

РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции



ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И. РУДОМИНО



РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции

Москва. ВГБИЛ
23 марта 1999 года

Москва. «Рудомино». 2000

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

ISBN 5-7380-0117-6

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

Дорогие друзья,

перед вами материалы пятой ежегодной научной конференции «Россия и Гнозис», которая по традиции была посвящена обширному кругу исследований по такой необъятной теме, как гностические мотивы и течения в целом историческом потоке мировой и русской культуры.

Интерес к такого рода проблематике выразился в ряде научных изысканий как по общеисторическим темам, так и по частным, но не менее глубоким вопросам — происхождения образов славянской мифологии, образных и структурных характеристик русской литературы, православной догматики и святоотеческого наследия.

Статьи о палеоарктической культуре и сибирскому шаманизму раскрывают «вечность» основных гностических парадигм и их сосуществование в различных географических пространствах в очень далекие от нас эпохи. Особенную значимость в докладах пятой конференции приобрели космогонические представления, распространенные на территории нашей страны в доисторическую, языческую и христианскую эпохи. Любопытно в связи с этим увидеть много общего в этих представлениях, носящих такой явный отпечаток их «общечеловечности».

Древнеегипетские, античные, славянские гностические идеи и ощущения, пусть в разные исторические периоды, касаются осознания цели и смысла существования человека, его места в мировом эволюционном процессе. В связи с этим, на наш взгляд, большой интерес представляет материал по историографии античного гностицизма, позволяющий увидеть преемственность и динамику развития основных гностических идей.

Доклады, посвященные историко-биографическим темам, касались деятельности таких разных людей, как Раймонд Луллий и Жозеф де Местр, которые оказали влияние на русскую культуру и были связаны с восприятием «гностических настроений» определенными слоями русского общества.

Мы надеемся, что представленные в сборнике материалы вызовут интерес как у профессионалов-исследователей, так и у любителей и молодых читателей, только приступающих к познанию истории, философии, религиозного опыта человечества.

Николай ШАБУРОВ

Российский государственный гуманитарный университет

ИСТОРИОГРАФИЯ АНТИЧНОГО ГЕРМЕТИЗМА

Когда в 1463 г. тексты Герметического корпуса попали в руки Марсилио Фичино, он прервал работу над переводом «божественного» Платона, чтобы поскорее сделать доступными читающей Европе тексты, по его мнению, более важные, чем диалоги Платона. Значение этих текстов покоилось на авторитете их автора – Гермеса Трисмегиста. М.Фичино писал в предисловии к своему переводу: «В то время, когда родился Моисей, прославился астролог Атлант, брат физика Прометея и дед по матери старшего Меркурия, его внуком был Меркурий Трисмегист... А он назван первым создателем богословия. Следующий за ним Орфей обрел вторую часть древнего богословия. К святыням Орфея был приобщен Аглаофем. Аглаофему наследовал в богословии Пифагор; а тому следовал Филолай, наставник нашего Божественного Платона»¹. Эта фантастическая схема делает понятным энтузиазм Фичино и других итальянских (и не только итальянских) гуманистов, вызванный знакомством с герметическими текстами. В них видели основной источник древней мудрости, той вечной богооткровенной философии, которой, по мнению неоплатоников Ренессанса, учили и библейские книги, и сочинения Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита и др. А автор этих текстов считался боговдохновенным египетским мудрецом и современником Моисея. Поэтому столь велик был успех герметических сочинений. «Изображенный в соборах, почитаемый в Риме, воспеваемый во Флоренции, обсуждаемый в академиях, Трисмегист заставляет услышать свое слово с почтенных университетских кафедр. Профессора, сообразуясь со вкусами и необходимостью, берут его в качестве темы для своих лекций. Политические и религиозные ораторы черпают из него – отнюдь не у Аристотеля или Отцов Церкви – цитаты, которыми украшают свои речи»². Виднейшие герметики Ренессанса – Лодовико Лаццарелли, Симфориан Шампье, Жак Лефевр д'Этабль, Франческо Патрици, Джордано Бруно³. И, конечно, ни они, ни другие гуманисты не сомневались в аутентичности герметических текстов.

Отрезвление наступило в начале XVII века. В 1614 г. вышла книга швейцарского филолога и протестантского бо-

гослова Исаака де Казобона⁴, представлявшая собой опровержение «Церковных анналов» кардинала Цезаря Барония. В этой работе Казобон доказывал, что сочинения, приписанные Гермесу Трисмегисту не могли быть написаны египтянином, современником Моисея. Казобон указал, что ни один герметический текст не упоминается и не цитируется до начала христианской эры, что они содержат слова, появившиеся в позднюю эпоху (*αυθεντια, υλοτης, ουσιωτης* и др.). Он обнаружил также в герметических текстах влияние Платона и Евангелия от Иоанна и пришел к выводу, что автором этих текстов был христианин или полухристианин.

Научное изучение герметизма начинается во второй половине XIX века. И прежде всего следует упомянуть Луи Менара, предпославшего своему переводу герметических текстов «Исследование происхождения герметических книг» (*Etude sur l'origine des livres hermetiques*)⁵. Утверждая, что герметические учения представляют собой некую целостность, Менар различает, тем не менее, три группы трактатов — еврейскую, греческую и египетскую. К первой группе он относит Поймандр, усматривая в нем близость идеям Филона Александрийского, а также Евангелию от Иоанна. Четвертое Евангелие и Поймандр были, по мнению Менара, «написаны во времена, мало удаленные друг от друга. . . в среде, где были распространены одни и те же выражения и идеи». Трактат «Дева (или Зрачок) мира» Менар считал примером влияния греческой философии и сравнивал его с «Тимеем» Платона, наконец, в Асклепии он усматривал влияние египетской пророческой литературы. Менар видел в герметизме не подражание христианству, а близкое ему учение, важнейшим элементом которого (как и христианства) была идея спасения.

Египетские корни Гермеса-Тота были впервые исследованы Рихардом Пичманом в труде «Гермес Трисмегист по египетским, греческим и восточным источникам» (1875 г.)⁶. Пичман убедительно обосновал египетское происхождение эпитета Трижды Величайший (Трисмегист) и прояснил мифологические источники собеседников Гермеса на основании древнеегипетских, коптских, греческих, сирийских и арабских источников.

Египетские источники герметизма исследовал русский египтолог Б.А.Тураев в своей фундаментальной монографии «Бог Тот» (1898 г.)⁷. Один из выводов этой книги заключает-

ся в том, что объединение образов египетского Тота и греческого Гермеса «является результатом не философских построений, а естественного хода развития религиозных представлений народных масс, пришедших во взаимное культурное соприкосновение».

Работы представителей «школы истории религий», для которых было характерно применение компаративистских методов исследования, ввели изучение герметизма в рамки сравнительного религиоведения. Наиболее значительным был вклад Рихарда Райценштейна. В своем труде «Поймандр: Исследование в области греко-египетской и раннехристианской литературы» он предполагал, что в Поймандре изложена древнейшая гностическая доктрина, настаивал на египетском происхождении герметизма и постулировал существование в первые века нашей эры «культовой общины Поймандра» (Poimandresgemeinde), более того – попытался реконструировать историю последней, что привело к сомнительным выводам, вызвавшим впоследствии критику А.-Ж.Фестюжера⁸. Огромной заслугой Райценштейна было уже упоминавшееся критическое издание Поймандра, в комментариях к которому были приведены многочисленные параллели из греческих магических парирусов и гностических сочинений. Райценштейну удалось исследовать проблематику герметических текстов в контексте религиозной мысли позднеантичной эпохи, проанализировав религиозную лексику этого времени (γνώσις, νοῦς, λόγος, πνεῦμα и др.) и сопоставив идеи и образы герметизма, гностицизма и раннего христианства.

