда его можно было бы представить как бытие внешнее бытию, что абсурд; потому ясно, что причина бытия не может быть определена как бытие.

Таким образом, мы видим, что Соловьев определяет абсолютное бытие как "позитивное потенциальное", как мощь бытия, которая не может себя ни исчерпать, ни выявить и которая является возможностью и свободой бытия (*la liberté de l'être*). Материальный же принцип с его притяжением и стремлением к бытию — это негативное потенциальное, отсутствие бытия и возможность небытия (*le manque de l'être*). Постоянным атрибутом абсолютного бытия является мощь. Первым определением абсолютного начала является единство и первичность. Это превосходит уровень бытия и является началом множественности и сложности.

По Соловьеву, основные различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом. Соловьев отказывался признавать рационалистические принципы гегелевской системы, которая отождествляла имманентную диалектику мыслительного процесса с трансцендентной и воспринимала их как абсолютный творческий процесс. Русский философ строго разделил концепцию имманентной мысли и трансцендентного Логоса, "вещь-в-себе" (*das Ding un sich*) и феномен. В диалоге о Софии Соловьев пишет: Невежество принимает "вещь-в-себе" и феномен... как то же самое... Абстрактная философия держит их совершенно раздельно. Мы должны выбрать королевский путь: различение и сопоставление". Соловьев сделал важное дополнение к шеллингианской философии тождества и развил концепцию сущности, не адекватной концепции бытия. София в этом диалоге избегает прямой аналогии между сущим и бытием, равно как и между бытием и диалектическим мышлением. Для Соловьева диалектическое бытие было лишь одним аспектом сущего.

Связав каббалистическую и теософскую системы, учение Августина о Троице с кантовско-гегелевской триадой, Соловьев развил в своих тринитарных

философских спекуляциях диалектическую концепцию Бога, мира и человека. Дифференциация модусов сущего начинает реализовываться в Логосе. Отсылая к христианскому тринитаризму, он говорит о первой триаде, определяющей первый субъект сущего как дух (пневму, spiritus). Вторым субъектом триады является ум (нус, intellect, mens). Третьим — душа (псюхе, anima). Таким образом, область Божественной природы для Соловьева раскрывается в триединстве духа, ума и души. Вторая ипостась сущего — Логос, содержание или идея раскрывается в добре, истине и красоте. В воплощенном мире София была третьим принципом всего мира манифестаций после формы и материи. Мир бытия или модус существования сущего представлен волей, представлением и чувством. В соловьевской системе элементы триад взаимосвязаны и соотносятся друг с другом. Функцией души является любовь, и любовь есть начало всех вещей. Функцией ума является мысль, и мысль является средством или средой откровения сущего. Функцией духа является абсолютная свобода и блаженство. Таким образом, содержание Божественной воли — *добро*, содержание ума — *истина*, содержание души — *красота*. Сущий дух определяется *умом и душой*; ум определяется *духом и душой*, душа — *духом и умом*. Сущее, утверждая идею как благо, дает ей посредством истины осуществление в красоте. Соловьев распознавал три Логоса: первый — внутренний или скрытый; его сущностью является чистая потенция или идея в возможности (магия или Майя). Вторым Логос — открытый, его сущностью является чистая идея в умопостигаемой действительности, и третий — воплощенный или конкретный (Христос), и в этом контексте появляется тема конкретной мудрости, или Софии: "Конкретному Логосу отвечает и конкретная идея или София".

Соловьев различал в Софии предвечный, космический, социально-антропологический и психологический аспекты. Он поместил наиболее сокровенный, предвечный аспект Божественной Мудрости в центре своей когнитивной системы и исследовал отношение Софии, или Божественной Мудрости, к Логосу, космосу, ко всему человечеству и к человеку. София как предвечный несотворенный, наиболее скрытый аспект Божественного неотделима от Логоса и пребывает в мире платоновых идей. Следующая ступень — это сфера материализации Логоса, при которой София выступает как материя Бога — воплощенная космическая субстанциональная. Далее идет Богочеловеческая София в сотворенном мире. И, наконец, последний — социально-антропологический аспект, когда София воплощает в себе идею человеческого благоденствия, и в этом смысле Соловьев представлял человеческое как аспект Божественного. Соловьев разработал мистические, философские, эстетические аспекты этой

высокой идеи и определил структуру иерархического знания. В его гносеологической системе София представляет собой высшую сферу реальности, равно как и сотворенный космос, Мировая Душа и идеальное, совершенное человечество, пребывающее в цельном Божественном существе, являющемся, согласно Соловьеву, атрибутом Христа. "Как сущее бытие отличается от идеи, составляя с ней в то же самое время одно, так же и Логос, будучи отличен от Софии, внутренне связан с ней". Соловьев определяет Софию как тело Бога, материю Божественного, пронизанную принципом Божественного единства. Осуществляя в себе и неся в себе это единство Христа как цельный Божественный организм, одновременно универсальный и индивидуальный, он, в традициях раннепатристических авторов говорит о тождественности некоторых аспектов Логоса и Софии. Идея совершенного единства представлена в соловьевской системе как единство Христа — воплощенного Логоса и воплощенной Софии — Матери Божией. Христос, будучи персонификацией сущности человечества, Богочеловечества, проявляет в себе единство Божественного и человеческого, в то время как София — Вечная Женственность представляет высшую сферу реальности, проявляющуюся через любовь. Потому Матерь Божия несет в себе цель человеческой жизни, высшую цель человечества, охватывающую все сферы человеческой активности. Таким образом в системе Соловьева осуществляется активное согласование Божественного и человеческого планов.

Видя человеческую историю как процесс становления, Соловьев рассматривает исторический процесс в гегелевских триадах. Он развивает идею новой социальной иерархии, совершенного социального организма, основанного на степени преданности Софии, Премудрости Божией. В этой духовной ориентировке различных социальных слоев распознается влияние платоновской "Республики". Русский философ видел в своих идеях способ практического воплощения Софии через силу любви, которая соединяет личное и социальное, природное и умозрительное, чувство и мысль, восприятие и понимание, единичное и универсальное. Это позволяет трансформировать эмоциональное в умозрительное, идеальное в практическое. Белый писал: "Значение любви" — это лучшая демонстрация соловьевства как пути жизни".

Соловьев различал любовь трех видов:

1. Природную, обладающую силой спонтанности, но лишенную чувства универсального.
2. Интеллектуальную, являющуюся универсальной, но лишенную спонтанности.

3. Любовь к Богу — абсолютную "amor Dei intellectuallis" Спинозы, общий принцип всего, или мировую субстанцию, которая объединяет спонтанность естественной любви с универсальностью интеллектуальной любви. Она синтезирует индивидуальное и универсальное, рациональное и чувственное, воспринимаемое и контенплируемое.

Любовь к Софии открывает универсальное через индивидуальное, делает конкретные вещи выразителями принципа всеединства. Как Христос воплощает сотворенные человеческие и несотворенные Божественные принципы в совершенном единстве, так и София в соловьевской концепции выражает идею совершенного человечества.

Согласно Соловьеву идея Софии дает на интеллигибельном уровне постигаемое человеческое представление о Божественной непостижимости. Эта идея, наполненная Божественными творческими энергиями, содержит в себе образ творения и весь план творения. Она открывает параллелизм Божественного, космического, исторического и психологического процессов. Она связана с проявлением Логоса через Софию на космическо-антропологическом уровне и осуществлением Богочеловечности в человеческой истории.

Идея исторического прогресса была увидена Соловьевым не как движение в сторону реализации человеческих планов, но как последовательное движение в сторону Богочеловечества. В этом пункте встретились два великих современника: Ницше и Соловьев в совместной обеспокоенности материалистическими тенденциями своего времени, его стремлением утилизировать и упростить идею человеческой эволюции. Оба они писали о кризисе западной цивилизации, бывшем следствием нарушения баланса вследствие самоутверждения человека за счет Божественного. Каждый из них на свой собственный манер выражал насущную потребность в трансформации существующего уровня человека в более высокий, в сверхчеловека — согласно Ницше, и в нового духовного человека, согласно Соловьеву.

София в ее социальном и антропологическом аспектах представляет все человечество как "живое существо", подобно *le grand Etre* (Creature) Комте. *Le grand Etre* Соловьева подобно *le grand Etre* Комте был женского рода: "Для Бога его Другое (универс) было изначально совершенной женственностью". Толкование же этого принципа у обоих авторов было различным. Комте подчеркивал утилитарный аспект социально-антропологического концепта *le grand Etre*. Он говорил о двух типах единства, которые он определял в соответствии со своим позитивистским кредо как следствие внешнего порядка вещей. Внешнее или объективное единство проявляет себя, согласно этому автору, в есте-

ственной солидарности всей жизни как вечно порождающего принципа. Но тем не менее он выделял внутреннее субъективное единство и развивал концепцию души *le grand Etre*, которая является продуктом любви всех живых и мертвых, что сразу приводит на ум идею Мировой Души, иначе развитую в учении Соловьева о Софии. Утверждение двух принципов существования — объективного, временного и субъективного, вечного, соотносимого с высшей волей — эта идея была знакома Соловьеву. Но он остро возражал против тенденции Комте создать позитивистский культ социократии и подменить глубокие метафизические идеи социологическими идеями. В противоположность Комте соловьевская идея Вечной Женственности не сводилась к социологическому утилитаризму. В ней выделялся гносеологический аспект, который был выражен образом Вечной Жены, которая принесет истину миру. Он был насыщен космическим символизмом, обладал динамической характеристикой и содержал идею апокалиптической борьбы между светлыми (младенец Жены) и темными (дракона или змея) хтоническими силами.

Помимо космических проекций образа Софии в соловьевской системе этот образ воспринимался интимно, за ним стояло реальное внутреннее чувство и мистический опыт Соловьева. Для Соловьева ноуменальное всегда интимно, оно содержит личные устремления и определяется содержанием внутренней жизни.

Это многозначный образ Божественной Мудрости и персонификация отношений с ней привлекли внимание трех юных искателей истины: Блока, Белого и Сергея Соловьева. Молодых русских символистов свело вместе желание увидеть истину лицом к лицу, стремление к тому космически семейному единству, включающему человека, о котором свидетельствовали еще стоики — стремление овладеть "динамической, действенной и искусной (пир техникон) Душой Мира". Развитие русского символизма на пороге двух веков шло под знаком Софии. Белый видел в своей встрече с Сергеем Соловьевым и Блоком проявление магнетической силы мифа о Софии. Соловьевская идея "великого синтеза, в сторону которого движется человечество" и его теургическая идея "единства всех форм творческой активности", или "цельного творчества" создали общее поле для творческого сотрудничества трех русских символистов.

Эстетика русского символизма в лице Блока, Белого и Сергея Соловьева формировалась на рубеже веков в поле действия Соловьевской идеи Софии. Именно эта идея определила их понимание природы символа. Для Соловьева подлинными источниками знания были: вера, воображение и творческая активность. "Цельное знание", или "свободная теософия — это творчество как

такое", писал Соловьев в "Философских началах цельного знания". Предмет известен не рационально, продолжал он далее, а мистически, интуитивно, и поэт — это истинный мудрец, в ком проявляются основные космические и социальные функции: царя, священника и пророка. Мы видим, что в этом пункте Соловьев отличается от Платона, для которого воображение было нижней функцией души. В то время, как для Гегеля логический процесс был самораскрытием абсолютной идеи, рациональная философия представляла высшую и конечную форму мудрости. Работая с идеей когнитививной способности воображения, Соловьев оказывался в одном лагере с Шеллингом, Гете и — особенно — Беме, который строго различал хорошее и дурное воображение и согласно которому мир был создан и затем приведен к падению двумя различными видами воображения.

Белый и Блок были одинаково захвачены соловьевской идеей Вечной Женственности. Блок писал о женственном принципе философии, теологии, литературы и религии. Соловьевская концепция софийных энергий, работающих через человеческую историю, принималась Белым сквозь призму шпенглеровско-ницшеанской модели исторических и культурных циклов. Белый писал об остром слышании пограничной черты своего времени, о приближении нового цикла: "время сократического человека миновало". Он писал о новом видении неба и о закате Ренессанса", означавшем для него "новое состояние сознания", его, как писал Белый, "естественную миграцию". Белый описал этот феномен также как "вторжение" и как "атаку вечности", что он остро чувствовал в 1898-99 гг. Он называл символистов, способных услышать эти тонкие изменения в их сознании, в настроениях и общей атмосфере того времени, подлинными эмпириками, чье новое видение он противопоставлял тем, кого он называл натуралистами, неспособными наблюдать природу собственного сознания". Оба, Белый и Блок, были чутко настроены на новые настроения конца века. Белый интуитивно воспринимал расщелину между старым и новым веком как "разрыв во времени" и переход от одного мировоззрения к другому. Восприятие происходящих сдвигов и изменений имели различное значение и были по-разному окрашены эмоционально и значимы для разных людей. Одни воспринимали их с радостью, другие — с сожалением. Белый и Блок воспринимали это с надеждой, как "борьбу света с тьмой", и каждый на свой манер пользовался контрастной символикой. Белый писал о своем времени как о "сумерках декадентских путей". Блок приветствовал: "рассветы, рассветы, рассветы" своего времени, в которых Белый распознавал черты "нового подлинного Ренессанса", означенные полнотой интегрального видения Вл. Соловьева и

символического искусства. Они переживали расширение внутреннего пространства и включение в него новых реалий, а также необычайное обогащение культурного и духовного спектров, неведомое позитивистскому 19-му веку. Если европейское эстетство предшествующих лет было для Белого формой убления от давления материалистического эмпиризма, что Белый обозначил, пользуясь терминологией Шопенгауэра, как "убегание от мира воли" в мир представлений, то на пороге нового века развитие его внутренней жизни определялось, с одной стороны, волюнтаристским вызовом Ницше и с другой — интеллектуальным вызовом всей западной цивилизации со стороны Соловьева: "И старое было отделено от нового: и мы смотрели на мир иными глазами в 1900 — 1901; пессимизм обратился в трагедию, и мы испытывали катарсис, распознавая крест в перекрестках линий, мы видели век, сходный с временем раннего христианства.". Белый осознавал, что его поколение взяло на себя непостижимо трудную задачу пересмотреть основные принципы человеческого существования. "Соловьевство отвечало нуждам современного сознания," — констатировал о. Сергей Булгаков.

Блок, как и Белый, осознавал интеллектуальный подвиг Соловьева в его вызове позитивистским догмам времени. В своем дневнике за 1901 год Белый писал: "Гигант Соловьев вышел на великую философскую битву. Пустые цветы позитивизма опали, и старое дерево вечно брызжащей мысли начало цвести и зеленеть метафизикой и мистицизмом". И далее он продолжал: "Мы были умерщвлены аналитическим периодом и теперь мы оживлены восходом нового дня". Он трактовал символизм прежде всего как новое мировоззрение, способное установить внутренние связи с миром, объединить все творческие способности человека и преодолеть разрыв между Божественным и человеческим, теоретическим и практическим, искусством и жизнью. Идея интегральной (синтетической, пользуясь словами Соловьева) личности, соединяющей в себе духовного, интеллектуального и эмоционального человека, "новый" христианский идеал творческой полноты (целостности) стоял за философией русского символизма. Соловьевский синтез духовного и природного, вечного и временного, идеального и практического стал главной темой и свел вместе старших и младших русских символистов разных интеллектуальных и духовных ориентаций: германофила и мистически одаренного Блока и будущего антропософа Белого, дионисийца Вячеслава Иванова и фурьериста и идеолога нового религиозного сознания Дмитрия Мережковского. Преодоление фрагментарности человеческой личности, идеи нового религиозного сознания и стремление к созданию универсальной религии, основанной на принципах со-

ловьевского синтеза, — эти идеи определили многие черты символистского искусства.

Новые времена, новый человек, новое видение — таковы были центральные темы русского символизма начала века. Мережковский издавал журнал "Новый путь", в котором писал о перерождении всей структуры человека как о цели, стоящей перед их поколением. Блок в своем дневнике цитировал воодушевленные слова Мережковского: "Или мы, или никто". Таким образом формулировали свои цель и задачу русские символисты.

Блок и Белый в равной степени воспринимали свою встречу и знакомство как свидетельство магнетической силы мифа о Софии. 1898—1901 гг. — годы их совместного движения в сторону мифа о Софии — Белый воспринимал как их "знакомство до знакомства". Они видели себя как клеточку, из которой должен возникнуть новый мир, как братство ясновидящих, через которые будут явлены синергетические принципы Соловьевской философии любви.

Понимая свою жизнь и творчество как проявление идей "свободной теургии", или "интегрального творчества" Блок, Белый и племянник Вл. Соловьева Сергей Соловьев видели себя аспектами соловьевской триады во взаимодействии трех принципов: пророческого, философского и священнического, где Блок был пророком, Белый — философом, а Сергей Соловьев — священником. Эту триаду Белый расшифровывал также в евангельских категориях как Иоанн Креститель, Петр и Павел, причем роль Иоанна Крестителя была отдана Блоку как мистика и поэту, предвидевшему явление Жены, облеченной в Солнце. Еще одна интерпретация предлагает увидеть эту триаду как союз поэзии, философии и теологии — трех сфер "интегрального творчества", разведенных в рационалистическом мире. Блок представлял поэзию, Белый — философию, Соловьев — теологию. Эта структура была знаком единства трех основных принципов знания, трех форм идеи, трех лиц знания. Силовым центром, образуемого этими тремя ипостасями треугольника, была Мировая Душа, или Вечная Женственность, в роли которой выступала жена Блока Любовь Дмитриевна, имя которой они интерпретировали как "любовь Деметры" — богини, которой посвящались Елевсинские мистерии и которая была хранительницей наиболее сокровенных аспектов знания. Принцип Вечной Женственности в этой структуре понимался как источник творческой энергии и силы любви, интегрирующей различные области существования. Блок воспринимал этот принцип в категориях Беме: преимущественно как "скрытый огонь, распознаваемый, как в зеркале, по своим цветам. Он видел в нем "желание проявиться". Белый был в постоянных поисках границ через отношение этого принци-

ва к космическому центру, который питает миф. Оба они воспринимали жизнь как мистерию, а знание — как бесконечную эволюцию Божественной сущности или, пользуясь словами Беме, "вечное рождение Слова". В этой структуре искусство, будучи сферой активности, в которой творчество является модусом бытия, воспринималось как область проявления Божественной мудрости. Эти же творческие энергии распознаются в предвечных Божественных творческих энергиях.

Итак, три юных русских интеллектуала предприняли смелую попытку явить через свои жизни структуру "свободной теургии". Они видели в этой структуре независимый духовный организм, "знак возникающего секретного круга", в котором все модусы бытия становятся объединенными творческим принципом и в котором может быть достигнут уровень "интегрального творчества", или "нормальное существование человечества". В этой структуре великая задача постижения и осуществления истины, которую это поколение взяло на себя, была помещена, следуя Соловьеву, в сферу эстетического. Искусство, став манифестацией универсального искусства, *Ars Magna*, понималось как сопричастное Божественным творческим энергиям, воплощающим в себе модусы Божественной и человеческой активности. Активизируя эту модель, они пробовали заменить "в общем и в частном, в любой вещи существующие формальные отношения между Божественными, человеческими и природными началами" на внутренне органическое единство трех этих принципов для восстановления природы падшего человека. Персонификация и драматизация отношений к истине показывает Блока, Белого и Сергея Соловьева ревностными сторонниками "соловьевства как пути жизни".

В этой связи они придавали особенно большое значение восстановлению правильного видения Софии в ее разных аспектах. Воспринимая космический процесс как падение Мировой Души, изолированной от Божественного ума, они рассматривали человеческую историю как трагедию отпадения души от ума и пробовали противостоять возникшему вследствие этого процессу дезинтеграции человеческих способностей. Они расшифровывали отношения между мужчиной и женщиной как отношения между Христом, воплотившимся Логосом, и восприимчивой и постигающей Мировой Душой. Мужчина силой Логоса освобождает павшие принципы Мировой Души, которая включает среди своих основных аспектов гностическую Софию-Ахамот — посредницу между Божественной идеей и творением. Самая большая опасность, заключавшаяся в таком подходе к теме Софии, была в излишнем антропоморфизме, в под-

мена ее предвечных, космических и эсхатологических аспектов антропологическими, включая социологические, психологические и романтические аспекты. С одной стороны, это могло привести к потере метафизического и философского уровней характеристики Софии, с другой — была опасность потери сердечно-ориентированных связей с ноуменальным.

Следуя Соловьеву, они нашли баланс в библейской традиции Песни Песней с ее брачным символизмом и страстным стремлением к единству. Согласно Белому, апокалиптическое видение Откровения Иоанна и гностическая персонафицированная мудрость направляла их в поисках истины. Соловьевская интерпретация образа "Жены, облеченной в Солнце", должной родить Слово истины, стала для них наиболее убедительным космо-антропологическим образом красоты, соотношенной с мудростью и добром. "Символ Жены", (союз неба и земли) вместе с гностической доктриной мудрости означал новый расцвет..." — писал Белый о наложении концепции Софии на развитие их мысли. Этот образ направлял их к идее "позитивного единства жизни, знания и творчества" в форме "свободной теургии".

Это интегральное видение, основанное на Соловьевской концепции Всеединства, обозначало для них следующую ступень в эволюции человеческого сознания, которое они противопоставляли механически фрагментированному рационалистическому мировоззрению. Они жили в "конце критической эпохи" — "сократической эпохи, в которой сферы искусства и жизни были разобщены" (Белый). Соловьев считал Шопенгауэра с его философией космического пессимизма провозвестником конца владычества сократического ума и "величайшего кризиса в сознании западного человека". Ницше беспощадно выразил чувство болезни и крушения времени. Блок и Белый в равной степени сочувствовали ницшеанской враждебности к сократическому человеку и бескомпромиссной борьбе Соловьева с позитивизмом и рационализмом. Блок более сочувствовал широкому подходу Мережковского к соловьевским идеям в плане "белого синтеза всех форм человеческого знания". Белый же пробовал совместить два полярных подхода к культуре: один — ницшеанский, враждебный, и второй — Соловьева, полный должного уважения и надежд на культуру. Это были два его главных проводника к новому мифу: "я пробовал соединить в своем сердце два полюса: Ницше и Соловьева", — писал он в своих дневниках. Сверхчеловек и создание "Третьего царства Духа" — вот в чем видел Белый выход из "кризиса человечества", вот к чему звал он Блока ("Символизм").

Белый оказался между прометеевским вызовом Богу со стороны Ницше и

титаническими усилиями Соловьева, направленными в сторону великого син- теза человеческого и Божественного в Богочеловечестве. "Ницше выдвигает целью исторической эволюции проявление всеединой личности, сверхчеловека. Вопрос же о проявлении в личности всеединого духа указывает истории путь к богочеловечеству," — развивал он эту тему в статье "Символизм как миропонимание". Подобно Ницше Белый остро слышал борьбу, ведущуюся между рационалистическим сократическим знанием и знанием мистериальным, сокровенным, проходящую через человеческую историю. В споре между аполлонической и экстатической дионисийской культурами Белый услышал в "трагической диалектике" дионисийской мудрости ключ к ведущему мифу его времени. Он распознавал в дионисийском мифе "языческое откровение Христа". Образ распятого Диониса раскрыл ему трагедию преодоления противоречий антиномического ума и антиномию ума и воли. Интеллектуальный воин, метафизический волюнтарист, он искал баланса между волей и умом и вслед за Ницше распознавал в духе музыки способность объединить мелодию, образ и понятие. Слышание духа музыки времени и понимание духа музыки как "внутренней сущности мира" было доступно в равной мере и Блоку, и Белому, что давало основание Белому видеть в Блоке своего единомышленника. Белый, остро слыша это созвучие и крайне нуждаясь в нем, упрекал Блока за его остановку на стадии Бемовского антиномического подхода к Софии, на этой бесплодной, по его мнению, дуальности и неспособности, как он говорил, подняться до "высот символизма Ницше".

Общее ожидание музыкального откровения и понимание дионисийского духа времени поддерживали смелые попытки юных символистов воссоздать в своих жизнях реалии мифа. В своем отношении к мифу Блок, Белый и Сергей Соловьев следовали, скорее, Соловьеву, чем Ницше. Они распознавали те же творческие энергии мифа за религиозной мыслью, что и за мифом, а не противопоставляли две эти реалии, подобно Ницше. Миф о Софии — Премудрости Божией стал для них проводником к новому религиозному и творческому сознанию. Для достижения внутренней связи с универсальной истиной и ее сизигическими энергиями они создали теургический тернер, в котором актуализировали соловьевские идеи о восстановлении целостности человеческого существа, человеческого знания и всей социальной структуры, основанной на "итрегральном творчестве". Белый понимал элементы совершенной социальной структуры в теургической модели Соловьева: "Орден рыцарей возникает, кто не только верит, но также и знает эту звезду".

Блок был, возможно, более восприимчив к мистическим идеям, нежели

Белый. Не простой случайностью является запись в его дневнике о его планах написать собственную мистическую философию, главным принципом которой будет идея вечной женственности. Белый был более восприимчив к идее синкретического знания, или свободной теософии, объединяющей "свободную логику", "свободную метафизику", "свободную этику". Соловьев в "Философских основах цельного знания" предупреждал об особой опасности одностороннего мистицизма, полагающего, что "сущность может быть постигнута опытным путем". Чтобы быть целостным, писал он, знание "не должно останавливаться на субъективном". Подобная склонность к несбалансированному субъективизму привела Блока к темному аспекту Софии. Это во многом определило разную интерпретацию природы Софии у Блока и Белого, приведшую впоследствии их к полному разрыву.

Поиск нового видения и нового знания определил впоследствии желание Белого создать круг аргонавтов, группу искателей золотого руна мудрости, хотевших реализовать идею "конкретного братства" и "конкретного идеализма". Белый признавался, что потерпел неудачу как в создании соловьевского тернера, так и в создании "Арго". "Мы хотели быть пророками, но стали поэтами", так Белый объяснил неудачу своих попыток достичь "позитивного единства жизни, знания и творчества", что он воспринимал как общую трагедию русского символизма.

Валентин НИКИТИН
Чл.-корр. РАЕН, гл. ред. журнала "Путь Православия"
**СИМВОЛИКА И ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
В ПОЭЗИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО**

Прежде всего, хочется сказать, что слова "гнозис" и "мистика" имеют для меня некий притягательный ореол.

В противоположность рассудочной схоластике, они указывают путь постижения Бога не в логических рассуждениях, а в сверхразумном созерцании и чувстве, в просветленном уме и одухотворенном сердце.

Источниками христианской мистики являются, прежде всего, поучения Самого Христа, затем евангельские тексты, в первую очередь, св. Апостола Иоанна Богослова, творения св.Дионисия Ареопагита, глубоким почитателем которого был о. Павел Флоренский.

Не следует смешивать или, тем более, отождествлять мистику с фольклорным магизмом и оккультным операционализмом, чего, к сожалению, не избежали некоторые критики Флоренского. Рената Гальцева, например, выступая со своими гомеопатическими (я имею в виду качество тонкой ядовитости) нападкамии на Флоренского, или Н.К. Гаврюшин, с неподдельным пафосом ревнителя Православия, желающий быть более православным, чем афонские старцы, забывают о том, что исихазм (традиция умной молитвы) — чистейшей воды мистика, и что Русь обязана этой восточной духовностью именно Афону.

Все истинное в дохристианских верованиях, безусловно, содержит в себе откровение Логоса-Христа. В соединении веры и гнозиса, Логоса и мифа, физики и метафизики, психологии и парапсихологии в едином духовном поле — источник неувядаемой и непреходящей силы творческого наследия о. Павла Флоренского.

Хочу подчеркнуть следующую мысль. Горчайшим прельщением, наибольшим соблазном для подлинного мистика было бы, — подчеркивает о. Павел, — подумать о Христе, о сыне Божием, "что и Он — не более как Великий Посвященный или, хотя бы, Величайший Посвященный" ("Не восхищение непщева", Сергиев Посад, 1916, с.52).

О.Павел высказывает предположение, что в раннехристианской Филиппийской Церкви, спустя приблизительно 10 лет после ее основания, возникло какое-то смутное учение в этом смысле, и вот почему ап. Павел поспешил в своем послании к Филиппийцам пресечь могущую народиться ересь. Критикам Флоренского советую внимательно прочитать эти страницы. "В мерцавшем

блеске Идеала, В закономерности прямой Душа твоя всегда искала Стремленья к Цели Мировой".

Это стремление, идущее от Платона и Дионисия Ареопагита и столь характерное для мистиков, было в высшей степени свойственно самому Флоренскому.

Греческое слово "гносис" означает "знание, учение, познание". В гносеологии Платона оно встречается для обозначения процесса познания добра. В посланиях апостола Павла "гносис" обозначает знание божественных тайн: "Но кто любит Бога — тому дан гносис" (1 Кор. 8, 3). В другом переводе — "Кто любит Бога, тот познан Им". У апостола Иоанна слово "гносис" обозначает истинное познание открывшегося нам единства Бога-Отца и Бога-Сына.

Однако в истории религии слово "гностицизм", произошедшее от корневого слова "гносис", приобрело другой смысл. Под гносисом подразумевалось эзотерическое, преимущественно магическое знание, устремленное в некую запретную, запредельную сферу. Его обыкновенно употребляли, противопоставляя слову "пистис", что значит "вера". Так, слово "гностик" в значении "познающий, знающий" стало выступать как антитеза слову "верующий". Но на наш взгляд, знание и вера выражают два аспекта одной и той же реальности: знающий может быть верующим и верующий призван стать знающим.

Врагу рода человеческого удалось противопоставить веру и знание, а стало быть, и разделить их. Это разделение закрепилось главным образом в философии Канта. "Кант, — как справедливо писал Н. А. Бердяев, — и был великим охранителем границ опыта, врагом гносиса, закрепителем устойчивости физического плана, как предмета науки". Между тем, подлинное познание солнечно и бесстрашно, оно проникает самые глубокие и потаенные недра бытия, не страшась духов природы и тайн космоса. Человек, получивший по милости Божией духовную свободу во Христе, призван постигать природу в тайне ее одухотворенности. Материализм как философия, признающая субстанциальность материи, проникший, увы, и за церковную ограду, должен быть преодолен подлинно христианским сознанием. Материя не субстанциальна, а функциональна, она есть лишь состояние бытия, состояние духа, который может воплотиться в иную, просветленную и преображенную плоть. Бог не умер, а жив, ибо Он воскрес. Гносис вообще и, прежде всего, христианский гносис нуждается в "реабилитации". Она уже совершается. В этом плане знаменательно то, что мы стали изучать наследие священника Павла Флоренского. Публикация его

работ, распространение его идей в наши дни суть симптомы подлинного духовного возрождения России.

Именно в гносисе, указующем не только цель, но и путь к ней, противоположность познающего и познаваемого преодолевается точно так же, как преодолевается граница между символом и символизируемым. Поистине, христианство не может жить вне мистики, — а когда пытается, то "высыхает в рационалистических пустынях и сливается с множеством социальных учений. Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей".

В своей, быть может, наиболее гностической работе "Макрокосм и микрокосм" (1922 г.) о. Павел Флоренский развивает концепцию "идеального сродства", взаимосвязанности и взаимообусловленности мира и человека: "Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир есть раскрытие Человека, проекция его". Раскрывая эту, по существу, гностическую идею, отец Павел опирается на верования и символы многих народов и различных мировых религий, выявляет общечеловеческий духовный опыт, который вошел в сокровищницу Православия и получил в нем церковное развитие. "Мир как антропоморфное отображение Браммы — у индусов, Ра — у египтян, как отображение Диониса — у греков, Ахамот — у гностиков и т. д. — все это конкретно-религиозные выражения все той же общей мысли о взаимоподобии мира и человека <...>. У гностика Валентина было поэтическое учение о происхождении (эманации) мира (от божественной полноты — Плеромы). Излагая это учение, святой Иринеи Лионский подсмеивается над гностиками, но напрасно: ведь это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе как втором Адаме, а, кроме того, имеет себе в церковной письменности и прямые параллели, — подчеркивает Флоренский. — [Помимо Тертуллиана], обширная церковная традиция ведет эту мысль об аналогии и взаимоотображении мира и человека на протяжении столетий <...>. Для примера назовем хотя бы имена святых Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Исидора Пелусиота и др."

И было бы ошибочно, продолжим мы, усматривать в концепции макрокосма и микрокосма, как и в других подобных идеях, лишь реминисценцию древних гностических учений. По мнению А.Ф. Лосева, гностицизм Валентина представляет собой мифологизацию христианства, некое переходное звено между язычеством и христианством.

Кроме того, и это важно отметить, следует отличать христианский гносис от

работ, распространение его идей в наши дни суть симптомы подлинного духовного возрождения России.

Именно в гносисе, указующем не только цель, но и путь к ней, противоположность познающего и познаваемого преодолевается точно так же, как преодолевается граница между символом и символизируемым. Поистине, христианство не может жить вне мистики, — а когда пытается, то "высыхает в рационалистических пустынях и сливается с множеством социальных учений. Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей".