Точка зрения Райценштейна на происхождение и характер герметизма и герметических книг со временем претерпела существенные изменения. В одной из своих последних работ, написанных совместно с иранистом Г.Шэдером, он, по-прежнему считая, что Поймандр содержит древнейшее гностическое учение, полагал, что это учение иранского происхождения⁹.

Решительным оппонентом Райценштейна выступил русско-польский филолог-классик, исследователь античной культуры Ф.Ф.Зелинский. В своих трудах он отстаивал идею чисто греческого происхождения герметизма. По его мнению, герметизм зародился на родине греческого бога Гермеса – в нелопонесской Аркадии, а затем прошел стадию филологической обработки. Проанализировав, какие ответы даются

в различных герметических трактатах на вопросы: кто создал мир? каково происхождение зла? как произошло падение человека? какова цель жизни? как происходит восхождение душ? — Зелинский распределил тексты по трем направлениям — перипатетическому (древнейшему), платоническому и пантеистическому (наиболее позднему). При этом Зелинский пришел к выводу о неоднородности многих герметических книг и наличии в них нескольких пластов.

Последний вывод был оспорен Вильгельмом Кроллом, автором статьи «Гермес Трисмегист» в Энциклопедии Паули-Виссова¹⁰, хотя он также склонялся к признанию герметизма прежде всего эллинским явлением. Однако В.Кролл считал, что, несмотря на имеющиеся противоречия, в герметических текстах есть то, что их объединяет — сотериология (доктрина спасения).

Ученик В.Кролла Йозеф Кролл развил положения его статьи в книге «Доктрины Гермеса Трисмегиста» (1914)¹¹. Й.Кролл попытался реконструировать единую герметическую доктрину. Он считал определяющим влияние на герметизм греческой философии, и важнейшим его источником считал Посидония.

С резкой критикой И.Кролла выступил один из ведущих исследователей «школы истории религии» Вильгельм Буссет в рецензии, представляющей собой самостоятельное исследование. Основные возражения Буссета: нет никаких оснований говорить о единой герметической доктрине; нет никаких точек соприкосновения между герметическими текстами и стоицизмом, ибо герметические тексты относятся не к истории философии, а к истории благочестия (Frömmigkeit). Буссет подразделяет герметические трактаты на два направления — дуалистическое, пессимистическое и гностическое с одной стороны (I, IV, X, XII, XIII трактаты), и — недуалистическое и оптимистическое с другой. При этом преимущественное внимание он уделяет первому направлению, основными чертами которого считает представление о спасении как об освобождении от судьбы (εὐφραδεν), отвержение мира и чаяние радикально иного универсума, использование для достижения этой цели не греческой науки, а восточной теургической практики. Все эти черты были присущи, по мнению Буссета, и гностицизму. Эти идеи развивались и в других трудах Буссета¹².

На труды Райценштейна и Буссета опирались Эдуард Порден¹³ и Ганс Йонас¹⁴ в своих концепциях дохристианского гностицизма, пример которого они видели в доктрине Поймандра.

В 1918 г. вышло ценное исследование Хайнрици¹⁵, в котором он сопоставлял герметические тексты с новозаветными и обнаружил впечатляющие параллели. В отличие от Й. Кролла, исключавшего какие бы то ни было заимствования из христианской литературы, Хайнрици допускал частичные заимствования.

Фридрих Бройнингер в своей диссертации¹⁶ вслед за Буссетом разделил Герметический корпус на две большие группы текстов — «гностическо-дуалистическую» и «пантеистическо-монистическую». Большую ценность представляет проведенный Бройнингером анализ значения термина $\gamma\nu\sigma\tau\zeta$ в герметических текстах (он, в частности, считал одним из возможных значений — самосознание, *Selbsterkenntnis*).

Если представители «школы истории религий» исследовали египетские и иранские корни гностицизма, а Зелинский греческие, то в вышедшей в 1935 г. книге английского библеиста Ч. Г. Додда «Библия и греки»¹⁷ рассматривается еврейское влияние на герметические книги. Додд пришел к выводу, что космогония I и III трактатов Герметического корпуса заимствована из Шестоднева. По мнению Додда, автором Поймандра был ученый язычник, вдохновлявшийся еврейским Писанием. Этот гипотетический автор не интересовался иудаизмом как религией, но он избрал еврейский миф творения как наиболее адекватное средство для сообщения истины о Боге, мире и человеке (при условии философской интерпретации этого мифа), и для обретения гносиса. Додд полагал, что автор Поймандра принадлежал к тому же кругу, что и Филон, но в то время как последний, будучи евреем, использовал все возможности языческой религиозной философии для прояснения истин, содержащихся в еврейском Писании, он, оставаясь язычником, использовал еврейскую мудрость для того, чтобы дать высшую санкцию собственной философии.

Впечатляющую попытку дать синтез накопленных наук о знаниях о герметизме предпринял крупнейший французский специалист в области эллинистической религиозности, платонизма и восточнохристианской духовности, член Ордена

доминиканцев отец Ален-Жан Фестюжьер. В 1944–1954 гг. Фестюжьер издал 4 тома своего фундаментального труда «Откровение Гермеса Трисмегиста». Особенно ценным представляется первый том — «Астрология и оккультные науки» (*L'astrologie et les sciences occultes*), в котором тщательно воссоздан культурный и мировоззренческий фон философского герметизма. Вслед за Райценштейном, но с гораздо большей полнотой, Фестюжьер привлек данные греческих магических папирусов эллинистическо-римской эпохи, а также астрологических и алхимических трактатов. При этом он подчеркивал различие между «философским» герметизмом, к которому относил трактаты Герметического корпуса, Асклепий и ряд других текстов, и «народным» или «низовым» герметизмом, включавшим в себя магию, астрологию, алхимию и другие оккультные науки. Фестюжьер относится к исследователям, которые лучше видят противоречия и различия (иногда мельчайшие) в изучаемом предмете, нежели усматривают в нем единство. Это проявляется в последующих трех томах его труда. Второй том — «Космический Бог» (*Le Dieu Cosmique*) включает тщательную классификацию герметических текстов, в которых Фестюжьер обнаруживает большое количество внутренних противоречий и в целом рассматривает философский герметизм как продукт вульгаризации греческой философии. Том содержит также историю античных представлений о Боге от Платона до Филона Александрийского. Третий том — «Учения о Душе» (*Les Doctrines de l'Âme*) — дает реконструкцию различных герметических учений о душе и ее участи в сопоставлении с доктринами Тертуллиана и Ямвлиха. Что касается четвертого тома — «Непознаваемый Бог и гносис» (*Le Dieu inconnu et la Gnose*), то в нем Фестюжьер также развивает мысль о том, что герметические мифы являются результатом деградации рациональных доктрин греческой философии. Фестюжьеру принадлежит также большое количество трудов, затрагивающих различные аспекты античного герметизма. Наиболее значительные из них были объединены в вышедшем в 1967 г. сборнике «Герметизм и языческая мистика»¹⁸. Если резюмировать общее представление Фестюжьера о герметизме, мы придем к следующим выводам:

- не существует единой герметической доктрины; противоречия имеются не только между отдельными текстами, но и

внутри многих из них; при этом Фестюжьер воспринимает (с уточнением) предложенное Буссетом деление герметизма на две доктрины — оптимистическо-монистическую и пессимистическо-дуалистическо-гностиическую;

- герметизм — это чисто литературное явление; не было (в противоположность точке зрения Райценштейна) ни герметического культа, ни герметических общин;

- герметизм может быть адекватно интерпретирован в контексте греческой культуры, и его связь с египетской традицией поверхностна.

В 50-е — 70-е годы не появлялось обобщенных исследований, характеризующих феномен герметизма в целом (если не считать работ в той или иной степени популярных). Однако появилось немало ценных работ, затрагивающих отдельные проблемы или тексты. В 1955 г. вышла монография Герарда ван Мурсела «Мистерии Гермеса Трисмегиста». Ван Мурсел занимает промежуточную по отношению к Райценштейну и Фестюжьеру позицию: признавая существование герметических общин, он отрицает наличие в них культовой и сакраментальной практики, полагая, что в ходе развития герметических учений, мистериальные элементы были «спиритуализированы» или интериоризированы.

В статье Эрнста Хэнхена «Композиция и теология Поймандра» (1956 г.) проанализированы гностические мотивы в теологии, космологии и антропологии Поймандра. В частности, Хэнхен обратил внимание на функции Божественного Света в этом трактате.

Проблематика света стала предметом рассмотрения в ряде работ, появившихся в 40-е — 60-е годы. Статья Макса Пулвера «Опыт света в Евангелии от Иоанна, Герметическом корпусе, гносисе и Восточной церкви» (1943 г.) написана с юнгианских позиций. Метафизике света в греческой религии и философии посвящена диссертация Вернера Байервальтеса «*Lux intelligibilis*» (1957 г.). Хотя работа непосредственно не посвящена герметизму, она важна для понимания последнего, поскольку свет (φως) — важнейший образ герметических текстов и, в частности, Поймандра, в котором он выступает и как манифестация Бога, и как средство коммуникации между людьми и Божеством. Значению света в герметических текстах посвящена значительная часть монографии Франца Норберта Кляйна «Световая терминология у Филона Алек-

сандрийского и в герметических текстах: Исследование структуры религиозного языка эллинистической мистики» (1962 г.).

Одному из наиболее интересных герметических текстов — XIII трактату Герметического корпуса посвятил свое исследование К.-В.Трёгер¹⁹. Он полагает, что герметизм возник из египетских «мистериальных» общин, которые позднее подверглись влиянию гностицизма. XIII трактат, по мнению Трёгера, принадлежит к «гностическому герметизму», но в какой-то степени занимает промежуточное положение между эллинистической мистериальной религиозностью, в рамках которой человек приобщается к божеству в результате благодатных действий последнего, и гностицизмом, который утверждал изначальную божественность человека, в силу чего обожествление выступало как возвращение человека на свою небесную родину²⁰.

В противоположность направлению, у истоков которого был Ф.Зелинский, а наиболее известным представителем — А.-Ж.Фестюжьер, предполагавшему эллинскую природу герметизма, ряд исследователей напомнил о его египетских корнях (работы П.Дершэна, Ж.Доресса, Ф.Дома). Появлению новых подходов способствовало привлечение новых источников на коптском и древнеармянском языках. Канадский исследователь Жан-Пьер Маэ попытался в двухтомном исследовании «Гермес в Верхнем Египте» (1978—1982 гг.), содержащем издание и перевод трех коптских и одного армянского герметических трактатов, дать «синтетические выводы, касающиеся не только новых текстов, <...> но и природы и значения всех философских текстов, приписанных Гермесу». Маэ пришел к выводу, что новонайденные тексты сохранили аутентичную герметическую традицию в большей степени, чем тексты, включенные в Герметический корпус или в антологию Стобея. По мнению Маэ, герметизм — продукт культурного синкретизма эпохи эллинизма, и египетский элемент в этом синтезе весьма значителен. Первоначальной формой герметической литературы были, согласно Маэ, речения (ὑμνοι), и лишь позднее происходит мифологизация и гностицизация первоначальных герметических «сентенций».

Любопытный опыт прочтения Поймандра, основанный на теориях М.Элиаде и К.Г.Юнга, представляет собой книга Роберта Алана Сегала «Поймандр как миф» (1986).

Монография Гарта Фаудена «Египтянин Гермес» (1993) воссоздает культурную и социальную среду, в которой возникли и имели хождение герметические тексты (по мнению Фаудена, это — Александрия римской эпохи).

* * *

В отечественной науке очень мало исследований, посвященных герметизму. Правда, в их числе получившие международное признание работы Ф.Ф.Зелинского и ценнейшее исследование Б.А.Тураева о боге Тотте. Однако эти имена не исчерпывают всех русских авторов, писавших о герметизме. Владимир Соловьев напечатал в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона статью «Гермес Трисмегист», в которой герметизм характеризуется как «своеобразное сочетание трех элементов: египетского многобожия, иудейско-христианского монотеизма и греческого философского идеализма»²¹. Глава, посвященная герметизму, имеется в 8 томе «Истории античной эстетики» А.Ф.Лосева. По мнению Лосева, «...в герметизме создавалась противоестественная, но исторически необходимая спайка язычества и христианства»²². Пессимистическим учением, порожденным кризисом античной культуры, считает герметизм Е.М.Штаерман²³. А.В.Семушкин в статье о герметизме дает последнему следующую характеристику: «В *онтологии* герметизма антиномия Бога (трансцендентно-демиургического) и мира (имманентно-эволюционного) развертывается с решительным перевесом первого над вторым; поэтому герметическая метафизика бытия есть не что иное, как философский миф о божественной демиургии Космоса. В *эпистемологии* антиномия рационально-дискурсивного и иррационально-богооткровенного также разрешается в пользу божественного откровения; поэтому то, что в герметизме претендует на роль теории познания, в действительности есть философский миф о познании, или гнозис, осуществляющийся как богопознавательный (теософический) процесс. Такова же и герметическая *антропология*: в антиномии смертного (человеческого) и бессмертного (божественного) уверенно доминирует вторая сторона оппозиции; поэтому вместо науки о человеке в герметизме мы имеем антропософию — философский миф о человеке в его бесконечных смыслах и предназначениях»²⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus* / Ed. with engl. transl. and notes by W.Scott. — Oxford: Clarendon press, 1924—1936, v. 1, p. 31.
2. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: Избранные работы. — М., 1986. С. 366.
3. См.: Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., авт. вст. ст. и комм. О.Ф.Кудрявцев. — М.: Юристъ, 1996; Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. — Самара: Агни, 1997.
4. См.: *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus* / Ed. with engl. transl. and notes by W.Scott. — Oxford: Clarendon press, 1924—1936, v. 1, p. 41—43; *Hermes en Haute-Egypte. T. I—II / Par J.-P.Mahe.* — Quebec (Can.): Les presses de l'Universite Laval, 1978—1982. — (Bibliotheque copte de Nag Hammadi. Section: «Textes» 3, 7). — T. II. Le Fragment du Discours parfait et Les Definitions hermetiques armeniennes (NH VI,8.8a). P. 8—9.
5. Русский перевод: Л.Менар. Опыт о происхождении герметических книг, в: *Гермес Трисмегист* 1998. С. 368—428, изобилует грубыми ошибками.
6. Pietschmann R. *Hermes Trismegistos nach agyptischen, griechischen und orientalischen Uberlieferungen.* — Leipzig, 1875.
7. Тураев Б.А. Бог Тот: Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры. — Лейпциг, 1898.
8. Festugiere A.-J. *La Revelation d'Hermes Trismegiste.* — P.:J.Gabalda, 1950—1954, v. 1. P. 81—87.
9. Reitzenstein R., Shaeder H.H. *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland.* — Leipzig; Berlin: Teubner, 1926.
10. Kroll W. *Hermes Trismegistos // Paulys Realenziclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von G.Wissova, VIII, 1, Stuttgart, 1912, s. 792—823.*
11. Мы использовали второе издание: Kroll J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos.* — Munster, 1928.
12. См.: Bousset W. *Hauptprobleme der Gnosis.* — Gottingen, 1907; Bousset W. *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* — Göttingen, 1921.
13. См.: Norden E. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede.* — Stuttgart, 1971 (первое издание вышло в 1913 г.).