В своей, быть может, наиболее гностической работе "Макрокосм и микрокосм" (1922 г.) о. Павел Флоренский развивает концепцию "идеального сродства", взаимосвязанности и взаимообусловленности мира и человека: "Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир есть раскрытие Человека, проекция его". Раскрывая эту, по существу, гностическую идею, отец Павел опирается на верования и символы многих народов и различных мировых религий, выявляет общечеловеческий духовный опыт, который вошел в сокровищницу Православия и получил в нем церковное развитие. "Мир как антропоморфное отображение Браммы — у индусов, Ра — у египтян, как отображение Диониса — у греков, Ахамот — у гностиков и т. д. — все это конкретно-религиозные выражения все той же общей мысли о взаимоподобии мира и человека <...>. У гностика Валентина было поэтическое учение о происхождении (эманации) мира (от божественной полноты — Плеромы). Излагая это учение, святой Ириней Лионский подсмеивается над гностиками, но напрасно: ведь это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе как втором Адаме, а, кроме того, имеет себе в церковной письменности и прямые параллели, — подчеркивает Флоренский. — [Помимо Тертуллиана], обширная церковная традиция ведет эту мысль об аналогии и взаимоотображении мира и человека на протяжении столетий <...>. Для примера назовем хотя бы имена святых Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Исидора Пелусиота и др."

И было бы ошибочно, продолжим мы, усматривать в концепции макрокосма и микрокосма, как и в других подобных идеях, лишь реминисценцию древних гностических учений. По мнению А.Ф. Лосева, гностицизм Валентина представляет собой мифологизацию христианства, некое переходное звено между язычеством и христианством.

Кроме того, и это важно отметить, следует отличать христианский гносис от

"Столпе и утверждении Истины" (1914 г.) и в "Приведении чисел" (1916 г.) ученый подчеркивает возможность и целесообразность алгоритмического описания, отвлекающегося от интерпретации соответствующих символов. Со студенческой поры он разрабатывает эти идеи, охватывающие области математики и языкознания. Известно, что Андрей Белый оставил следующее воспоминание: "По мере того, как я слушал его, он меня побеждал <...> и укреплял во мне мысль о критической значимости символизма".

В статье "Пифагоровы числа" (1922 г.), анализируя явления дискретности в физике, Флоренский заключает, что "наука возвращается к пифагорейскому представлению о выразимости всего целым числом", то есть к пифагорейской мистике. В своих послереволюционных работах он вынужден был избегать многих привычных формулировок, но и это не оградило мыслителя от репрессий. Выявить сокровенный смысл в этих трудах — одна из задач современных исследователей.

"Всё есть число" — от этого древнего изречения недалеко современное миропонимание, и пророчески звучат стихи математика Якоби:

"То, что ты в космосе видишь,
есть только божественный отблеск,
а над богами царит
сущее вечно число".

Так Флоренский писал в 1922 г., перефразируя свой собственный перевод стихотворения выдающегося немецкого математика Карла Густава Якоби (1804-1851) "Юноша и Архимед", сделанный в студенческие годы.

Далее Флоренский пишет: "Число есть некий прототип, идеальная схема, первичная категория мышления и бытия. Оно есть некоторый умный первоорганизм, качественно отличный от других таких же организмов- чисел. И не без основания Платон почти отождествлял свои *идеи* с пифагорейскими числами, а неоплатоники слили те и другие с богами".

Исходя из теории множеств великого математика Георга Кантора, которого Флоренский очень высоко ценил, он намечает круг вопросов о числовых инвариантах и теории алгебраических форм, где числовая прерывность формы выступает характерной категорией мысли, намечает задачу изучения числа как *гностической* формы, улавливающей внутренний ритм космоса, его пифагорейскую музыку, то есть музыку небесных сфер.

Пифагор обозначал Бога числом 1, материю — 2, вселенную же — числом 12, соединением обоих. Это число является произведением тернера и кватернера, то есть 3 и 4. Поэтому Пифагор рассматривал вселенную как

состоящую из трех отдельных миров, которые связываются один с другим посредством четырех постепенных видоизменений и развертываются в двенадцати сферах. Пифагор смотрел на иерархию духов как на геометрическую регрессию; существа, ее составляющие, изображал как гармонические соотношения, а по законам музыки строил мировые законы.

Платон, спустя несколько веков после Пифагора, рассматривал эти существа как идеи и типы. Впоследствии Синезий, соединивший учение Пифагора с учением Платона, называл Бога "Числом Чисел" и "Идеей Идей".

Флоренский разрабатывает два алгоритма — *приведение чисел и повышение их* (в контексте так называемого теософского или каббалистического сокращения чисел), развивая намеченные им математические обоснования числовой символики в работе "Приведение чисел": "Число изображается не только точкой, но и многоугольником. Представление числа многоугольником позволяет узнать внутреннюю природу его, так сказать, кладет число под микроскоп. Точка-буто́н раскрывает в многоугольнике-цветке свои потенции, и то, что ранее, в точке, было доступно одному только умозрению, тут делается интуитивно-очевидным <...>".

Проводя аналогии между числом и словом (в работе "Приведение чисел"), можно использовать параллель между точкой и корнем слова. Корень-буто́н раскрывает в многоугольнике-символе (понятии, термине) свои многозначные смысловые потенции, очевидные для поэтической интуиции. Символ, но Флоренскому, это термин из духовного мира. Здесь надо, вероятно, сказать о влиянии на Флоренского работ родоначальника семиотики — Филона Александрийского.

Рассмотрим гностические мотивы в поэзии раннего Флоренского, обратившись сначала к сборнику его стихотворений "В вечной лазури".

Сборник построен как соната, части которой состоят из библейских реминисценций и символов. Мы не оговорились. В отличие от симфоний А. Белого — по силе выразительности, по ритму поэтической речи — это в самом деле соната, камерное произведение с более компактным характером звучности.

Традиционная фактура стиха, традиционные размеры и рифмы чередуются в сборнике с изощренной разорванной строфикой, сложными ритмами и ассонансами. Заслуживает внимания стихотворение "Назорей", в котором ветхозаветный обряд *назорейства* (добровольного аскетического подвига), описанного в Книге Чисел (IV Книга Моисея) переосмысливается Флоренским в гностическом аспекте посвящения:

"Пред Тобой не поставлю свечи,
не возжгу я лампад.
Злато-тканной узорной парчи
не одену наряд.
Облеченный в мерцающий лён
сам хочу пламенеть.
И Тобой, Свет и Пламя, зажжен,
бледным воском сгореть".

Привычные поэтические символы, правда, чрезвычайно сконцентрированные (свечи, лампы, парча, лён, Свет, Пламя, воск), наполняются особым смыслом в этом контексте. Свет и Пламя на языке гносиса означают *знание и любовь*. *Посвящаемый* входит в святая святых своей души ("царство Божие внутри нас"), побеждающей смерть через посвящение и обретающей таким образом божественную свободу — рождение в новую жизнь.

Знаменательно, что в рукописи есть другое, латинское название этого стихотворения: *Deum desiderium* (Богу взыскуемому). Поистине, это пророческое стихотворение, предвосхитившее весь дальнейший путь юного Флоренского. Впоследствии он действительно облекся в парчу и возжег лампы, соединил "тезис с антитезисом" и жертвенно сгорел, как воск в Свете и Пламени Божественного знания и любви.

Стихотворение "Костромская сторона" в рукописи также имеет другое название: "*Геология души*". И это, конечно, не случайно. Что такое гносис, как не "геология" души?

"Деда отшедшие — деда священнослужители, — обращается Флоренский к своим праотцам. — Тесной толпой шегутятся богов ваших образы, Нитью серебрянно-звонкою тянете вглубь, к тайнодействиям".

Здесь, очевидно, подразумеваются языческие божества дохристианских мистерий. В одной из своих блестящих статей Вячеслав Иванов отмечает: "Символизм в новой поэзии кажется первым и смутным воспоминанием о священном языке жрецов и волхов".

Далее, и это симптоматично, происходит закономерная для духовной эволюции Флоренского метаморфоза, возникают образы и символы православного богослужения:

"Клубами ладана
С синими лентами
тянется дымное кружево"...

В этом сборнике, в отличие от более ранних (в рукописи остался сборник

стихов "Ступени", составленный Флоренским в 1905 году в Тифлисе), поэтическая символика Флоренского заметным образом "оцерковляется". Не случайно стихи, вошедшие в него, были предварительно напечатаны в журнале "Христианин" и прошли духовную цензуру ректора Вифанской духовной семинарии протоиерея Александра Беляева (между прочим, одно стихотворение он не пропустил).

В стихотворении "У окна" (символ окна у Флоренского очень емкий: икона — окно в горний мир) поэт превосходно иллюстрирует условность и в то же время многозначность ассоциативной символики. Здесь традиционные значения символов перемежаются с их контрастным гностическим наполнением, раскрываясь в более широком контексте. Лепестки цветущих вишен сменяются хлопьями снега, ветви деревьев, как копыя, пронзают душу, а саван оказывается подвенечным убором:

— Гляди-тко, родимый. Гляди-тко: в цвету
за окнами вишни белеют,
и ветром весенним — смотри — налету
несет лепестки их и веет.
— Ах, нет, ты ошиблась, — то ветер свистит
метельный и мертвенно-белый.
Прохожий замерзший — вон видишь? — спешит
и дышит на ус индевелый.
— Мой Брат, о мой милый, пахнуло теплом.
Послушай: ... гудят колокольни.
В истоме все в сладкой за этим стеклом.
Пойдем же к истоме безбольной.
— Там нет лепестков, так куда ж я пойду.
По савану? в снежные хлопья?
Там ветви стенают в холодном бреду
и тянутся к небу, как копыя.
— Не саван, нет, это — венчальный убор.
Дрожит мое сердце: Он близко..."

Поэма "Белый камень" (1904 г.), посвященная Андрею Белому, написана Флоренским как своего рода гностический комментарий на стихи Апокалипсиса: "Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает" (Откр. 2, 17). Эти стихи служат эпиграфом к поэме.

Под сокровенной манной и белым камнем, очевидно, символически подразумеваются, по традиционному толкованию, Тело и Кровь Христа, которые

вкушают верующие в таинстве Евхаристии (сокровенная манна), и приговор Божьего Суда над каждым христианином, наказание или награда (белый камень).

По другому толкованию, более близкому гностикам, белый камень — цвет радости и победы — знак принятия в Небесное Царство; новое имя — внутреннее обновление, перерождение и посвящение, позволяющее вступить в это царство. Получение белого камня — знак принадлежности к белому братству как мистическому ордену. Белый камень с начертанным на нем новым именем означает завершение божественного усыновления в жизни вечной. В этом контексте можно говорить и об иерейском и иноческом посвящении, то есть, хиротонии в церковном понимании. Именно в таком ключе, как нам кажется, решена поэма Флоренского:

"И дам таинственную манну
Я победившему вкушать.
Я дам на свадьбе и незванну
Со Мною рядом возлежать".
И протянул мне камень белый,
Сиявший, как на солнце снег.
Скрестились кружевами стрелы,
И я поплыл, как воды рек...
"Прочти, — сказал Он, — имя это;
Се Дух Святой его дает".
И я прочел. Внутри вдруг лето
И голос Ангела поет".

Идея поэмы позволяет, как нам кажется, уяснить пафос имяславия, столь дорогой сердцу Флоренского. "Новое имя — новая сущность", — пишет он далее в поэме.

Кристаллизацией гностических образов и мотивов в поэзии Флоренского является, на наш взгляд, стихотворение "Звездная дружба. На мотив из Платона":

"Душа себя найти желает.
Томится по себе самой.
Тоскливо по себе вздыхает
и плачет в горести немой.
Дрожащий в тусклых очертаньях
перед ней витает мир идей,
и Эрос, — мощный чародей —

Душой во сне или в мечтаньях
в какой-то миг овладевает.
Душа томится и рыдает.
И вот, почудилось, что снова
Душа-близнец ей найдена.
Полет в Эфир свершать готова
на белых крыльях не одна.
Но сон проходит, и тоскливо
она взирает вокруг, стена.
И шепчет страстно-сиротливо
"найди меня, найди меня..."

"Звездная дружба" — поистине звездная — заключает в себе квинтэссенцию преображенного эроса. Здесь совершенно ясно намечена этика сублимации, этика духовного творчества, соединяющая христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Гносис этот — христианский — отрешение от мира в нем не есть отрицание мира.

Интересно сопоставить эти строки с фрагментом из "Иконостаса" о сне, который интерпретируется у Флоренского как граница мира видимого и невидимого, проходящая через человеческую душу.

"Сновидение есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ, — пишет Флоренский. — Чего? — Из горнего символ дольнего, и из дольнего — символ горнего". Эта двойственность символа, заметим мы, характерная черта мировосприятия у гностиков.

"И то же — в мистике, — продолжает отец Павел. — Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это *гионисическое расторжение уз видимого*.

И воспарив горб, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи: это — аполлоническое видение мира духовного".

Знаменательно, что для поэзии Флоренского типична образная символика сновидений. В символической форме гностические мотивы получают, на наш взгляд, верное истолкование. Вот, например, фрагмент из стихотворения "Весна. Над Москвой-рекой":

"Сладкой тоской изнывая, стою над рекой и не знаю, что, в эту ночь оживаю, иль в Вечную Жизнь умираю. Странно внутри так звенит... Или храма то отзвук несется плавно-широкой волною, иль новая сила дается? Сердце от радости плачет..."

Обратим внимание на то, что у Флоренского есть несколько стихотворений с одинаковым названием "Сон". В одном из них, написанном в Тифлисе в 1901 году, запечатлены следы того удивительного состояния, когда в жаркий полдень на лесистом берегу Куры Флоренский испытал состояние транса и найдения, и ему вдруг открылась относительность и условность позитивизма вместе с незыблемостью вечных духовных истин. "В какую-нибудь минуту, — вспоминает Флоренский, — пышное здание научного мышления рассыпалось в труху, как от подземного удара <...> Произошел глубинный сдвиг воли, и с этого момента смысл умственной деятельности изменил знак".

В другом стихотворении "Сон", посвященном другу детства Александру Ельчанинову (впоследствии священнику, автору замечательной книги "Записки священника"), есть такие строки:

"Молочный свет... И нет теней
Следов неуловимых".

Это тот самый невещественный свет, который открывается душе гностика, восхищенной от земли к Небу. Опыт подобных восхищений, судя по всему, был открыт Флоренскому с юношеских лет. В 1915 году этот опыт нашел себе прекрасное воплощение в книге "Не восхищение непщева. К суждению о мистике", в которой, кстати сказать, Флоренский рассматривает духовное содержание орфических гимнов.

В 1909 году Флоренский написал Елене Блаватской письмо (по поводу ее рецензии в журнале "Вопросы теософии" на работу Флоренского "Общечеловеческие корни идеализма"), в которой заявил, что считает "все теософские журналы, общества, брошюры явлением глубоко отрицательным не в силу их содержания (что есть вопрос особый), а по самому факту многоголосия в таких областях, в которых надлежит молчание. Делать из кабады, которую нашептывали по ночам с глазу на глаз, прямо на ухо, и которую слушали со страхом, делать тему для фельетона, читаемого за утренним чаем, или реферат на музыкальном собрании среди флиртующих дам — это так не эзотерично <...>." Флоренский называет это "лжеокультизмом" и пишет далее: "И оккультистам милостию Божиею отвратительно видеть, как воюющая толпа врывается в мистериальные пещеры — и обонять запах чеснока, отравляющий благовония тончайших фимиамов".

Поэтический талант Флоренского развивался в дальнейшем от гностической символики к символике церковно-литургической, хотя иногда весьма трудно провести между ними четкую грань. Поразительно, что эта направленность заметна уже на страницах сборника "В вечной лазури". Как удивительно верно,

словно предвосхищая такое развитие Флоренского, писал Вячеслав Иванов в своих "Заветах символизма" (1910 г.): "Обращение к формальному канону, плодотворное вообще <...> имеет по отношению к задачам символизма особенное значение: оно оказывает на искусство очистительное значение <...>. Дальнейшие пути символизма обусловлены победою и господством того начала в душе художника, которое мы назвали бы "внутренним каноном".

В стихотворении "In Pace", которое имеет подзаголовок — *акафист*, такие традиционно-гностические символы, как *лилия*, *роза* и *радуга*, переосмысливаются и усваиваются как эпитеты Пресвятой Богородицы:

"Радуйся, Дева, Царица Небесная,
Богоневеста, во век невестная.
Радуйся, стройная и безмятежная
Лилия снежная.
Радуйся, Зорька Светила Предвечного,
Роза пурпурная рая.
Радуйся, Кроткая, радугой ставшая,
Слово явившая".