14. См.: Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. — Boston, 1958. Перевод книги на русский язык (см.: Йонас Г. *Гностицизм*. — Спб.: Лань, 1998) неудовлетворителен.
15. Heinrici C.F. *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*. — Leipzig, 1918.
16. Bräuninger F. *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*. — Berlin, 1926.
17. Dodd C.H. *The Bible and the Greeks*. — L.: Hodder and Stoughton, 1935.
18. Festugiere A.-J. *Hermetisme et mystique paienne*. — P.: Aubier-Montagne, 1967.
19. Tröger K.-W. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. — Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
20. Работы: Grese W.C. *Corpus Hermeticum XIII and early Cristian literature*. — Leiden: E.J. Brill, 1979 и Büchli J. *Der Poimandres: Ein paganisiertes Evangelium*. — Tübingen, 1987 — нам недоступны.
21. Соловьев В.С. *Гермес Трисмегист* // *Философский словарь Владимира Соловьева, Ростов-на-Дону, 1997*. С. 83–86. 85.
22. Лосев А.Ф. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 1. — М.: Искусство, 1992. С. 228.
23. Штаерман Штаерман Е.М. *Кризис античной культуры*. — М.: Наука, 1975. С. 152–153.
24. Семушкин А.В. *Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма* // *Человек как философская проблема...* С. 103.

Евгений ЛАЗАРЕВ
Журнал «Наука и религия»

ПРАРУССКИЙ ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ В КОНТЕКСТЕ ПАЛЕОАРКТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сначала необходимо сказать несколько слов о тех понятиях, которые сформулированы в названии доклада.

Прарусский миф отнесен к тому пласту, тому субстрату русской культуры, который восходит к некой культуре-предшественнице, значительно более ранней, чем то, что называют древнерусским наследием, и, тем не менее, связанной с ним линиями генетического родства. Этот прарусский миф определен как гностический, поскольку предпринимается попытка исследовать выделенный в указанной пракультуре миф, соответствующий именно гностической парадигме — в ее «классическом», позднеэллинистическом варианте.

Палеоарктическая культура определяется как гипотетическая палеокультура всего циркумполярного региона (возвращение к известной идее циркумполярной культуры, но уже без привязки к какому-то конкретному нынешнему этносу в качестве определяющего). Возможно, именно эта палеокультура является одной из предшественниц и культуры древнерусской. Цель данного исследования заключается в том, чтобы попытаться вывести эти разыскания за рамки сравнительной мифологии и связать реконструируемый гностический миф как с циркумполярной палеокультурой, так и с некоторыми археологическими объектами Русского Севера.

На прошлогодней конференции «Россия и гнозис» говорилось о том, что русскому фольклору чрезвычайно близок образ Зари-Заряницы, «тридцати братьев сестры», плененной Змием — убедительный аналог гностической Софии, отпавшей от Плеромы Эонов и нисшедшей в узы материи. При чем углубленное исследование русского сказочного варианта этого образа (прежде всего в периферийных — северных и сибирских версиях) приводит к весьма значительному выводу: пленение Зари свершается отчасти по ее собственной воле. Сюжет утрачивает одномерность («плохой» похитил, «хороший» освободил) и становится больше похожим не на сказку, а на «осколок» мифа.

Вот, например, сказка «Иван царской сын золотых кудрей» (записана более века назад в Красноярском крае¹)

рония сказки — от «Зари Заря Подсолнушна красота» — сама сдается за Кашея, после того, как ее обручник не смог выдержать предназначенное ему испытание. На встречу со своим обручником Заря приплывает из моря, на сверкающем корабле — и это вызывает в памяти другую, чрезвычайно «мифологичную» сказку «Насташша Замориявна»² записанную в Русском Устье, в восточносибирском Заполярье — своеобразном заповеднике архаичной русской культуры. Эта сказка, кстати, еще раз доказывает, что Настасья, Анастасия (греч. «Воскресение») в русском фольклоре — это грецизированный в рамках христианской культуры образ Зари. В русскоустьинской сказке Настасья Замориевна выплывает из моря и своей невыразимой красотой заставляет зардеться само Солнце — потому оно «красно закатывается».

В этой сказке есть важная деталь: Настасья дает герою кольцо, из которого выходят двенадцать молодцов. Но ведь это — известный дар Змеиной Девы, Царицы Змей (герой освобождает ее из огня, относит в ее царство — «хрустальный город», «подземельное царство», «оловянное царство» — и получает в награду такое кольцо или некие чудесные способности). Впрочем, Настасья — «из моря», то есть она в известном смысле хтонична, а значит, может обладать и змеиными чертами.

Получается, что сюжет обретения, вызволения волшебной невесты, плененной хаосом, осложняется тем обстоятельством, что она сама в какой-то степени — владычица этого хтонического хаоса. Причем ее образ четко локализуется в сакральном пространстве мифа. Вспомним, что многочисленные фольклорные сюжеты о получении чудесных даров (кольцо могущества, целебная мазь, роса бессмертия, молодильные яблоки и т.д.) группируются вокруг глубоко архаичного образа священного Центра Мира. В конечном счете, он маркирован именно тем Камнем-Алатырем, под которым «сокрыта сила великая», не имеющая пределов. В заговорах и сказках этот Камень часто трансформируется в престол, на котором сидит «Дева чистая, непорочная» (в более позднем христианизированном варианте — Богоматерь). Это хранительница чудесных даров; она же — Царица Змей, и Белая Лебедь.