Радуга здесь символизирует не границу между земным миром и раем, а божественный трон Логоса, и лестницу, соединяющую небо и землю, подобно лестнице в видении пророка Иакова; это символ примирения человека с Богом.

Лилия и *роза* употребляются в традиционном символическом значении — чистоты и невинности (лилия), любви и рождения (роза). Отметим, что роза — чрезвычайно емкий мистический символ; если алая роза символизирует рождение, то белая — символ смерти и воскресения. В каббале роза — образ единства. Все значения этих символов обыгрываются Флоренским.

Наряду с символикой заметное влияние на гностическую поэзию Флоренского оказал русский фольклор. В данном случае, гносеологическим истоком стали народные частушки. Вопрос о влиянии духовных стихов, например, "Голубиной книги" — тема особого исследования.

Отмечая неожиданную близость русских частушек к китайским песням шикинг и малайским пантунам, японским танку, к испанским *soleares* (трехстишия) и *corulas* (четырёхстишия), Флоренский в предисловии к "Собранию частушек", обращает внимание на глубокую символику многих знакомых текстов, хотя параллелизм образа и его раскрытия сразу не всегда прозрачен. "Так, нередко в частушках намеки на значение той или иной приметы, того или иного гадания (на картах, с кольцом), или же пользование народной и даже международной символикой. Так, если встречается упоминание о ягодах

("есть рябину", "ломать рябину", "рвать виноград", "сорвать вишеньку"), то это символ, вне всякого сомнения, означает любовное соединение. Если говорится, что та или иная ягода — зелена, то это означает половую незрелость. Пить чай — удачная любовь, пить воду — неудачная. Сорвать цветок — выдать замуж. Бусы, в особенности белые (как жемчуг), — символ горя. И т.д. Символика частушки — приблизительно та же, что и символика песни..." "Частушка — это народное декадентство, народный индивидуализм, народный импрессионизм", делает вывод Флоренский. В известной мере, в ней отразился народный гностицизм, добавим мы. "Тут, быть может, мы имеем пред собою нечто аналогичное зачаткам древней комедии и трагедии. И это делается особенно ясно, если мы вспомним, что частушки нередко расппеваются антифонно, что в лице гармониста, быть может, повторяется древний протагонист".

Далее Флоренский касается дионисического исступления в ходовых или плясовых частушках, что особенно сближает их с древними мистериальными действиями.

Среди поэтических рукописей Флоренского нами обнаружен перевод стихотворения Альфреда де Мюссе "Что такое поэзия?", сделанный в студенческие годы. В нем есть такие строки:

"Продлить на век мгновения мечту,
Любить и истину, и красоту,
Искать меж них гармонии согласной".

Эти слова были своего рода девизом для раннего Флоренского, поэта-гностика. Любить истину и красоту — значит любить Бога. "Кто любит Бога, тому дан гнозис" (1 Кор.8,3).

В зрелые годы отец Павел обрел эту согласную гармонию в своем иерейском служении Богу и людям. Предстояние пред алтарем Христовым обогатило эту гармонию служением Добру, сделало ее совершенной и полной.

Согласно поговорке, "все дороги ведут в Рим", а дороги по обычаю греков измерялись стадиями. На гностической стадии творческого пути отца Павла ему открылись высокие духовные озарения, а потому вряд ли стоит умалять ее как ревнителям ортодоксальной церковности, так и приверженцам точного знания.

Аркадий РОВНЕР

Писатель, гл. ред. журнала "Гнозис"

ИДЕЯ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ У П. Д. УСПЕНСКОГО

*Я был уже здесь когда-то
но вспомнить, когда, не могу,
но запах травы на лугу,
но вздохи и пряная мята,
огни на другом берегу.*

*Когда-то, когда не знаю,
но знаю, была ты моей,
но ласточка взмыла над нами
и взгляд твой помчался за ней
упала завеса дней.*

*И снова, как было прежде,
твой локон грозит предо мной
должны ли мы верить надежде
и снова, как прежде лгать,
не в силах цепь разорвать.*

Д. Г. Россетти

В своем подходе к любой проблеме, и в том числе к проблеме вечного возвращения, Успенский особенно внимателен в отношении метода. Он убежден, что о жизни, смерти и посмертии нельзя рассуждать таким же образом, каким мы решаем вопросы обыденной жизни. Время является тем водоразделом, которым вопросы первого рода отделяются от вопросов второго рода. Вопросы жизни, смерти и посмертия упираются в проблему времени, тогда как при решении обыденных вопросов время принимается за нечто само собой разумеющееся и как естественное условие событий и процессов.

Жизнь человека рассматривается обыденным сознанием как конечный отрезок или как линия, начало которой — это рождение человека, а конец — его смерть. Тайна времени, — пишет Успенский, — это тайна его существования до рождения и после смерти. Но здесь, — замечает Успенский, — кроется главная ошибка рассматриваемого подхода.

В духе кантовской гносеологии, Успенский видит время как производное от нашей жизни, от нашего существа и нашего восприятия, но прежде всего — от нашего мышления. Обыденное мышление, опирающееся на позитивистскую науку и материалистическую философию, — пишет Успенский, —

рассматривает время как нечто само собой разумеющееся и принадлежащее нам раз и навсегда, то есть неотторжимое от нас и неизменное. Что бы с нами ни произошло, время всегда будет присутствовать при этом, и не только время, но и вечность. Значение слова "вечность" понимается нами не больше, чем — слова "время", — пишет Успенский.

Успенский отмечает, что со второй половины XIX века в Европе получили резонанс древние индуистские концепции "реинкарнации", то есть переселения человеческих душ в тела более высоких или низких существ и "трансммиграции", или периодического появления на земле тех же самых душ. Одним из главных проводников такого рода идей была теософия, сделавшая, по мнению Успенского, немало как для популяризации этих понятий, так и для их искаженного истолкования. Успенский подробно останавливается на теософской интерпретации понятия реинкарнации. Согласно теософии, человек является составным существом, обладающим семью телами. Высшие три тела — седьмое, шестое и пятое — это духовные принципы, которые содержатся в четвертом теле. Четвертое тело человека бессмертно и может реинкарнировать. Это означает, что после смерти физического тела и после последующих смертей второго (астрального) и третьего (ментального) тел, которые иногда надолго переживают физическое тело человека, четвертое, "причинное" тело реинкарнирует в нового человека, который рождается после длительного промежутка времени (через сотни, а то и тысячи лет) в абсолютно новых условиях. Только у развитых существ причинное тело способно иметь воспоминания прежних жизней, а у людей неразвитых новое воплощение обычно означает совершенно новую жизнь. Теософская идея реинкарнации мало чем отличается от концепции кармы, понимаемой как цепь причин и следствий, тянущаяся из одной жизни в другую и основанная на принципе воздаяния.

Источником теософской идеи реинкарнации Успенский считает древний культ Кришны, который был разбавлен расхожим эгалитарным принципом и идеями механического эволюционизма, столь характерными для современного философского мышления: "Мы все едины по нашему происхождению, едины по способу нашей эволюции и едины по общей цели нашего бытия, а различие в наших возрастах и в достигнутом уровне должно вызывать лишь взаимную тесную и нежную связь", — писала Анни Безант в своем очерке теософических учений. В то же время, в культе Кришны, — указывает Успенский, — достойными реинкарнации считаются только герои, вожди и учителя человечества.

Успенский возводит идеи реинкарнации и трансмиграции к более древ-

нему источнику — к идее о всеобщем повторении или вечном возвращении. Согласно Успенскому, о таких идеях, как "дыхание Браммы", "дни и ночи Браммы", кальпы, манвантары, "колеса жизни" и т.п., европейская мысль имеет только смутное представление. Этот комплекс идей был известен на Западе только лишь в том виде, в котором он выразился в концепциях таких философов-пресократиков, как Гераклит, Эмпедокл и, особенно, Пифагор. Успенский цитирует Симплиция, который пересказывает Евдемия, ученика Аристотеля, излагавшего в третьей книге своей "Физики" взгляды Пифагора на вечное возвращение. Симплиций пишет: "Некоторые люди принимают, а некоторые отрицают идею, что время повторяется. Повторение понимается в разных смыслах. Один вид повторения проявляется в естественном порядке вещей, как, например, повторение лет, зим и других времен года, сменяющих друг друга; к этому порядку вещей относится движение небесных тел и явления, производимые ими, такие, как солнцестояния и равноденствия, которые производятся движением солнца.

Но если верить пифагорейцам, то существует другой вид повторения. Это значит, что я буду говорить с вами и сидеть, как сижу сейчас, и в руке моей будет та же палка и все будет такое же, как сейчас, и время, как можно предположить, будет тем же самым. Поскольку, если движение (небесных тел) и многие другие вещи будут такими же, поэтому то, что произошло раньше, и то, что произойдет потом, есть одно и то же. Это относится также к повторению, которое всегда одинаково. Все то же самое, и поэтому время то же самое".

Успенский считает, что два вида повторений, о которых говорит Евдемия, являются ничем иным, как повторением во времени и повторением в вечности. Он приводит новозаветный пример различия между этими двумя концепциями, цитируя Евангелие от Матфея (19.28): "Иисус же сказал им: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною в пакибытии..." Эти слова переведены точно на греческий, славянский и германские языки, но неправильно — на латынь и на другие языки, на которые перевод производился с латыни. На немецкий греческое слово "παλιγγενεσία" переведено как "in der Wiedergeburt", а на славянский как "пакибытие". Успенский объясняет этот термин как повторное существование или повторное рождение.

Далее Успенский цитирует Оригена, христианского философа третьего века, который в своей книге "Di principii" отрицает идею вечного возвращения, однако демонстрирует полное понимание идеи повторения в вечности: "Теперь я не могу понять, на каком основании они придерживаются своих взглядов, что иногда появляются миры, друг от друга не отличные, но во всех смыслах тождественные. Ибо, если говорится, что существует мир, во всех отношениях

подобный (настоящему), тогда получится, что Адам и Ева будут делать те же вещи, которые они делали прежде, будет второй раз тот же потоп, тот же Моисей снова поведет за собой нацию, исчисляющуюся количеством в шестьсот тысяч, из Египта, Иуда тоже во второй раз предаст Господа, Павел во второй раз сохранит одежды тех, кто побил камнями Стефана, и все, что происходило в этом мире, все, по их словам, произойдет снова".

Успенский не без основания сомневается в искренности оригеновского отрицания этой идеи и приводит соображение о том, что, возможно, в третьем веке эту идею нельзя было представить иначе, как через отрицание ее. Ведь эта идея была имплицитно заложена в оригеновской концепции циклического странствия душ, их влечения к Богу, пресыщения и отпадения, а затем в обновлении цикла. Успенскому представлялся важным тот факт, что эта идея была известна уже в первые христианские века, однако впоследствии она полностью исчезла из христианской мысли.

Среди позднейших писателей, у которых Успенский находит "следы" этой исчезнувшей концепции, он называет таких разных авторов, как Р. Л. Стивенсон, С. Х. Хинтон, А. К. Толстой, Д. Г. Россетти, М. Ю. Лермонтов и Д. С. Мережковский.

Ницше считал идею "вечного возвращения" высшей точкой мышления. Она ассоциировалась у него с идеей "вечного теперь" и с "остановись, мгновение!" в "Фаусте" Гете и, фактически, означала выход из времени и пространства.

Ницше "открыл" идею "вечного возвращения", когда оказался в горах Энгадина на высоте шести тысяч футов в августе 1881 года, и заявил, что именно эту идею он должен возвестить миру (что ему, однако, не удалось). Открытие было результатом внезапного озарения и прозрения. Ницше вдруг обнаружил, что законы, управляющие миром, и соответствующие им истины потеряли свою силу. Лев Шестов так пишет об этом событии: "Он (Ницше) не нашел слов, чтобы назвать то, что ему открылось, и заговорил о вечном возвращении". И далее: "Под вечным возвращением у Ницше, по-видимому, скрывалось нечто безмерное и могущественное". Сам Ницше пишет: "Предстоит великая борьба, для этого нужно другое оружие — молот". И далее: "Я ищущ вечности для всего".

Эту идею можно попытаться выразить еще следующим образом: быть — значит каждый раз быть здесь и теперь, каждый раз снова и снова, быть в со- бытии бытия. Здесь эта идея выступает, скорее, как идея вечности, нежели как идея возвращения, вечности, осуществленной не в текущем моменте времени, а в особом мгновенном откровении вечности.

В эссе "Ессе homo" Ницше пишет о возникновении замысла "Заратустры":

"Основная концепция этого произведения — мысль о вечном возвращении, эта высшая форма утверждения, которая может быть достигнута..."

Идея вечного возвращения не может быть популярной уже потому, — утверждает Успенский, — что она должна неизбежно казаться абсурдной с точки зрения ординарной логики, ибо нет ничего повторяющегося в мире наших трехмерных пространственных восприятий и в том, что мы обычно считаем временем. Современные понятия времени не оставляют места для концепции повторения. Напротив, ординарная мудрость гласит: ничто не повторяется, и предлагает идею линейного развития времени. У современного человека нет даже идеи параллельных времен, и любой свой опыт он сводит к одномерному временному восприятию. Любое событие он помещает либо спереди, либо позади себя на линии времени, не допуская возможности параллельного или обратно направленного времени.

Ординарная саентистская модель предлагает взгляд на человека, заключающийся в том, что человек со всеми своими мыслями, желаниями, вкусами и ценностями возникает из ниоткуда и исчезает в никуда. Такой взгляд видит время, как имеющее только одно измерение, а именно — протяженность, и причем, ограниченную протяженность — и одно направление — от рождения к смерти. Но, как замечает Тиллих, "нет другого способа судить о времени, чем увидеть его в свете вечного".

Христианство говорит о жизни после смерти, но не о жизни до рождения. Теософские понятия о реинкарнации душ на земле также не выдерживают критики с точки зрения последовательного рассуждения о природе времени, поскольку теософия не ставила перед собой этого вопроса, и тема разнонаправленного движения во времени встает перед теософией только прикладным образом в связи с вопросом о перевоплощении.

Развивая свою концепцию вечного возвращения, Успенский пишет: "Совершенно так же, как некоторые воспоминания о настоящей жизни исчезают из круга бодрствующего сознания и появляются вновь, когда мозг бывает чрезвычайно чувствителен и способен отвечать на вибрации, в обыкновенное время не воспринимаемые им, точно так же и память о прошлых жизнях сохраняется в области, доступной для физического сознания... Вся трудность воспоминания коренится не в забывчивости, ибо низкий проводник жизни, физическое тело, никогда и не разделяло прежних жизней своего хозяина, трудность заключается в том, что настоящий проводник поглощен всецело окружающей его средой, вследствие чего и не способен отвечать на тонкие вибрации, посредством которых проявляется его высшая природа. Кто хочет вспомнить свое прошлое, тот не должен сосредоточивать весь интерес на настоящих пе-

реживаниях, он должен утончать и очищать свою физическую природу, пока она не сделается способной воспринимать впечатления из иной, более тонкой среды... Связи настоящего являются для сознания частью длинной цепи, которая тянется в даль прошедшего... образуя звенья той же непрерывной цепи".

Для Успенского, как и для теософов, платоновский анамнезис, или воспоминание о прошлых существованиях, стоит за концепцией эволюции человека. Но, если для теософов был важен аспект перевода опыта из памяти прошлого в ментальный план ("быстрое понимание и ясное суждение — не что иное как результаты прошлого опыта, переработанные в наиболее применимую для жизни форму, и только благодаря такому внутреннему порядку пережитой опыт становится могучим орудием для развития человека"), то для Успенского основным становится аспект дифференциации типов памяти: воспоминание может быть разного типа и иметь разное значение. Само по себе оно еще не означает, что человек эволюционирует. Напротив, оно может еще сильнее привязывать человека и общество к колесу повторений. В этом случае воспоминание означает полное отождествление с определенным эмоциональным или практическим аспектом жизни. Человек бесконечно движется по одному и тому же жизненному кругу (по Успенскому, круг — это второе измерение времени), не в силах оторваться от раз и навсегда усвоенного курса. И лишь в тех случаях, когда воспоминание принимает активный характер и является выражением недовольства человека исхоженными путями и поиском новых путей, тогда круг превращается в спираль, и у времени появляется третье измерение, как мы это помним по главе о четвертом измерении. В некоторых случаях люди начинают реально угадывать события будущего. Часто они приписывают эту способность ясности своего ума, хотя, как правило, такое свойство носит характер бессознательного воспоминания. Люди абсолютного повторения имеют иногда почти сознательные воспоминания, но эти воспоминания не способствуют их пробуждению, а еще больше привязывают к механическому существованию. Как остановившиеся в повторениях, так и инволюционирующие личности не способны ничего извлечь из воспоминаний; их воспоминания не ведут их к эволюции, к духовному развитию. Напротив, духовное развитие личности неизбежно приводит ее к воспоминаниям. В этих случаях воспоминания не искажены психологическими комплексами (напримечательными комплексами величия или неполноценности), но становятся все более и более сознательными.

Успенский возражает также против идеи искупительной силы страдания, утверждая, что страдание может помочь человеку только в том случае, если оно пробуждает понимание своих причин, а не само по себе. Только пони-

мание ложных предпосылок и изменение принципов поведения в результате этого понимания способны "исправить" карму и избавить человека от страданий, — пишет он.

Успенский исследует и некоторые другие концепции реинкарнации, в частности, спиритуалистическую идею возможности ускоренной реинкарнации, не через столетия, а через несколько дней или даже минут после смерти, а также современную буддийскую концепцию реинкарнации, допускающую немедленное новое воплощение души после смерти.

Все эти концепции реинкарнации, согласно Успенскому, основаны на ординарной и некритически понятой идее времени, что лишает их силы и значения. Время воспринимается авторами этих концепций как нечто объективно существующее, и эта точка зрения принимается без рассуждения и критики. Часы, календарь, геологический период, астрономический цикл не вызывают у них никаких сомнений. Однако, по Успенскому, старомодное понятие времени, лежащее в основе всех этих представлений, нуждается в пересмотре.

Смерть человека означает для этого человека конец времени. Нет больше "до" и "после", и нет направления из прошлого в будущее. Наша ошибка заключается в искусственном выпрямлении временных координат и в приписывании общего направления и параллельности временным процессам, связанным с человеческой жизнью, развитием человечества, жизнью земли, жизнью солнца и т.д., в том, что теософы называют ложной аналогией. В действительности, — пишет Успенский, — вполне возможно, что процессы эти несоизмеримы и не параллельны. Все же мы знаем достаточно, чтобы понять, что для всех этих процессов нет единого времени. Следовательно, направление движения души после смерти невозможно предсказать. Можно только предположить гравитационное влияние больших кругов на меньшие, но эти влияния могут приходить из самых разных направлений. Конкретное время — это время существования данного конкретного субъекта. В этом смысле, когда Ангел из Апокалипсиса говорит, что "времени больше не будет", он говорит о смерти человечества. Законы времени и вечности не поддаются обыденной человеческой логике. Для того, чтобы начать понимать эти проблемы, мы, согласно Успенскому, должны начать приближаться к пониманию состояния, при котором время и вечность не противопоставлены друг другу.

Успенский выделяет несколько модусов человеческого существования в связи с характером "повторения". Есть люди абсолютного повторения, у которых все события — большие и малые — повторяются из жизни в жизнь. Есть люди, жизнь которых имеет одно и то же начало, и которые с небольшими откло-

нениями так или иначе одинаково заканчивают свои жизни. Есть люди, чьи жизни отмечены восходящими тенденциями, которые становятся внешне все богаче и сильнее. Есть люди, чьи жизни, напротив, отмечены нисходящей тенденцией, которые в конце концов приходят к гибели. Наконец, есть люди, жизни которых отмечены внутренней линией восхождения, которая постепенно выводит их из круга вечного возвращения на другой уровень существования.

Все эти типы находят свое место в Бrame, которого Успенский определяет, как "вечное теперь" или "все во всем", и в котором любая точка пространства соприкасается с любой точкой времени. Человеческая душа — это искра Бrame, и пределом ее эволюции является состояние Бrame или "вечное теперь". Если сравнивать Бrame с рекой, то у него есть исток, есть русло, и море, в которое впадает эта река. Человек, будучи каплей реки, движется течением от истока к морю. Возвращение к истоку всего связано с движением капли против времени, т.е. движением из настоящего в прошлое.

У человека есть три возможности: двигаться с потоком в будущее, оставаться на месте или двигаться в прошлое. Движение в направлении будущего слепое и стихийное, это движение от истока и по течению, это путь народов, рас и всего человечества. Движение на месте — это вечное повторение, и в этих условиях становится возможным внутренний рост души. Движение в прошлое — это путь реинкарнации, которая возможна только как реинкарнация в прошлое.

Успенский напоминает об этой "эзотерической" стороне идеи реинкарнации и приводит в подтверждение цитаты из Ветхого Завета: "Пусть приложится Аарон к народу своему" (Числ. 20,23) и "Вот я ныне отхожу в путь всей земли" (Ис. Нав. 23,24). Выражения "приложиться к народу своему" и "отходить в путь всей земли" Успенский интерпретирует как движение души в прошлое. "Что особенно важно, — замечает Успенский, — это то, что эти выражения... никогда не применяются в отношении обычных людей, но только в отношении немногих — патриархов, пророков и вождей человечества". Эта идея движения в прошлое составляет, согласно Успенскому, истинный смысл эволюции. Для Успенского, как и для теософов, эволюция, т.е. усовершенствование, прогресс, может инспирироваться только из прошлого. Нет будущего без прошлого, утверждает Успенский, и нельзя совладать со следствиями, игнорируя причины.

Концепция движения времени из будущего в прошлое привлекла внимание одного из страстных последователей синкретического метода Успенского Родни Коллина. В своей книге "Вечная жизнь" Коллин напоминает о том, что идея возможности обратного течения времени была высказана еще Платоном, пи-

савшим об этом в своем "Государстве", и предлагает целую серию импликаций, вытекающих из этой идеи. В мире обратноподвижного времени парадоксальным образом причины и следствия меняются местами, и человек рождается из земли после того, как разрывают его могилу, убийца воскрешает мертвого, филантроп грабит бедных, Шекспир записывает в рукопись то, что вложили в его книги поколения его читателей, предметы излучают свет, и солнце оказывается не причиной, а следствием органической жизни. Эта идея смыкается с идеей Успенского об одновременном существовании настоящего и прошлого и о параллелизме времени, немыслимом в трехмерной системе пространственного восприятия, но возможном в шестимерном континууме, содержащем три пространственных и три временных измерения, где "любая точка пространства соприкасается с любой точкой времени".

Обозначив возможности эволюции для индивидуума, Успенский задается вопросом о путях развития для целых обществ. Именно в этом смысле ищет он идеальное общественное устройство — идеальное в плане его эволюции. Таким он признает кастовое общество, принципы которого изложены в древних законах Ману.

Кастовое общество, по Успенскому, способно обеспечить подлинный расцвет культуры и достичь высочайшего развития, которое может способствовать эволюции всего человечества. Деление на касты, — утверждает Успенский, — отвечает самой природе человека. В этом смысле легендарный Ману был, скорее, не законодателем, а исследователем или открывателем закона. Его учение — не столько законодательство, сколько фиксирование законов космоса, ибо кастовые законы являются универсальными, космическими установлениями. Кастовые различия фиксируют фундаментальные типы людей с поразительной психологической аккуратностью.

Прежде всего, законы Ману утверждают, что у человечества есть определенное космическое назначение, и что оно играет определенную роль в жизни космических агрегатов или систем, во-вторых, законы эти устанавливают аналогию между человечеством и Брамой. Как и Библия, законы эти утверждают, что человек создан по образу и подобию Бога.

Согласно этим законам, даже в смешанном обществе люди делятся на четыре основных кастовых типа: браманы, кшатрии, вайшьи и шудры, где браманы — это жрецы, кшатрии — воины, вайшьи — ремесленники и шудры — слуги. В то время, когда законы Ману были зафиксированы, вся полнота власти принадлежала браманам, призванным изучать Веды, обучать других и осуществлять приношения жертв за себя и за других. Браманы не должны были участвовать в борьбе и вообще в каких-либо внешних делах. Борьба была делом

кшатриев, но кшатриям позволялось бороться только за других, защищая их интересы. Вайшьи могли блюсти свой личный интерес при условии послушания браманам и кшатриям. Шудры — единственная каста, которая не могла изучать Веды — должны были служить представителям трех высших каст, ибо они определялись как люди дурной инициативы или без инициативы.

Успенский утверждал, что кастовая система, изображенная в законах Ману, не была наследственной и что браманы, занимавшиеся образованием детей, растили их в соответствии с их естественными склонностями браманами, кшатриями, вайшьями или шудрами. К какой касте принадлежал человек, определялось браманами на основании тонко разработанной системы наблюдений и при посредстве безошибочных тестов, призванных подтвердить наблюдения. Человек мог переходить из более низкой касты в более высокую. Об этом, согласно Успенскому, свидетельствует строка 335 девятой главы: "Шудра чистый и послушный всем другим кастам, скромный в речах, очищенный от гордыни и ищущий защиты у браманов, поднимается (в будущей жизни) в высшие касты". Успенский считает, что слова, заключенные в скобки, являются позднейшим добавлением к тексту и что вполне в духе законов Ману допускать возможность продвижения в высшие касты, а также деградацию и опускание в низшие касты. Однако нормальное функционирование человеческого общества требует разделения людей на касты и признания природного различия между людьми. Успенский резко отвергает все политические теории, основанные на жестком наследственном кастовом принципе и — на бескастовом принципе эгалитаризма. К сожалению, история знает только эти две крайности: наследственное неравенство и деспотизм или борьбу с наследственным неравенством, — утверждает Успенский, — и опять-таки — деспотизм. Все флуктуации человеческой истории объясняются борьбой между этими крайностями. И хотя, — говорит Успенский, — существует и хорошо известен третий путь, нет никаких оснований для надежд, что он когда-либо станет исторической реальностью. "В настоящее время, — пессимистически замечает Успенский, — не наблюдается никаких тенденций в сторону правильного разделения на касты. Нет даже идеи такого разделения, и ее не может быть, ибо понимание правильного разделения было утрачено задолго до зарождения нашей цивилизации". Но даже случайное приближение к материализации этого принципа дает поразительные результаты и приводит к небывалому общественному и культурному расцвету. Среди таких "случайных" периодов общественных взлетов Успенский называет предреволюционную Францию XVIII века и Россию XIX века.

Законы Ману, — утверждает Успенский, — свидетельствуют о бесполезности попыток перестройки общества методами насилия или через апелляцию к массам. Такие методы приводят к противоположным результатам. Реорганизация общества в соответствии с законами Ману должна начаться с образования двух высших каст — браманов и кшатриев. Современные социальные теории ведут в противоположную сторону, поддерживая либо смешение каст, либо деление на касты по ложному принципу, и для современного общества не предвидится скорого выхода из круга вечного повторения.

Подобно тому, как существуют благоприятные условия для индивидуальной эволюции, Успенский отмечал существование условий, способствующих эволюции целых народов. И для отдельных цивилизаций также возможна остановка и движение по кругу. Единственная надежда, которую Успенский допускал в отношении современности, — это такое стечение негативных характеристик, которое парадоксальным образом дало бы в своей сумме положительный результат. Этой апокалиптической шуткой Успенский ставит последнюю точку над своими социо-космическими разработками.

Наталья ТООТС
Гл. ред. журнала "Дельфис"
**РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ В АМЕРИКЕ:
ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО
РУССКИХ ИНТЕЛЛИГЕНТОВ**

Своим выступлением мне хотелось бы привлечь внимание к малоисследованной теме — истории русской эмиграции 30-40-х годов, когда на Западе оказались такие крупные деятели нашей культуры, как Рахманинов, Коненков, Рерих, Стравинский, писатель Георгий Гребенщиков, поэт и художник Давид Бурлюк, изобретатель Лев Термен и многие другие.

Изучение их американских архивов пока не ведется, а тем более не ведется осмысление их творчества и деятельности с гностической точки зрения, что было бы очень интересно. И эта работа, уверена, еще впереди.

Архив Рериха находится в разных странах, так как перед тем, как поселиться в Индии, он жил то в Финляндии, то в Америке. И даже то, что имеется в нашей стране, не все изучено. Архив С.Т.Коненкова находится в Санкт-Петербурге и лежит неразобранном. Архив Гребенщикова до последнего времени вообще считался пропавшим, его нашли сравнительно недавно (однако судьба его по-прежнему не ясна). То же самое можно сказать и о других архивах. Периодически всплывают некоторые документы из них, которые подталкивают нас к размышлениям и сопоставлениям. Но рассмотрение деятельности русской эмиграции в некой цельной мировоззренческой системе никто не ведет.

Потому я предлагаю посмотреть на русскую эмиграцию тех лет не как на политическое, культурное или социальное явление, а как на событие метаистории, понимая под ней совокупность процессов, протекающих в иных слоях бытия, которые теснейшим образом связаны с мировым историческим процессом, его определяют, но отнюдь с ним не совпадают.

Подобные модели известны. Их строят в том числе и историки-традиционалисты. Известны модели Генона, Эволы, Парвулеска и т.д. Но я совершенно не буду их касаться, потому что нашу тему они не затрагивают. И самопостроение подобных моделей теми, кого я назвала, основано на логических принципах, где в канву метаистории вписываются те или иные исторические события. Каждый автор это делает по-своему, и очень часто их трактовки диаметрально противоположны. Там, где один видит добро, другой находит зло. Также совершенно по-разному авторы оценивают роль тех или иных реформаторов, политических, общественных и культурных деятелей. Мне ближе модели, которые

строят другим способом — методом озарения, как это было у Даниила Андреева, или то, что можно найти в трудах Николая и Елены Рерих.

Говоря о русской общине в Америке той поры, первое, о чем следует вспомнить — Пакт Рериха о сохранении культурных ценностей в случае вооруженных конфликтов, который был в те годы очень популярным и принес художнику мировую известность. Названный Красным Крестом культуры, Пакт в 1935 году был подписан правительствами США, Бразилии, Аргентины, Перу и других стран, а в 1954 году лег в основу Гаагской конвенции, ратифицированной большинством стран мира. И тогда, в 30-е годы, вокруг имени Рериха собираются лучшие умы человечества, создаются многие культурные и просветительские учреждения.

Вообще это были годы, когда с именем Рериха связывалась не только культурная деятельность. Его называли "демиургом", его воспринимали как человека, который несет новое мировоззрение. У него были многочисленные единомышленники, последователи и в Америке, и в Европе. Тогда было понятно, что за его культурной работой кроется и некий духовный пласт.

К культурным учреждениям, созданным тогда Рерихом в Америке, относятся Американо-русская культурная ассоциация АРКА, Интернациональный художественный центр "Корона Мунди", Институт объединенных искусств, музей Н.К.Рериха в Нью-Йорке, который занимал 24-этажное здание, на каждом этаже которого велась та или иная культурно-просветительная деятельность. Это и многочисленные организации, центры, ассоциации друзей музея Рериха, Пакта Рериха. Их было много в разных городах, и все они своей работой ткали некое духовно-культурное полотно.

Сюда же я хочу отнести еще одно явление нашей культуры в Америке — деревню-общину Чураевку, которую называли скитом русской культурной мысли. Она была основана в 1927 году сибирским писателем-мистиком Георгием Гребенщиковым в штате Коннектикуте. Он переехал в Америку после знакомства с Рерихом в Париже в 1924 году. Гребенщиков настолько увлекся настроением и мироощущением мыслителя, что перебрался в Соединенные Штаты с тем, чтобы там развернуть их совместную деятельность.

Первыми поселенцами Чураевки были Г.Гребенщиков с женой и Илья Толстой — сын прославленного писателя. Позже обитателями ее стали изобретатель И.Сикорский, композитор С.Рахманинов, актер и режиссер М.Чехов. Приезжали сюда Н.Рерих, Ф. Шаляпин, А. Гречанинов и другие. По эскизам Н.Рериха была построена часовня Св. Сергия Радонежского. Располагалась здесь и издательство "Алатас", выпускавшее книги Рериха, Бальмонта, Ремизо-

ва, Гребенщикова. Культурная жизнь нашей интеллигенции в Америке концентрировалась и вокруг этого центра.