Среди фольклорных текстов на этот сюжет представляется чрезвычайно важной русская северная сказка «Иван-царевич в Подсолнечном царстве» (записана М.Пришвиным в начале XX века в Выговском крае³). Это царство можно, по-

жалуй, интерпретировать как «царство Зари» — если соотнести название сказки с известным образом: «От Зари Заря Подсолнушна Красота». Герой летит туда на чудесном коне: братья же его, на обычных конях, терпят неудачу; то есть, можно предположить, что речь идет об острове. Там стоит «Подсолнечный град» «белого царя» и его двенадцати дочерей, которые являются хранительницами «молодильных яиц»; главная и красивейшая зовется Настасья, что также важно в контексте нашего исследования. Герой взял чудесные яйца, овладел Настасьей и бежал; впоследствии они договорились, что она приедет к нему через год. И она сдержала слово: приплыла, вместе с двумя своими сыновьями, на двенадцати кораблях.

Еще одна чисто гностическая парадигма! Вспомним «Химическую свадьбу Христиана Розенкрейца»: мистериальный брак, свершение таинства на острове Олимпийской Башни — и возвращение оттуда именно на двенадцати кораблях.

По-видимому, в духе сходного гностического мифа были обработаны в русском фольклоре и сказания о Вавилонском царстве. Ирано-семитический, перешедший к XI веку в Византию сюжет: поход в плененный змеями Вавилон за регалиями «вселенского царя» (образ Царя Мира, восходящий опять же к мифологеме Центра Мира) на Руси (с XV века преобразился в повествование уже не о пешем хождении, а о плавании русского помора Федора Бермятина (варианты фамилии или прозвища: Барма, Борма, Бурмаков, Бирмечин, Борсуков, Кормаков) к городу, который стоит на белой, как молоко, горе, круто уходящей в море. Цель плавания — добыть вселенские царские регалии для русского царя. В одном из вариантов указано даже направление плавания — на северо-запад от пустозерских земель⁴.

Бермятин поднимается на гору. Там находится город, где властвует Царица Змей; город окружен змеем, кусающим себя за хвост — образ в равной мере и гностический, и древнесеверный: ему родственен Ермунганд, Мировой Змей скандинавской мифологии (кстати, в «Младшей Эдде» упоминается и чертог, сплетенный из змей, на берегах Мергвых). Город в русском варианте сказания может быть окружен двенадцатью стенами. Называется он Вавилон, а в сибирском, русскоустыинском тексте — «Омолонский город»⁵.

Но это же «классическая» схема северных лабиринтов,

выложенных из камней тысячи лет назад! В этих лабиринтах — до двенадцати концентрических колеи, образованных змееподобными спиральями; и называются лабиринты у поморов именно «вавилонами». Может быть, лабиринты входят в число памятников, созданных в традициях той палеоарктической пракультуры, которая имеет отношение к древнерусскому гностическому мифу? Он мог наложиться впоследствии на пришедшие с Юга повести о Вавилонском царстве, и словом «Вавилон» («вавилон») заменилось какое-то древнее северное понятие. А.Л.Никитин обоснованно предполагает, что это мог быть Авалон кельтов (пракельтов?)⁶. Может быть, и Авалон восходит к какому-то еще более раннему первообразу. И русскоустыинцы в вышеописанном сюжете подобрали схожее по звучанию с этим первообразом название вполне реальной реки колымского края — Омолон.

В этих северных сказаниях есть поразительная особенность — их ярко выраженная конкретность. Один из таких текстов (из «Пермских сказок» Д.К.Зеленина⁷) легко проецируется на Полярный Урал, остров Вайгач и Новую Землю; герой на завершающей стадии пути идет по Уралу; перед этим он плывет от некой суши, на которую он попал из Вавилонского царства. Кстати, совсем недавно, в 1997 году, на Новой Земле были обнаружены древние, выложенные из камней лабиринты (Морской Арктической комплексной экспедицией под руководством П.В.Боярского⁸). Автору этих строк довелось услышать (во время одной из экспедиций на Кольский полуостров) рассказ о еще более «восточном» лабиринте Евразийского Севера — на реке Сартанг, в районе Верхоянска (к сожалению, в дальнейшем связь с автором этого сообщения не удалось установить).

Известно, что лабиринты есть среди наскальных рисунков Северной Америки, причем осмысливаются они там сходным образом: центр лабиринта считается местопребыванием Божественного Женского Начала⁹. Возможно, этот символ — как выложенный из камней, так и начертанный на скалах — действительно восходит к циркумполярной культуре, корни которой следует искать в позднем палеолите.

Почему в палеолите? Потому что именно тогда в приледниковых тундрах северного полушария могла реально сложиться цепь родственных культур, созданных малочисленным населением, чья хозяйственная деятельность была свя-

зана с дальними перекочевками. В этих культурах сформировалось совсем иное, нежели в позднюю эпоху (условно говоря, земледельческую), отношение к пространству обитания. Впрочем, такие культуры существуют и сейчас: например, сравнительно немногочисленные самодийские народы населяют необозримые просторы от Канина Носа до Таймыра. По всей видимости, в культуре современных народов (прежде всего северных) многое восходит к этой палеоарктической общности, и не всегда правомерно искать, кто у кого позаимствовал тот или иной сюжет. Разные народы могли по-своему развивать общее, по сути, наследие приледникового палеолита. И последующие «великие переселения народов» в таком случае происходили в пределах некогда единой земли палеолитических предков.

Вполне правомерно ставить вопрос и о реконструкции этих элементов палеолитического наследия. Подобная работа успешно ведется в области лингвистики (реконструкция сотен корней ностратического или борейского языка, причем корни эти в ряде случаев легко узнаются в словах современных языков); возможна она и в сфере культуры. Конечно, где-то эти древние реликты сохранились лучше, где-то хуже, а где-то были полностью утрачены. Что касается русского фольклора, то архаизмов в нем весьма много; есть среди них и «лабиринтные» мифологемы, довольно разнообразные. Лабиринт в сказках мог, например, «вертикально развертываться»: похищенная Кощею (Змеем) царевна оказывается тогда не за двенадцатью стенами, а «в двенадцатом этаже» его замка¹⁰.

Тогда, наверное, на материале русского фольклора возможна и более детальная реконструкция (пусть гипотетическая) интересующего нас мифа. Почему, например, Заря (Подсолнечная Красота, Русая Руса) — «тридцати братьев сестра», да еще «сорока бабушек внушка» и «трех матерей дочь»? (Варианты: «семи сестер сестра», «двенадцати бабушек внушка», «трех матерей дочь»¹¹ и, конечно, одна из двенадцати сестер).

Некоторые истолкования напрашиваются сами собой. «Три матери» могут быть широко распространенными тремя персонификациями Великого Женского Начала. В частности, в русских заговорах это «три Марии» или «три Девы», связанные с Алатырем, символическим Центром Мира; три

ипостаси Великой Богини на Российском Севере известны и саамам, в культуре которых, по мнению ряда исследователей, бесспорно присутствуют элементы, восходящие к палеолиту. Числа 7 и 12 нетрудно связать с астрономическими расчетами. Число 12 может символизировать и тот год (12 месяцев), через который Заря-Анастасия возвращается к своему обручнику. Нельзя исключить и бытование в интересующей нас пракультуре представлений о трех, семи и двенадцати «составах» («душах») человеческого или божественного существа. Например, в вышеупомянутой русскоустынской сказке Настасья Замориевна является герою в сопровождении двенадцати девушек; потом они исчезают, а она объявляет, что это была «она одна».

Тогда 30 (братьев) — это число дней месяца? Возможно. Но вот Б.Г.Тилак, сторонник «полярной теории» происхождения индоевропейцев, еще в начале XX века писал, что в древнеиндийской литературе сохранились воспоминания об арктических реалиях и, в частности, о тридцати зорях, о «тридцати шагах зари» — Великой Зари, которая восходит после долгой полярной ночи¹².

И вот что важно: в русских повестях о Вавилонском царстве «змеиные врата» города становятся проходимы раз в год — в Светлое Христово Воскресенье¹³, то есть весной. И в русской масленичной причиталке именно на пороге весны воспевалась «масляница, красная краса, русая коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трехматерина дочка»; «чесной семик» звал ее к себе в терем «сердцем потешиться». Масленица выезжала на 77 санях, «во широкой лодочке» и гуляла семь дней, чтобы потом подвергнуться ритуальному умерщвлению¹⁴.

Тут все значительно для нашей темы: и мотив мистериального брака, и идея жертвенной смерти, за которой, по закону мистерии, обязательно следует воскресение. К тому же, если 77 саней и одну «лодочку» выстроить треугольником: впереди лодочка, за ней двое саней в ряд, потом трое, четверо и т.д., то получится двенадцать рядов (ср. с двенадцатью кораблями Настасьи Замориевны). Можно, наверное, сопоставить эту числовую структуру и с 78 Арканами Таро; по крайней мере, принципиальное сродство архетипических древних символов с европейским эзотеризмом вряд ли может вызывать сомнения.

Числовые соотношения, связанные с этой реконструкцией палеокультуры Севера, могут стать ключом к дальнейшей проработке мифологии, фольклора, этнографии Северной Евразии и Северной Америки. Конечно, толкование в гностическом «лабиринтном» мифе таких чисел, как 7 и 12, может быть многовариантным (например, недавно мурманский исследователь Л.В.Ершов предложил календарно-астрономическую гипотезу интерпретации лабиринтов). Что касается числа 30, оно может иметь и мистериальный аспект, означая количество ступеней посвящения, по которым нужно взойти, чтобы достичь 31-й ступени, где и находится Богиня-Заря («тридцати братьев сестра»)16.

Ключевые моменты обнаруживаются не только в числовой символике древнего мифа. Например, имя плененной Змием Девы в Сибири нередко звучало как «Миранда»17. Можно предположить, что оно связано с известным в славянской этнографии образом Марены, с фольклорным сюжетом смерти (проводов) зимы: еще одна «привязка» нашего мифа к весеннему празднику и еще один пласт источников, которые могут помочь в постижении древнего северного Гнозиса.

Богиня-Заря по своей воле нисходит в смерть, становясь Царицей Змей, чтобы впоследствии вернуться — прекрасной невестой, Белой Лебедью — и восстановить исходную полноту мироздания, исходную Плерому «тридцати братьев, трех матерей» и т.д. Так в миф вносится еще и эстетический, эмоциональный момент — очень важный и безусловно присутствовавший в мировоззрении древних.

Что же в таком случае можно сказать о деяниях обручника Зари? Его функция в этом мистериальном мифе — совершенно необходимая, однако это скорее функция не божества, а человека, посвящаемого в таинства. Обрисовываются даже контуры древнего ритуала посвящения: трехлетний срок испытаний обручника Зари (когда она каждый год приплывает к нему); священная морская пристань, куда может причаливать только корабль Зари. Можно обозначить и несколько стадий посвящения: обручение (на берегу, на священной пристани), самостоятельное плавание обручника к «Авалон-городу» (который, возможно, находится на гористом острове) и, наконец, возвращение Зари (на двенадцати святых ладьях) и венчание с обручником — венец таинства.

Думается, немаловажное значение имеет локализация

«Авалон-города» на горе, на острове. Это значение — не только мифологическое (соотнесение с Центром Мира), но и конкретно-историческое, археологическое: ведь в таком случае и лабиринты, символы мистериального города, имеет смысл искать на горах, а не только на берегу моря, как это обычно делалось. Вполне возможно, что известные нам лабиринты Севера — лишь поздние, вторичные воспроизведения древних палеоарктических святилищ, которые до сих пор не обнаружены потому, что их и не пытались искать в полярных горах (в том числе на арктических островах), непригодных для постоянного обитания. Но святилища могут находиться и в местах, относительно труднодоступных (например, как саамские сейды, нередкие в зоне горной тундры Лапландии). Сами трудности пути к ним, возможно, были частью ритуала посвящения в забытые ныне таинства палеоарктического Гнозиса.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979. С. 35–57.
2. Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 181–187.
3. Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1998. Кн. 2. С. 73–78.
4. Там же, Кн. 1. С. 196 сл.; Кн. 2. С. 252 сл. Ср. с текстом переводной повести о Вавилонском царстве, например, в кн.: Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков. М., 1947. С. 219 сл.
5. Фольклор Русского Устья. С. 140–144. Типологически родственный образ в кельтской мифологии — Кайр Сиди («Крепость / Богини / Арианрод») — также иногда локализуется на острове или на вершине горы, причем на Севере (или на звездном небе Севера). См.: Грейвс Р. Белая Богиня. М., 1999. С. 108–119.
6. Никитин А.Л. Каменные лабиринты Севера // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 6, М., 1998. С. 150.
7. Великорусские сказки Пермской губернии. СПб., 1997. С. 124–128.
8. Иванов М.Н. Лабиринты на Новой Земле // Труды Морской Арктической комплексной экспедиции (МАКЭ) под общей редакцией П.В.Боярского. Новая Земля. Кн. 2., Ч. 1, М., 1998. С. 152–154.
9. Окладникова Е.А. Модель Вселенной в системе образов наскального искусства тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995. С. 263.

10. Русские волшебные сказки Сибири. Новосибирск, 1981. С. 59.
11. Там же. С. 62–73. См. также прим. 1.
12. Тилак Бал Гангадхар. Арктическая родина в Ведах. Перевод (отрывков) Н.Р.Гусевой. В кн.: Кто они и откуда? Древнейшие связи славян и арьев. М., 1998. С. 168–169.
13. Садовников Д. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. С. 22–27.
14. Сказания русского народа, собранные И.П.Сахаровым. СПб., 1885. С. 164–165.
15. Р.В.Багдасаров обратил внимание автора данной статьи на чрезвычайно важное обстоятельство: в некоторых православных иконах «Страшного Суда» именно тридцати одному равняется число загробных мытарств; таково же бывает в этих иконах количество членений в теле огненного Змия (в каждом членении присутствуют ангел и демон). В основе тут именно мистериальный, посвятельный образ; аналогии ему (но с 12-ю членениями тела Змия) есть в символике древнеегипетской «Книги Амдуат», которая, по-видимому, носила характер не только заупокойный, но и инициационный.
16. Русские народные сказки Сибири о богатырях. С. 264, 293.