Тогда же приезжает в Чураевку и остается в ней на десять лет изобретатель Лев Сергеевич Термен. Это уникальная личность, о которой можно рассказывать часами. Род Термена происходит от альбигойцев, его фамилия имеет французские корни, он — потомственный дворянин. В пять лет Термен уже бегло читает энциклопедию, в девять — экспериментирует в собственной электрической лаборатории; изобретать он начал с юношеских лет. За свою жизнь Термен создал очень многое — от телевизора до микроскопии времени и системы омоложения, а также еще и то, что до сих пор сокрыто, потому что в силу определенных обстоятельств он попал в ведение спецслужб и работал в закрытых учреждениях. Термен прошел через лагеря, откуда был направлен в лабораторию, в которой работали Королев, Туполев и другие наши лучшие ученые. С тех пор на многие годы жизнь его была связана с этим департаментом. И потому многие работы его неизвестны, а Сталинская премия шла по закрытому списку. В Америку Термен попал как изобретатель музыкального инструмента терменвокса. Этот инструмент относится к бесконтактным (руки исполнителя его не касаются, а парят в воздухе), где звуки извлекаются словно из пространства. Америка и Европа с восторгом приняли как самого изобретателя (он же был и исполнителем), так и новое чудо техники. Америка купила лицензию на производство терменвокса, а сам изобретатель основал фирму "Телеточ" и достаточно быстро стал богатым человеком, вхожим в круги дьюпонов, рокфеллеров, фордов. У Термена была восьмизэтажная студия, где он обучал игре на своем инструменте, создавал новые его модификации. Вокруг этого центра в Америке также сосредотачивалась русская эмиграция. Ее представители, судя по книгам, письмам, воспоминаниям, встречаются то там, то тут, обмениваются мнениями, размышляют о чем-то и чем-то живут.

В те годы в Америке жил и скульптор Сергей Тимофеевич Коненков, и его деятельность Рериха протекает на виду — выходят его книги, он много выступает, о нем пишут в газетах, то философские раздумья и творчество Коненкова никому не известны. Тем не менее, именно в Америке он неистово и увлеченно работает, создавая некие графические листы, в которых отражена идея божественной бесконечности Вселенной. Это многофигурные художественные композиции, раскрывающие философское мировоззрение автора. Они имеют несколько планов: один — это сюжеты священной и нашей истории. Другой — звездное небо, символизирующее Вселенную, третий — карта Земли или ее частей, где и происходят события нашей истории. Все это укладывается в единую композицию. О существовании этих космогоний никто не знал

До последнего времени, исследователи жизни и творчества Коненкова ничего об этом не писали, работы эти нигде не выставлялись. Сравнительно недавно, благодаря хранителю мемориального музея С.Т.Коненкова С.А.Бобровой, которая защитила диссертацию по этой теме, стало известно об их существовании. Сейчас большая их часть находится у родственников скульптора. Публикаций об этой грани творчества Коненкова очень мало. С.А.Боброва, в частности, в журнале "Дельфис" (№ 27, 1997) писала: "Подобно древнему миротворцу, он создал версию о сотворении Вселенной, свой образ космоса. Мифологическое мышление Коненкова позволило, ассимилируя необыкновенное разнообразие идей, создать уникальный мир символов, соединивший черты средневековых космогоний с данными современной ему науки. Символическая панорама, воспроизведенная Коненковым в серии графических листов, по масштабам может быть сравнима разве что с космогоническими видениями английского поэта и художника Уильяма Блейка. И все-таки это свой мир, очень индивидуальный, художественно переосмысленный. Да и вообще, философская графика — явление уникальное, а тем более — завершенная изобразительная серия, в которой воплотилась цельная символическая система. Таких примеров в истории немного".

Несмотря на то, что философские концепции Рериха и Коненкова имеют разные истоки, и тот и другой говорили по-сути об одном — о гностическом понимании мира, оба приходят к восприятию космоса как нравственной категории, что было созвучно и "космической религии" А. Эйнштейна.

Кстати, имя А.Эйнштейна я упоминула не случайно. Какими-то неведомыми узами он был связан с русской общиной, какое-то время работал вместе с Терменом в его студии над одним из своих проектов, дружил с семьей Коненковых, а с женой Коненкова Маргаритой его связывали более чем теплые чувства. Об этом свидетельствуют стихи, ей посвященные и рисунок, где он себя изобразил тоскующим в связи с отъездом Коненковых в 1943 году на родину.

Вот теперь мы подходим к тому, что является главным для моего исследования — это переплетения и пересечения судеб русских эмигрантов, деятелей нашей культуры в Америке, влияние их настроений на творчество каждого из них, создание единого духовного полотна, духовного пространства.

Как они встречались? Где? В каких отношениях находились? О чем говорили и спорили? Сегодня нам мало что известно, но кое-что мы все-таки знаем. Например, то, что Коненков создал скульптурный портрет Г. Гребенщикова (его фото есть в архиве скульптора, но где находится оригинал — неизвестно). Значит, Коненков знал о Чураевке, бывал в ней и выпитывал царящий в этом месте дух.

Коненков дружил с Бурлюком, сохранилась их переписка. Бурлюк пишет книгу о Н.К.Рерихе, которая в основном состоит из записей бесед с художником. В архиве Коненкова есть проспекты музея Рериха в Нью-Йорке. Можно с уверенностью предполагать, что было и общение, была некая встреча. По приезду из Америки Коненков создает звучащие скульптуры — значит, мысли о синтезе искусств, их воздействии на человека, занимали его, так же как и Термена, Рериха и Бурлюка. Известно, что Ремизов пишет в те годы книгу "Звенигород Окликанный", созвучную идеям Рериха, последняя глава которой посвящена картинам художника.

Об этих связях и переплетениях можно говорить бесконечно, и по мере открытия архивов они будут всплывать и всплывать. Благодаря им и создавалась духовная среда, которая влияла на творчество и развитие личностей самих деятелей культуры, а также укрепляла тот эгрегор, ту ауру, которые в те годы сыграли очень важную для судеб мира роль. А возможно и помогло удержать человечество от гибели, как сказали бы метафизики, сбалансировали силы пространственных токов, бушевавших над планетой. Будь те светочи нашей культуры в своей стране, возможно, среды общения не получилось бы — близился 1937 год.

Так что же происходило в те годы в мире? Все шло ко Второй мировой войне, предстоял новый раздел мира, велись работы по созданию атомной бомбы. И тогда же стали зарождаться планы, как поступить со столь мощным оружием.

Согласно различным пророчествам и предсказаниям, 1936 год должен был стать годом глобального катаклизма, возможно, и конца света. Об этом говорили многими предсказателями, провидцами, указывалось в письмах Е. И. Рерих, "чтениях" американского ясновидящего Эдгара Кейси. Ныне во многих странах есть фонды Э.Кейси, которые занимаются исследованиями его "чтений" (так называют записи сообщений, которые он давал, находясь в транс).

Итак, относительно 1936 года эти предсказания не сбылись. Почему? Кто отдал угрозу от Земли? Попробуем ответить на эти вопросы с гностических позиций. Ведь наука этим не занимается и потому молчит. Кстати, основательница фонда Кейси и автор многих книг о нем Доротея Козхли высказывает даже предположение, что дата 1936 года попала в предсказания ясновидца случайно, мол, могла ошибиться писавшая "чтения" секретарша, была допущена опечатка и т.д. Ей никак не понятно, как это такой точный провидец мог ошибиться. Мне думается, что никакой ошибки не произошло. Просто любой прогноз — это все же вариант исторических событий, может быть и достоверный, но не единственный.

А вот как видела события тех лет Е.И.Рерих, также имевшая свой мистический опыт. Прочитую несколько выдержек из ее писем президенту США Франклину Д.Рузвельту (оригиналы их хранятся в Нью-Йорке в библиотеке Ф.Рузвельта). Характер этих писем своеобразен, язык часто иносказателен. Письма проникнуты глубоким чувством заботы о судьбах мира и спасении человечества. В своем первом письме от 10 октября 1934 года Е. И. Рерих пишет: "В суровый час, когда весь мир стоит на рубеже реконструкции и судьбы многих стран взвешиваются на Космических Весах, я пишу Вам с вершин Гималаев, чтобы предложить Вам Высшую Помощь. Помощь того Источника, который с незапамятных времен находится на неусыпном посту, наблюдая и направляя ход мировых событий в спасительные русла.

История всех времен и всех народов является свидетелем этой помощи, которая, скрытая от знания публики, обычно предлагается на поворотных этапах в истории государств. Принятие или отказ от этой помощи неизбежно сопровождалось соответствующим процветанием или упадком этой страны".

И далее: "В связи с вышесказанным мы не должны забывать пророческих слов Абрахама Линкольна об угрожающих событиях, с которыми Америке предстоит столкнуться. Эти события наступили, и суровые предвестники решающего часа толются у порога!".

Из первых строк второго письма от 15 ноября 1934 года можно понять, что президент США ответил на письмо. "Ваше послание мне передано,- пишет Е. И. Рерих. — Я счастлива, что Ваше большое сердце так прекрасно восприняло Послание".

В четвертом письме от 4 февраля 1935 года дано важное для нашей темы разъяснение: "Америка уже давно связана с Азией {...} Твердой рукой Президент может направить в назначенное время свои народы к Союзу, который создаст равновесие Мира {...} Так называемая Россия является равновесием Америки, и только при такой конструкции Мир во всем Мире станет решенной проблемой" (Выдел. — Н.Т.).

На этих ключевых словах мне бы и хотелось заострить ваше внимание. Деятельность русской общины в Америке в 30-е годы можно рассматривать в ракурсе создания этого самого равновесия. Именно она во многом способствовала созданию духовного пространства, которое удержало мир от грозных и необратимых событий. Вместо конца света в метаистории произошли иные процессы. На языке физики можно было бы сказать, что в эти годы произошли существенные изменения в энергетике Земли, в том пространстве, которое определяет земные события: войны, революции, эпидемии, землетрясения и т.д. Но эти космические события, которые произошли

где-то там, в беспредельности, — в иных, более тонких мирах, невидимые нами, но ощутимые в земных проявлениях, не происходят сами по себе — это дело рук человеческих, вернее, мыслей и устремлений людей и тех, кто эволюционно стоит на более высокой, чем мы, ступени развития. О существовании таких людей говорят традиции всех народов, говорилось и на нашей конференции — ведь к ним относится и граф Сен-Жермен.

Закончить свое выступление я хочу неким образом, который в те годы появился в космогониях Коненкова: колеса колесницы из видений Иезекииля, расположенные как на карте Америки, так и России. И направлены они на встречу друг другу. Это прозрение художника, как ничто иное, наглядно отразило суть исторического момента и, на мой взгляд, роль русской общины в Америке.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) Рерих Е.И. У порога Нового Мира. — М., 1993, с.163.
- 2) Dorothee Koechlin de Bizemont. Les propheties d'Edgar Cayce. Ed. J'ai lu New Age.
- 3) Брунтон П. Таинственная Индия. — Париж: Пайо, 1937.
- 4) H.W.Percival. Adepts, Masters and Mahatmas, 1909.
- 5) Шакорнак П. Граф Сен-Жермен. — Париж: Edicion tradisionelle, 1989.
- 6) Мир через Культуру. — М., 1990, с. 109-116.
- 7) Рериховский вестник. Вып. 4.- СПб, 1991, с.56-58.
- 8) Б.Галеев. Советский Фауст. Казань, 1995.
- 9) Боброва С. Маргарита, Мастер, Эйнштейн и др. // Красная Звезда, 1994, 4 июня.
- 10) Д.Бурлюк. Рерих. Жизнь и творчество.- Нью-Йорк, 1930.

Из всех тайных обществ, известных широкой публике лишь по названию, наибольшей популярностью после масонов всегда пользовались розенкрейцеры. Слава об их знаниях, власти над силами природы, тайном могуществе утвердилась еще в XVII веке. Они были алхимиками, каббалистами, астрологами, магами, хранителями секрета "философского камня", элексира вечной жизни, властелинами стихийных сил. В принадлежности к этому тайному братству подозревали всех сколько-нибудь выдающихся естествоиспытателей-ученых XVII и XVIII веков и знаменитых авантюристов, подвизавшихся при королевских и императорских дворах Европы. Одной из таких загадочных личностей был граф Сен-Жермен — человек легенды, о котором до сих пор не прекращаются споры исследователей(1).

Современники считали его сыном венгерского короля Ракоши, и в то же время — Великим Посвященным, человеком, обладавшим секретом бессмертия, умевшим превращать свинец в золото, делать искусственные бриллианты и повелевать духами. Смерть Сен-Жермена, как то положено подлинному розенкрейцеру, окружена загадками и тайной. Никто из знавших его при жизни не мог поручиться, что он действительно умер. Поэтому никто из посвященных в тайны братства розенкрейцеров не был удивлен, когда в 20-х годах нашего века на улицах Москвы появился человек, которого близкие называли "Графом" или прямо "Сен-Жерменом".

Впрочем, в быту он носил другое имя. Его звали Всеволодом Вячеславовичем Белюстиным, и каждое утро он шел из дома на углу Трубной площади и Неглинной на Кузнецкий мост, в Наркомат иностранных дел, где составлял обзоры зарубежных газет и журналов. А вот после работы, в кругу ближайших друзей он превращался в мага и учителя, поскольку попытался на российской почве возродить подлинное розенкрейцерство.

Последняя оговорка весьма существенна. Прежде чем начать рассказ об этом удивительном человеке, следует напомнить, что за люди называли себя розенкрейцерами, хотя за последнее столетие о них написано множество романов и без них не обходится ни один приключенческий фильм на сюжеты европейского средневековья.

Розенкрейцеров обычно путают с масонами. Происходит так потому, что масоны, пытаясь показать себя последователями розенкрейцеров, одну из самых высших своих посвячительных степеней называли их именем. Но это чис-

тая формальность, пустое слово. Точно так же далеки от подлинных средневековых розенкрейцеров современные братья "Злато-Розового Креста", занимающиеся в Голландии изданием древних манускриптов и духовным самосовершенствованием.

Подлинные средневековые розенкрейцеры были, в первую очередь, учеными-практиками, экспериментаторами. Они пытались создать "единую науку", объединив знания своих предшественников естествоиспытателей, какими были тогда алхимики, врачи, строители, рудознаты, астрологи и астрономы, математики и механики, и знания магов, каббалистов, гадалей, языческих жрецов и заклинателей духов. Они всерьез изучали свойства минералов, растений, органических веществ, однако полагали, что в химических превращениях главную роль играют духи стихий, которых алхимик и каббалист могут подчинить себе, обладая особыми знаниями.

Но овладение тайной изготовления "камня философов", способного обрабатывать любые металлы в золото, не было для них главным. Розенкрейцеры полагали, что овладение тайной веществ и стихийными силами — только средство для улучшения и совершенствования природы самого человека, способ приблизить человека к божественному знанию, совершенствуя его собственную личность.

Первым сформулировал такую задачу в XIV веке Христиан Розенкрейц — легендарный основатель этого тайного братства, связавший свое имя с символом этих устремлений — розой на кресте, напоминающих о божественной мудрости мироздания и крестном пути мучительного труда и смирения страстей на поприще опытной науки(2).

Столь дерзкое соединение двух высочайших задач — овладения силами видимого и невидимого мира и, одновременно, духовного роста человека, достигающего божественных сфер, оказалось нестойким и иллюзорным. Оно было возможно только на протяжении XVI и первой половины XVII века, когда отдельные гении-энциклопедисты могли охватить всю массу накопленных к тому времени знаний.

Уже в XVII веке это призрачное единство стало распадаться на множество отдельных наук, требующих от ученого все более узкой и углубленной специализации. Вот почему все последующие розенкрейцеры, объявляющие себя таковыми, оказываются только теоретиками. Они надеваются на себя одеяния своих предшественников, рассуждают о духовных путях совершенства, играют знаками и символами, пытаются их истолковать, но далее не идут.

Первым, кто дерзнул пойти по пути древних розенкрейцеров в России, был Всеволод Белюстин.

О его жизни известно сейчас и много и мало. Известно, что Белюстин родился в конце прошлого века в семье военного генерала, позднее сенатора по 2-му департаменту Правительствующего Сената. Еще до того, как он закончил Александровский лицей по специальности филолога-языковеда, Белюстин заинтересовался спиритизмом, астрологией, оккультизмом. Годы гражданской войны он провел в Крыму, но в Белой армии не служил, в эмиграцию не уехал и в 1922 году вернулся из Крыма в Москву, где с 1924 по 1932 год работал в Народном комиссариате иностранных дел в качестве переводчика. Затем, как бывший дворянин, он был уволен из Комиссариата, весной 1933 года арестован, но вскоре освобожден.

Причиной ареста был обнаруженный органами ОГПУ Орден московских розенкрейцеров, во главе которого, как выяснилось, и стоял В.В.Белюстин.

Каким образом рядовой работник комиссариата иностранных дел оказался во главе тайного мистического ордена? Ответ на это был обнаружен в самом полном и драгоценном архиве истории России советского периода — в архивах ФСБ, вобравших в себя архивы органов ОГПУ, НКВД, МГБ и КГБ, где сохранилось и его следственное дело. Вот как представил он это сам своим следователям.

Среди многочисленной литературы, издававшейся в России до революции и посвященной магии и оккультизму, обращала на себя внимание фундаментальная работа молодого инженера путей сообщения В.А.Шмакова "Священная книга Тота". Вторую, гораздо более значительную работу, посвященную феноменологии духа, — "Пневматологию" — автор опубликовал в 1922 году, уже при советской власти.

Именно эта книга заставила Белюстина искать знакомства со Шмаковым. Оно произошло в мае 1923 года у Шмакова, где собирались весьма примечательные люди, как, например, А.А.Сидоров, искусствовед, историк книжного искусства, впоследствии член-корреспондент Академии Наук СССР; известный философ и богослов, священник П.А.Флоренский, всегда интересовавшийся магией и оккультизмом; биофизик М.И.Сизов, один из виднейших российских антропософов, близкий друг поэта Андрея Белого и Рудольфа Штейнера(3).

Много было и других людей, не менее интересных, но менее известных нам сейчас: инженер-техник Ф.П.Веревин, медицинский работник М.В.Дорогова. Оба они впоследствии сыграют немаловажную роль в сохранении и распространении розенкрейцеровских идей в России.

Здесь, на квартире у Шмакова, встречались люди самых различных характеров, взглядов и духовных устремлений. Были антропософы, теософы, члены Ордена тамплиеров, масоны, богоискатели, православные священники и сек-

танты. Еще пестрее был состав этого кружка по служебной деятельности, специальностям и происхождению этих людей. Попав в такое общество, Белюстин сразу же занял в нем ведущее положение: Шмаков, оценив его знания в области тайноведения, предложил молодому розенкрейцеру, каким считал себя Белюстин, читать собравшимся курс арканологии и вести практические занятия по каббалистике.

Показания Белюстина органам НКВД во время его последнего ареста в 1940-1941 гг. являются единственным источником наших сведений и о судьбе самого В.А.Шмакова, и об обстоятельствах его отъезда из Москвы. Вот что показывал Белюстин:

"В.А.Шмаков, по его словам, еще до революции (со времен войны) был тесно связан с бывшим президентом бывшей Чехословакии ("Бывшей", поскольку в это время Чехословакия была аннексирована фашистской Германией, — А.Н.) Масариком, которому он, Шмаков, в бытность Масарика в России в годы войны, неоднократно оказывал различные дружеские услуги и заручился его дружбой. По отъезде Масарика в Прагу, Шмаков продолжал поддерживать с ним связь через бывшего посланника Чехословакии в Москве — Гирса, так что, когда Шмаков уезжал за границу в 1924 г., то визы и отправка денег оформлялись Шмаковым через Гирса...

В августе 1924 г. В.А.Шмаков с семьей выехал в Германию, а оттуда в Прагу, где, как я мог догадаться, оформил свое чехословацкое подданство по представлению президента Масарика. Эти сведения о Шмакове я узнал, однако, позднее, получив в конце 1924 г. два письма. Он писал мне, что едет в Аргентину, в Буэнос-Айрес, осуществляя свое давнишнее желание... Более писем от Шмакова я не получал, кроме поздравительной открытки к Новому (1925) году от его жены.

От В.И.Жданова я слышал, что Шмаков писал ему еще один или два раза: о своем устройстве в Аргентине по инженерной специальности. На этом сведения о семье Шмаковых прекратились, пока, наконец, насколько помню, в конце 1930 г. Ждановым было получено письмо от жены Шмакова, извещавшее его, что В.А.Шмаков умер от удара в октябре 1929 г. в Аргентине..." (4)

С отъездом Шмакова Белюстин стал неофициальным главой московских розенкрейцеров, оставшихся без руководства, и в 1926 году основал Московский орден нео-розенкрейцеров "орионийского посвящения". Впрочем, последняя дата, несмотря на то, что ее не раз повторял Белюстин, вызывает сомнения.

Как показывал на допросе весной 1933 г. М.И.Сизов, в Ордене розенкрейцеров он состоял с 1922 г. (в бытность Шмакова в Москве), "продолжая оставаться тамплиером, причем для тамплиеров мое пребывание в розенкрейце-

рах — тайна, т.к. розенкрейцеры более замкнуты и высоки по предъявляемым к членам требованиям"...

Белюстин... организовал Орден самостоятельно, не получив ни от кого на это прав или посвящения, исключительно своей работой над собой достигнув больших знаний... Мы имеем много литературы — результаты изысканий и трудов по оккультным вопросам. Цели Ордена — воспитание своих членов в духовном отношении по теориям нашего Ордена.

Орден имеет отличительные знаки степеней. Так, зеленая лента с черными каймами означала начала "астральной сознательности" и надевается при собраниях. Сам Белюстин носит ленту, смотря по характеру собрания, то белую, то лиловую..." (5)

В эти годы Белюстин жил на Неглинной улице, возле Трубной площади, и, как я уже сказал, работал переводчиком в отделе печати Народного комиссариата иностранных дел на Кузнецком мосту, напротив здания ОГПУ на Лубянке. Он был умен, образован, воспитан, красив, и, если взглянуть, в его взгляде, даже на фотографии, сделанной пятнадцать лет спустя при последнем аресте, можно увидеть определенное сходство с историческим Сен-Жерменом, свое тождество с которым сам Белюстин не утверждал, но и не отрицал.

Был ли он на самом деле очередным воплощением того мага древности, кто нам известен под именами Христиана Розенкрейцера, а позднее — графа Сен-Жермена? Во всяком случае, именно на такую мысль натакивали, казалось, безграничные знания в области оккультных наук, которыми обладал этот, сравнительно молодой тогда человек. Действительно, в 1926 году Белюстину было всего только 27 лет, но среди своих единомышленников, многие из которых были старше его, он обладал непререкаемым авторитетом.

В отличие от широкого круга посетителей Шмакова, Орден, организованный Белюстиным, насчитывал всего только 16 человек. Его члены имели разные степени посвящений и, соответственно, располагались по рангам. После периода ученичества, т.е. изучения литературы под руководством наставника и написания ряда собственных сочинений, вступающий в Орден получал посвящение в "оруженосцы". Затем следовали две "рыцарские" степени — "рыцаря внешней башни" и "рыцаря внутренней башни", после чего следовали степени духовного посвящения, которыми обладали члены Верховного капитула Ордена.

Вот что показывал об этом один из членов Ордена, в прошлом — масон, С.В.Полисадов.

"Формирование Ордена происходит путем вербовки членов, т.е. подходящий по своему развитию человек постепенно подвергается, так сказать, "рас-

смастриванию" со всех точек зрения, а затем постепенно вводится в круг обычного учения розенкрейцеров. Формальное вступление в Орден совершается по особому обряду, более длительному или сокращенному, причем со вступающего берутся клятвы: 1) молчания, т.е. хранения орденских тайн, а следовательно, и конспирации, и иногда 2) готовности погибнуть во славу Ордена и не давать тайн. От вступающего требуется известное развитие как интеллектуальное, так и моральное, и широта кругозора" (6).

Членами Ордена, кроме уже упоминавшихся М.И.Сизова, С.В.Полисадова, были В.В.Новиков, инженер В. И. Жданов, художник В. П. Монин, В. А. Волкова, супруги Трусевы, ближайшая сподвижница Белюстина по оккультной работе А. Л. Толмачева-Виппер, а также М. В. Дорогова и Ф. П. Веревин — люди, входившие также и в другие мистические группы и организации. Особо важную роль, похоже, играла в этом плане Дорогова. Подобно Сизову и Сидорову, она занимала видное место в Ордене тамплиеров, вела занятия в рыцарских кружках, активно занималась переводами иностранной литературы и распространением "мистического самиздата". Эти люди позволяли Белюстину, оставаясь в тени, знать, что происходит в других тайных обществах и кружках. Впрочем, особенно узнавать было нечего. Большая часть мистиков пользовалась оккультной литературой, изданной до революции, и одним и тем же "мистическим самиздатом", состоявшим из переводов с европейских и древних языков.

Московские розенкрейцеры не были исключением из этого правила, но, будучи гораздо лучше других подготовленными и начитанными, они создавали собственную орденскую литературу, которая не выходила за пределы их собственного круга.

В отличие от руководителей других орденов и обществ, целью Белюстина было, как показывал один из членов Ордена на допросе в ОГПУ, "достижение астрального посвящения", то есть "жизни в двух мирах" — на физическом плане в физическом теле, и, одновременно, в плане астральном. Впрочем, и это было не целью, а средством. Подлинная цель состояла в подготовке к овладению магическими способностями древних розенкрейцеров. Достичь этого следовало путем длительных тренировок, путем перестройки сознания в определенном направлении, использовании оккультных знаний древних в сочетании с алхимией и астрологией.

С точки зрения человека конца XX века, это звучит несколько странно, если не сказать — фантастично. И все же надо признать, что для нас подобная попытка менее удивительна, чем для людей 20-х годов, современников Белюстина. Ведь мы не только подготовлены к чудесам развитием позитивной науки и ее открытиями, но и миром парапсихических, экстрасенсорных явлений.

которые, как оказалось, стали для нас почти заурядным явлением. Мы видим по телевидению людей, которые на наших глазах меняют давление и ритм работы сердца, читают запечатанные письма, воспринимают мысли на расстоянии и заставляют вращаться магнитную стрелку движениями ничем не вооруженной руки.

Кстати сказать, в те далекие от нас годы, именно передача мысли на расстояние занимала умы не только ученых в Институте мозга, где над этой проблемой работали И.П.Павлов и В.М.Бехтерев, но и всех мистиков-окультистов. Освоение телепатии и ясновидения рассматривались ими как обязательные ступени к последующему "выходу в астрал". И здесь оказывается, что параллельно с розенкрейцерами Белюстина этими проблемами занималась другая группа московских экспериментирующих розенкрейцеров во главе с Е.К.Тегером и В.К.Чеховским. За их работой, не вступая с ними в непосредственный контакт, Белюстин весьма пристально следил через Ф.П.Веревина, который был допущен к работам этой группы.

Как можно понять из показаний Белюстина в ОГПУ, идея возродить подлинное, то есть оперативное розенкрейцерство в Москве, была им выдвинута в 1923-1924 годах и предложена двум оккультистам — Веревину и Тегеру. Но в 1925 году между ним и Тегером произошел раскол из-за выбора пути, по которому следовало идти. Впрочем, иначе и быть не могло. По своему происхождению, образованию, мистическому и житейскому опыту Тегер был антиподом Белюстина и, конечно, менее всего мог поддаться чарам московского Сен-Жермена.

Немец, родившийся в Германии, Е. К. Тегер ребенком переехал с родителями в Россию. В 1905 году подростком он принял участие в декабрьских боях в Москве на стороне анархистов, был сослан в Якутию, вернулся по амнистии 1913 года в Москву уже увлеченный оккультизмом и по какому-то случаю поселился в семье уже упоминавшегося мною М. И. Сизова. Поскольку Тегер оставался подданным Германии, в августе 1914 года, после начала Первой мировой войны, он был интернирован в Вятку, где и встретил революцию.

После октябрьского переворота 1917 года Тегер перешел на сторону советской власти, прошел гражданскую войну командиром, вернулся в Москву, работал в Наркомате иностранных дел, был краткое время советским консулом в Кашгаре и в Афганистане, но самое главное, что к середине 20-х годов успел познакомиться с большинством мистических кружков Москвы и Ленинграда, и ни один из них его не удовлетворил.

Вот как описывал Белюстин свое знакомство с Тегером и попытку начать совместные работы по практическому оккультизму:

"С Тегером я познакомился впервые осенью 1923 г. через Ф.П.Веревина у него на квартире в Москве. Веревиним и Тегером мне было сделано предложение принять участие в мистических работах по теории и практике западного и восточного оккультизма. До меня этим вопросом Тегер и Веревин занимались с А. И. Ларионовым, инженером-химиком, мистиком и специалистом в области символизма, имеющим тесные и дружественные связи с А. А. Сидоровым, инженером М. Д. Асикритовым и филологом Д. С. Недовичем. Предложение Тегера и Веревина я принял и до начала 1925 г. мы встречались втроем и занимались мистическими вопросами до тех пор, пока между нами не произошел разлад по вопросу изучения оккультизма. Я тогда вышел из группы Тегера-Веревина и все последующие новости о деятельности Тегера по мистической линии в Москве знал со слов Ф. П. Веревина..."(7)

Знакомство с Белюстиным утвердило Тегера в необходимости "восстановить древнее посвящение", то есть попытаться овладеть забытыми знаниями и силами средневековых розенкрейцеров. В отличие от Белюстина, он относился к магии, как к практической науке, будучи скорее атеистом, чем теистом, и с пренебрежением относился к теоретическим знаниям, которые для розенкрейцеров считались обязательными.

Такой утилитарный подход к сокровенному знанию не мог не оттолкнуть от него Белюстина. Но Тегер уже нашел единомышленника — экзальтированного, безусловно способного молодого метеоролога В. К. Чеховского. Чеховский на собственный страх и риск вел эксперименты по передаче мысли на расстояние и уже сделал несколько сообщений об этом на заседаниях научной комиссии Института мозга в Ленинграде. Благоклонный прием в академическом научном центре вдохновил Чеховского, и он сделал попытку открыть в Москве филиал Комиссии Института мозга с привлечением лучших научных сил столицы.

Для этой цели Чеховский, который жил на Малой Лубянке, вместе с Тегером арендовали у домкома обширный подвал, где и разместилась их, так и не разрешенная официально лаборатория.

Замысел экспериментаторов был достаточно прозрачен. Комиссия должна была стать легальным полем их деятельности, где могли ставиться опыты и заслушиваться доклады. Но под ее прикрытием в подвале начала работать небольшая засекреченная группа в области практического оккультизма. Цель была та же, что и у розенкрейцеров Белюстина: восстановление древнего посвящения путем овладения астральными планами и подчинением себе "элементалей", то есть стихийных сил — земли, воздуха, воды и огня.

По словам В.К.Чеховского, в их организации существовало девять степеней или этапов продвижения ее участников: "1-я — научное исследование металлических явлений, выразившихся, главным образом, в работах по передаче мыслей на расстояние и работы по ясновидению; 2-я — слушание курса арканологии и начало оккультной тренировки; 3-я — оккультная магическая практика, изучение магии; 4-я — центр "Эмеш Редевивус", не претендующий на достижение полноты оккультных возможностей; 5-я — то же после создания подходящей базы для серьезной оккультно-магической работы в течение ряда лет; 6-я — то же по достижении некоторых результатов и после начала строительства мирового оккультного магического центра на собственной территории в СССР или за границей; 7-я — мировой оккультно-магический центр, овладевающий полностью астральным планом; 8-я — то же при полном овладении ментальным планом; 9-я то же при полном овладении божественным планом.

Все эти девять ступеней делились на три группы по три последовательных ступени в каждой по признаку: первая группа — периферия, вторая — центр (Эмеш Редевивус) как орудие для создания мирового оккультного центра, обладающего полнотой оккультного знания и реализационных возможностей; наконец, третья группа мирового оккультного магического центра, владеющего этими возможностями и обслуживающего ими культурный прогресс и человечество...

В нашей организации существовало четыре степени. В первую степень входили лица, не знавшие о существовании организации. Во вторую степень входили лица, которые при прохождении курса начинали подозревать существование неизвестной оккультной организации с магическим уклоном. В третью степень входили лица, знавшие о существовании организации и получавшие некоторые понятия о ее целях, но не знавшие ни наименования, ни строения, ни основных положений организации. В четвертую степень входили лица (только мужчины), знавшие наименование и цели организации и имевшие право знакомиться со всеми материалами, которыми располагала организация, причем за каждым членом этой степени не оставалось права личного владения материалом и сведений, относящихся к другим подобным организациям, если они предварительно имели с ними дело..." (8)

Для достижения всего этого предполагалась поначалу минимальная теоретическая подготовка — курсы лекций, где оккультизм и история религий перемежались лекциями по органической и неорганической химии, оккультной ботанике и медицине. Для проведения экспериментальной работы проводились сборы дикорастущих и лекарственных трав под Москвой, планировалось их

выращивание на плантациях и проводились эксперименты в области галлюциногенных препаратов, ароматов, мазей и прочего...

Подвал, помещавшийся именно на Малой Лубянке, был тоже выбран не случайно. Как показывал на очной ставке с Чеховским его ближайший сотрудник по оккультной практике В. В. Преображенский, "когда я в первый раз был приведен в подвал дома № 16 по ул. Малая Лубянка вместе с руководителями организации Тегером и Чеховским и спросил их, почему для работы избрано такое неблагоустроенное помещение, то получил ответ, что подвал, во-первых, находится в центре города, во-вторых, он расположен рядом с подвалами ОГПУ, где проливается кровь расстреливаемых, а, как известно, кровью умерших питаются лярвы, создающие царство мрака и тьмы, которое должно быть разрушено токами света от магических операций в генераторе подвала..."(9)

Действительно, как можно убедиться, у Чеховского и Тегера мы находим все атрибуты подлинного розенкрейцерского "делания" — от далеко идущих целей "принести счастье всем без исключения людям" путем овладения магическими силами Земли и Космоса, до экспериментальной работы в области химии (алхимии), экстрасенсорики и парапсихологии...