Антонина ДОБРЯКОВА

Журнал «Дельфис»

ЗООМОРФНЫЕ ДУХИ-ПОМОЩНИКИ И ВОЛШЕБНЫЕ СУЩЕСТВА В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ И СЛАВЯНСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

Шаманизм как религиозно-мистическая система, известная во всех уголках земли, в наиболее чистом виде ориентирована на непосредственное общение с обитателями ноуменального мира, представляемыми в виде духов, как зооморфных, так и антропоморфных. Справедливости ради следует сказать, что последняя разновидность так же является источником вдохновения и для современного спиритизма, поэтому рассмотрим наиболее специфическую именно для шаманизма категорию мифологических существ — зооморфных духов-помощников.

Само слово «шаман» происходит от тунгусского названия человека, способного впадать в исступленное состояние и совершать в нем внетелесные путешествия в мир духов для тех или иных надобностей.

С.А.Токарев (9) справедливо замечает, что, несмотря на повсеместную распространенность, именно у народов Сибири и Севера, находящихся на различной стадии развития, шаманизм приобрел господствующее положение над всеми другими типами верований. И хотя многие авторы считают его сравнительно поздней или специфической для данного региона стадией мифологического мышления, это в явном виде противоречит имеющимся фактам как всемирного распространения, так и скрытого, символического присутствия шаманизма в других культовых практиках. Автор склонен придерживаться точки зрения эволюционистов (Дж. Леббок, В.Михайловский), полагающих, что шаманизм является закономерной и одной из самых ранних стадий развития вообще всякой религии. С этой точки зрения следует ожидать, что и славянская языческая традиция может иметь шаманское прошлое, восходящее к палеолиту, мезолиту и неолиту и, вероятно, имеющее параллели с верованиями, сохранившимися и в современном сибирском шаманизме.

Для удобства рассмотрения вопроса попробуем использовать систему вертикального трехчленного деления мира, известную как у языческих славян, так и у народов Сибири, и

исключительно сходную у них по смыслу. В обоих случаях мифологема содержит зооморфные образы, ассоциированные с верхним миром (небом), средним миром (землей или человеческой сферой) и нижним миром (преисподней). Все эти области населены как антропоморфными, так и зооморфными мифологическими персонажами, и всегда существует градация между ними, несмотря на то, что каждая из вышеперечисленных зон может содержать более одного уровня или слоя.

Из зооморфных образов палеолита наибольшее значение в данном случае имеют мифологемы, связанные с оленем (конем, лосем), быком (туром, яром), собакой или волком, медведем или вепрем, а также слоном (мамонтом). Именно изображение последних на стенах грота в так называемой «Каменной могиле» на побережье Азовского моря позволяет отнести этот памятник к палеолиту.

Чрезвычайно интересным в связи с этим представляется исследование В.А.Чудинова, в котором он интерпретирует надписи, сопровождающие сакральные изображения как свидетельства дохристианской славянской письменности (10). Самое любопытное, что русский перевод этих надписей дает вполне внятный текст, подтверждающий известные из других источников сведения. В частности, обратим внимание на одно из изображений оленя (марала, северного промыслового оленя), найденное в гроте из пещерного комплекса, называемого пещерой Колдуна (рис. 1). В сопровождающем рисунке тексте упоминаются две славянские богини-рожаницы Лада и Леля, культ которых у древних славян отмечается и Б.А.Рыбаковым, который, кстати, относит их происхождение к мезолитической древности. Тогда они ассоциировались



Рис. 1. Общий вид изображения с оленем

с небесными лосихами, но В.А.Чудинов справедливо полагает, что в палеолите они, скорее всего, были связаны именно с оленьим культом (о чем упоминает и Б.А.Рыбаков).

А.Голан, реконструировавший наиболее архаичные пласты палеолитического оленьего культа (2), отмечает поистине всемирную распространенность и универсальность мифологемы «оленя — золотые рога» или «дикой охоты». По этой трактовке суть мифа и связанных с ним ритуалов состоит в следующем: 1) олень (лось или конь) несет на себе солнце, 2) за космическим оленем гонится хищник (медведь, волк, лев) или охотник, который настигает и убивает оленя. Заметим, в дальнейшем олень часто воскресает. Здесь важно то, что олень (лось или конь) связан с небом, солнцем и является посредником между мирами. А.Голан отмечает сакрализацию в этом мифе восхода и захода солнца (цвет заката ассоциировался с кровью убитого оленя, а сам он был символом восхода).

В современном шаманизме эта ритуально-мистическая трактовка сохранилась с поразительной точностью. Поскольку шаманизм немыслим без использования бубна, необходимо рассмотреть сакральный смысл этого культового предмета.

У алтайцев настоящим шаманом мог считаться только тот человек, который сносился с духами и производил моления при помощи бубна. Необыкновенное сходство шаманских бубнов у народов Сибири и североамериканских индейцев позволяет предположить, что его возникновение по меньшей мере уходит корнями в эпоху 20 тысяч лет назад, когда происходила северная миграция народов по суше в Америку. Васильев В.Н. (1) отмечает, что чем архаичнее форма шаманства, тем большее место занимают в нем образы животных. Эту закономерность подтверждают и исследования шаманских бубнов. Древнейшая символика отражает понимание бубна как животного. Еще в 1930 г. Г.Н.Прокофьевым впервые был описан обряд «оживления бубна» у селькупов Туруханского края. Смысл действия в ритуальном оживлении оленя живой и мертвой водой, кожей которого обтянут шаманский бубен. Бубен-олень был главным помощником шамана. Сидя на нем верхом, шаман совершал свои путешествия в отдаленные земли, в иные миры. Заметим, что оленем чаще всего бывает именно марал. Изображения оленей наносятся на бубен (рис. 2). Животное, шкурой которого был обтянут бубен, шорский шаман называет таг-буром (таг-гора, бур — дикое

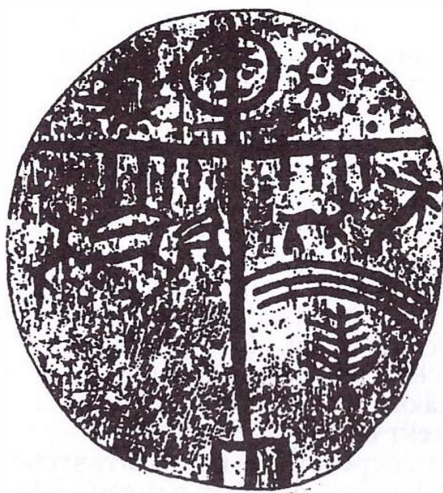


Рис. 2

рогатое животное) и он считается главным духом-покровителем. У алтайцев-телеутов душа шамана, она же животное, отождествленное с бубном, называлась тын-бура (тын — жизнь, жизненная сила, душа). При камлании тын-бура приходил и вселялся в шамана, а по окончании обряда удалялся. Таким образом, в оживленном бубне можно узнать душу — двойника наподобие матери-зверя якутов.

В бубне воплощается внешняя душа шамана, имеющая облик животного.

го. И это не просто душа, а сверхъестественное существо, олицетворение шаманской силы и жизни.