К сожалению, все это очень скоро закончилось. По нелепой случайности, органы ОГПУ в феврале 1928 года арестовали Чеховского и Тегера, а вместе с ними и еще два десятка молодых людей. Оба руководителя были сосланы на Соловки, откуда Тегер по болезни был переведен в Среднюю Азию, а Чеховский, пытавшийся возглавить массовый побег заключенных, был расстрелян в октябре 1929 года... (10)

Арест Тегера и Чеховского, а вместе с ними и других розенкрейцеров, связанных с Белюстиным, казалось бы, должен был задеть "орионийцев", но все обошлось благополучно. Московский Сен-Жермен оправдал свою репутацию мага и каббалиста: продержав его три месяца на Лубянке, ОГПУ отпустило своего пленника. Трудно сказать, что ему тогда помогло: магические силы или то, что он в свое время отказался лично знакомиться с Чеховским и его сообщниками. Тегер же был опытным конспиратором и Белюстина в своих показаниях не упоминал. Молчал о Белюстине и Веревин, привлекавшийся только в качестве свидетеля по делу Тегера и Чеховского. В результате органы ОГПУ не трогали Белюстина и его орионийцев-розенкрейцеров до весны 1933 года — на протяжении семи лет.

Чем они в это время занимались?

Тайные общества потому и называются тайными, что от непосвященных

скрыта их внутренняя жизнь. Можно выяснить имена их членов, места собраний, результаты деятельности, но главное — мысли, чувства, действия людей всегда оказываются за завесой тайны. В особенности это касается общества, связанных с ритуальной магией. Рассказать о внутренней жизни Ордена могут или члены его, или же его документы. И здесь нам посчастливилось.

Оказалось, что не все потеряно. Сами "орионийцы" постарались изложить на бумаге все то, чем они жили и что, как они надеялись, должно было прийти на помощь России и человечеству. Ими был создан огромный комплект манускриптов, остатки которого сохранялись у самого младшего из розенкрейцеров, избежавшего ареста В.П.Монина, где излагались их верования, расчеты, легенды, тщательно разработанная символика, вычисления, необходимые для магических обрядов... В этих рукописях скрупулезно описывались символы, созданные московскими розенкрейцерами для различных ритуалов, различные цветовые сочетания, магические знаки, которыми следует украсить помещение, цвета одежд, драгоценные камни, соответствующие тому или другому ритуалу, ароматы и курения на различных алтарях, формулы заклинаний и молитв, которые произносят хором участвующие.

Вот, например, замечательное по детализации описание порядка коллективного совершения розенкрейцерами "Великой Мистерии Стихий", которое я обнаружил в одном из манускриптов. В скобках я даю необходимые пояснения к тексту:

"Общее благословение присутствующих (по-видимому, Белюстиным).

Великое заклинание Владыки Телема (т.е. астрала). Коллективное исполнение священного гимна, присущего Пентаграмме Великих Стихий (который я привожу в находившемся там же русском переводе): "О Великий Телем, Духо-Материя проявленной Вселенной! Твоя стихия объемлет необъятные бездны Мироздания и пребывает во мне, ибо Вселенная и я — едины. О Великий Воздух, принцип Творчества! Ты замыкаешь Миры в круг свето-идей и хранишь их сокровенной Тайной... О Великая Вода, принцип Произрождения! Ты проникаешь в недра всех Вещей и течешь во мне алым потоком...

О Великая Земля, принцип Смерти и Возрождения! Ты поглощаешь Материю, дабы открыть Духу Врата Свободы... Благословляем тебя, Неизреченная Пентаграмма Стихий, пребывающая в Великой Пентаграмме Человека и про-буждающая ее лучи к извечному Творчеству в Боге, Человеке и Вселенной!"

Все это произносится, естественно, на сакральном языке, созданном розенкрейцерами, после чего происходит великий вызов Владык пентаграммы Сти-

хий. Покой погружается во мрак. Присутствующие преклоняют колена и погружаются в ментальное созерцание серебряного диска.

Фиксация возможных зрительных восприятий.

Покой освещается. Присутствующие поднимаются, подходят к престолу и замыкают вокруг него магическую цепь. Вознесение предметов ритуала (крест, жезл, меч, чаша, пантакль, магические зеркала — квадратные, черно-матовые, курильница). Великое заклинание Владык Пентаграммы Великий Стихий. Присутствующие размыкают магическую цепь и, поклонившись Верховному Жрецу (т.е. Белюстину), возвращаются на свои места.

Покой вторично погружается во мрак. Личный экстаз присутствующих, которые преклоняют колена. Возможные ментальные образы.

Покой освещается. Верховный Жрец благословляет присутствующих священными предметами ритуала. Присутствующие поднимаются и, начиная с младшего и кончая старшим, преклоняют колена и, поклонившись Верховному Жрецу, возвращаются на свои места. Священная молитва, присущая Пентаграмме Великих Стихий.

Присутствующие, начиная со старшего и кончая младшим, подходят к престолу, держа меч в правой, опущенной руке. Опускаются перед ним на колена, встают, и во главе с Верховным Жрецом по очереди обходят вокруг него и вокруг малых престолов и, поклонившись Верховному Жрецу, возвращаются на свои места. Это символизирует мистический обряд обручения присутствующих адептов со Стихиями..."

И далее в том же духе.

Надо признаться, что эти, чудом сохранившиеся рукописи открывают нам удивительный мир, в котором жили московские розенкрейцеры. Вселенная представляла перед ними в виде семи "космических кругов", включающих в себя различные звездные системы, каждая из которых имела собственное имя, и о которых им было все известно — от количества обитаемых и необитаемых миров вплоть до числа комет, бороздящих межзвездные просторы. Соответственно образом они рассматривали историю Земли, историю человечества и историю России — как поле битвы Света и Тьмы, поле битвы добра и зла. Они приняли дуализм древних манихеев как основу мироздания, и потому считали что каждый розенкрейцер должен пройти два посвящения — не только светлое, но и темное, чтобы уметь распоряжаться силами тьмы. Уже упоминавшийся мною С.В.Полисадов показывал в 1933 г.: "Различается "ток Света" и "ток Тьмы", что дает нам Белое и Черное посвящение. Белое Посвящение, основанное на "токе Света", способствует эволюционному восхождению в область рас-

крытия сознания и достижения совершенства. Черное Посвящение, базирующееся на "токе Тьмы", завлекает в область материи и затемняет сознание, мешая эволюции.

В астрале происходит вековая, непрерывающаяся борьба светлых и темных сил, причем успех бывает то на одной, то на другой стороне. Настоящий переживаемый момент является моментом господства темных сил, т.е. сил, принуждающих к остановке на пути эволюции благодаря порабощению сознания материей. Избавление от уз материи совершается при сознании иллюзорности физического плана и направлении сознания на мир идей.

Приблизительно получается концепция Ормузда-Аримана или бога Добра и бога Зла, как борющихся начал. Как известно, эта концепция отразилась в христианстве в виде будущего пришествия Антихриста, сына Сатаны, который будет править Землей. Отсюда попы провозглашали "Антихристом" каждое лицо, которое вставало на их дороге. Очень близкие им по своей духовной немощи теософы, кажется, еще в 1924 г. рассматривали большевизм как некое проявление сатанизма. От них эта концепция перешла в мистические кружки и т.д., благодаря чему в настоящее время сплошь и рядом можно слышать, что большевики, как и вожди их, суть сатанисты. Этому еще способствовал циркулировавший по Москве слух в 1924 г., что в Кремле есть "Люциферианский Центр". Таким образом, сравнение коммунизма с сатанизмом есть результат концепции "добра-зла", толкуемой в превратном смысле.

Розенкрейцеры обычно уделяют много места философскому понятию "добра-зла", рассматривая первое как освобождение от уз материи, а второе — как "окутывание" материей. В официальном орденском учении "добро-зло" трактуется только с метафизической точки зрения. В практической магии, указывающей путь борьбы со злом, даются более конкретные указания относительно носителей зла в астрале и способах борьбы с ними..." (11)

Не в этой ли скрупулезной самодеятельности и заключен был главный просчет московских розенкрейцеров, питавшихся своей самоуверенностью и гордыней? Они стремились к власти; сначала, как исторические розенкрейцеры — к власти над стихийными силами Земли и Космоса, затем — к власти над мировыми силами зла, чтобы стать владыками мира и облагодетельствовать человечество... Но власть и самонадеянность всегда оказываются самыми верными и самыми действенными ловушками для людей, мнящими себя "избранным сосудом".

Московские розенкрейцеры считали себя защищенными своим знанием от людей и от духов стихий, которыми они хотели повелевать, неуязвимыми для

сил зла, в то время как реальные его приспешники все больше и больше сжи-
мали вокруг них круги, завлекая своей кажущейся податливостью и слабостью.
И когда, наконец, в 1933 году ловушка ОГПУ захлопнулась и все розенкрейце-
ры во главе с новым Сен-Жерменом оказались на Лубянке, им оставалось
только признать свое поражение. Серьезнее всего пострадали только готовив-
шиеся вступить в Орден супруги Трущевы, для которых с тех пор начались мы-
кания по лагерям и ссылкам, — остальные розенкрейцеры, в том числе
М.И.Сизов и Белюстин, были благополучно отпущены по домам, а Орден мос-
ковских розенкрейцеров — закрыт...

По-разному сложились их дальнейшие судьбы. М.И.Сизов, благополучно пе-
режив аресты 1935-1938 гг. в Москве, захватившие большинство его прежних
друзей по антропософии и тамплиерству, после этого уехал с новой семьей в
Сочи, где работал в каком-то биологическом институте Академии Наук СССР,
откуда вернулся в Москву только в начале 50-х годов.

А.А.Сидоров, человек, обладавший самой полной в Москве библиотекой
книг и собранием рукописей по оккультизму, тамплиер, розенкрейцер и масон
высокого посвящения, как показывали сведущие о том люди, продолжал ин-
тересоваться мистицизмом, охотно вел на эту тему разговоры со своими зна-
комыми, порою даже давал им читать книги по вопросам оккультизма и теосо-
фии, и, хотя многие из этих людей позднее исчезали в тюрьмах и лагерях, сам
он благополучно пережил последующие страшные годы.

Ф.П.Веревина репрессии не миновали. По счастью, они оказались не слиш-
ком продолжительны. Как мне удалось выяснить, во время Второй мировой
войны он служил на Тихоокеанском флоте и, по миновании сталинских вре-
мен, охотно делился своими оккультными знаниями с молодежью. Он сохра-
нил весь свой архив и его "зеленый сундучок" с заветными рукописями, как
мне рассказывали, до сих пор кочует где-то среди потаенных российских ро-
зенкрейцеров.

Еще более счастливой оказалась судьба М. В. Дороговой, принимавшей
активное участие в работе московских розенкрейцеров и входившей в
орден тамплиеров. Она испытала два ареста в 1933 и 1935 гг., причем оба
раза содержалась во Внутренней тюрьме ОГПУ на Лубянке, в последний
раз была приговорена к трем годам ссылки в Мордовию, после которой ее
неминуемо ожидали мордовские лагеря, но уже с этапа была возвращена
"с зачетом срока" и с тех пор до своей смерти невозбранно вела в Моск-
ве мистические кружки по оккультизму. Умерла она уже в 70-х годах и о
ней самой и их общей работе с большой теплотой рассказал известный де-

атель периховского движения, поэт Валентин Сидоров в своей книге "Знаки Христа" (12).

Кто-то из розенкрейцеров погиб в лагерях, кто-то вышел на волю после долгих мытарств... Но самая загадочная судьба, как и следовало ожидать, выпала на долю московского Сен-Жермена.

Вторично Белюстин был арестован в апреле 1940 года — в Сталинабаде, нынешнем Душанбе, куда он уехал из Москвы, оставив свою семью, для работы в местном Педагогическом институте в качестве преподавателя английского и немецкого языков. После ареста его привезли в Москву. На Лубянке в те годы была задумана грандиозная провокация против ученых-востоковедов, которых предполагалось объявить шпионами разных государств, спрятавшимися за покрывалом мистики, а главным свидетелем по этому делу должен был выступить Белюстин при поддержке его старых знакомцев-масонов — С.А.Полисадова и Б.В.Астромова. Привлекли было еще и Г.К.Тегера, найдя его в одном из лагерей ГУЛАГа, но он категорически отказался участвовать в этом спектакле и, после избиений в Лефортовской тюрьме, бывшего оккультиста вынуждены были отправить назад. Отказывался от всех обвинений на очных ставках и Астромов, хотя его "изобличали" с двух сторон Полисадов и Белюстин.

Несмотря на такие "накладки", все шло, как задумано: составлялись протоколы, назывались имена, но когда дело было завершено и Белюстин первый должен был предстать перед Военным Трибуналом, он отказался подписать себе расстрельный приговор, и все дело лопнуло. С фактами в руках он доказал сначала вызванному прокурору, а затем и Военному Трибуналу, почему он не был и не мог быть шпионом, особенно после его освобождения в 1933 г., а все, что написано в протоколах — их совместная со следователем выдумка. И — был оправдан по этому, самому страшному пункту обвинения.

Однако поскольку он и теперь не отрицал, что именно им был создан и возглавлен Орден московских розенкрейцеров, на этом же судебном заседании Военный Трибунал приговорил Белюстина к 10 годам лагерей.

Где он отбывал свой срок? Когда умер? Как ни парадоксально, все это до сих пор остается загадкой. Сведений о его смерти не смогли найти ни в 1957 году, когда по заявлению его вдовы Н.Б.Салько он был полностью реабилитирован, ни теперь, когда я знакомился с его делом. Он сошел с "физического плана" жизни, пользуясь выражением оккультистов, как настоящий граф Сен-Жермен, не оставив никаких свидетельств о своей смерти...

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1) Последняя работа о Сен-Жермене см.: Володарская О. По следам Сен-Жермена. "Наука и религия", 1966, NN 9-11
- 2) Подробнее об исторических розенкрейцерах см.: Холл Менли П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. СПб., 1994, сс. 514-637.
- 3) ЦА ФСБ РФ, Р — 23618, лл. 34-37.
- 4) ЦА ФСБ РФ, Р — 23618, лл. 423-424.
- 5) ЦА ФСБ РФ, Р — 35656, лл. 67 об-68 об.
- 6) ЦА ФСБ РФ, Р — 35656, л. 89 об.
- 7) ЦА ФСБ РФ, Р — 23618, л. 114.
- 8) ЦА ФСБ РФ, Н — 5003, лл. 623-62 об.
- 9) Там же, л. 69.
- 10) УФСБ РФ по Архангельской обл., П-13969.
- 11) ЦА ФСБ РФ, Р — 35656, л. 90.
- 12) Сидоров В. Знаки Христа. М., 1992.

СОДЕРЖАНИЕ

Александр ПЕТРОВ	
<i>Вступительное слово</i>	3
Вячеслав ИВАНОВ	
<i>Новые данные о предыстории Мудрости в древневосточных текстах</i>	5
Николай ШАБУРОВ	
<i>"Герметический корпус" и проблемы нехристианского гностицизма</i>	12
Евгений ЛАЗАРЕВ	
<i>К вопросу о пантеоне русского дохристианского Гнозиса</i>	17
Ольга ВОЛОДАРСКАЯ	
<i>Сен-Жермен и Россия</i>	25
Всеволод САХАРОВ	
<i>Просвещенный мистицизм Александровской эпохи</i> ...	40
Виктория АНДРЕЕВА	
<i>Встреча А.Белого и А.Блока в соловьевской идее Софии</i>	49
Валентин НИКИТИН	
<i>Гностические мотивы в поэзии Павла Флоренского</i>	64
Аркадий РОВНЕР	
<i>Идея вечного возвращения у П. Д. Успенского</i>	77
Наталья ТООТС	
<i>Русская эмиграция в Америке. Эзотерическое сообщество русских интеллигентов</i>	88
Андрей НИКИТИН	
<i>Московские розенкрейцеры 1920-х годов</i>	95

Центр "Мультимедиа"
109189, Москва, Николаямская ул., д. 4

Формат 60x90/16. Печ. л. 7,0.
Уч.-изд. л. 6,72. Тираж 500 экз.