Отметим тут весьма архаичную связь оленьего культа с культом матери-зверя. Дело в том, что славянские рожаницы Лада и Леля являются характерным примером персонификации палеолитического мифа о богине неба и ее дочери — Солнце. Заметим, что они так же дают жизнь, «рожают». То, что они представлялись оленями или лосихами, напоминает нам о не менее ранних охотничьих представлениях об оборотничестве, ритуальном или тотемном превращении в сакрализованное животное-покровителя. Любопытно вспомнить, что для палеолитической скульптуры были характерны полиэikonические, многообразные изображения, камни-перевертыши, где на одном и том же предмете с разных сторон можно было увидеть человека, животное, мифическое существо и т.п., до семи-восьми образов. Такой прием, встречающийся у древних обитателей стоянок эпохи Костенковского поселения, найден и в эскимосских могильниках начала нашей эры, а до наших дней его используют при изображении тотемов американские индейцы. Можно предположить, что подобные культовые изображения являются прототипами более позд-

них ритуальных объектов с множественными ликами.

Так же, вероятно, функциональное сходство коня, оленя и лося в период палеолита породило и их взаимозаменяемость в мифологических системах: все эти животные имели изначально промысловое значение, затем конь и олень были приручены и использовались в ездовых целях (как помощники). Мистическая связь оленя-коня с небом и местообитанием душ породила и их ритуальное использование в качестве душ-проводников, которых хоронили вместе с умершими. Этот обычай, хорошо известный, в частности, у славянских народов, восходит к глубокой древности, причем вместе с покойным могли быть положены как сами животные или их части, так и ритуальные изображения. Так, например, на груди подростка из захоронения в Сунгири была помещена костяная пластина, изображающая коня (точнее — тарпана, дикую лошадь, основной объект охоты).

Другим, и не менее важным, персонажем палеолитического мифа был медведь. Б.А.Рыбаков упоминает в связи с медведем два образа: Волоса или Велеса, которого считает так же весьма архаичным божеством, возникшим еще в первой славянской триаде: Лада, Леля и Велес. И, кроме того, известную и у славян индоевропейскую традицию «медвежьих» празднеств: комоедицу в Белоруссии, проводившуюся 24 марта, в период пробуждения медведей от спячки, когда устраивались специальные пляски в вывернутой мехом вверх одежде. Б.А.Рыбаков относит святилище, найденное на Благовещенской горе к культу богини Лады, аналогичному античному культу богини Лето, матери Артемиды, а последняя тесно связана с медведем (жрецы одевались в медвежьи шкуры) и ассоциировалась с созвездием Большой Медведицы. Следует заметить, что еще раньше им же отмечено преобладание в «зверином стиле» у лесостепных скотов, предков славян, образа лесного лося, древнего символа главного созвездия Лось, которое затем превратилось в Большую Медведицу. В.А.Чудинов так же отмечает глубокую палеолитическую древность бога Велеса, причем в самых ранних текстах он именуется «сыном Лося» и представляется не медведем, а кабаном, который так же является частью древнего космогонического мифа.

Ю.А.Шилов (11) описывает сцену, изображенную на кромлехах основы Великоалександровского кургана в одно-

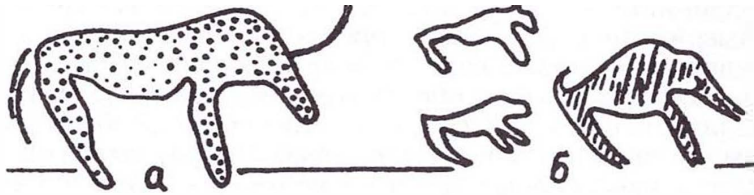


Рис. 3

именном райцентре Херсонской области следующим образом: «слоноподобный бык-Телец (рис. 3а), шествующий за парой собак — Псов, изгоняющих вепря-Скорпиона (рис. 3б)». Отметим, что среди многочисленных изображений быков в «Гроте быка» Каменной Могилы было найдено и очень древнее изображение мамонта (слона), встречаются и мифологические превращения этих образов друг в друга (мир стоит на слонах или на быке, например). Как промысловое, а затем и домашнее животное бык часто заменяет оленя в мифологемах, иногда даже изображаются фантастические существа олени-быки, сочетающие в себе этих животных. Для славянских мифов характерно сочетание солнечного быка (яр-тура) и вепря. Как сакральный символ, туры рога (рога избылиия) в языческих изображениях славян встречаются невероятно часто.

Отметим, что если олени и их аналоги связаны с небом и верхним миром, то медведь, вепрь и собака (волк) считались существами хтоническими и представляли собой землю при исходном двухчастном делении (верхний и нижний миры), а затем и преисподнюю. Они часто бывали связаны с палеолитическим «хозяином земли» (в палеолите небом управляло женское, материнское божество, а землей — мужское, отцовское). В языках сибирских народностей метафорическое наименование медведя, охотящегося за небесным оленем, означает «хозяин нижнего мира». В ряде сибирских и североамериканских традиций существует особый класс медвежьих шаманов, которые не только отождествляют себя с медведем, но и во многих случаях «омедвеживают» участников своих камланий (например, одеваются сами и облачают других в медвежьи шкуры).

Традиция обряжаться «под медведя» по разным случаям хорошо известна и у славян. Нанайцам известен дух Дуэнте-

Эндурни, таежный дух-хозяин в виде медведя. И в Сибири, и в Америке медведь является предметом родового культа (неудивительно, ведь в палеолите он персонифицировал мужское божество). Так, у обских угров медведь считался сначала предком фратрии Пор, позже его культ стал общеплеменным, у тлингитов род медведя входил во фратрию волка, род медведя зафиксирован также и у ирокезов и гуронов. Нельзя не упомянуть об ассоциировании медведя с кошачьими хищниками, также постоянными персонификатами мифа о небесном олене.

Образом льва, пантеры или их мифических производных (вроде грифона), терзающих коня, оленя, лося, буквально пропитан «звериный стиль», характерный для всего скифского ареала. Культовые предметы из языческого храма Ретры (находившегося на землях лютичей и считавшегося главным святилищем полабских (прибалтийских) славян) покрыты руническими надписями. Кроме того, одна из статуэток представляет собой львиноголовую фигуру человека с головой быка в руках. (4). Ее обычно трактуют как изображение Митры, тогда как пещерный лев почитался наряду с медведем еще в палеолите и являлся его семантическим аналогом. Таким образом, возможно и миф о Митре, убивающем быка, также происходит из глубокой древности, но и сами эти представления существовали на славянских землях задолго до выраженного ближневосточного влияния. Среди духов-помощников сибирских шаманов кошачьи хищники также занимают почетное место.

Духи-помощники в виде собак очень часто встречаются в сибирском шаманизме, более того, иногда считается, что их наличие есть необходимый атрибут для шаманских путешествий в нижние миры. У нанайцев также существует дух Алханэктэ в виде кабана, обитатель четвертой сферы неба. Иногда при путешествиях шаман сам превращался в «железного кабана» (железо представлялось металлом неба, которое выглядело как перевернутый котел с дырой посередине).

Нижний, подземный мир, по всей видимости, изначально был связан с «первичными водами» и его обитатели имели со времен палеолитической древности холоднокровный образ - это различные виды рептилий: змеи, черепахи, ящерицы. Так как исходно нижний и средний мир представлялись «земноводными» и соединенными между собой, то и повелитель

этого мира мог иметь змеиный, драконий или крокодилий образ. У праславян в первичную триаду богов кроме рожаниц, как отмечает Б.А.Рыбаков, мог входить и Яша, или Ящер, повелитель одновременно нижнего и среднего миров. Этот образ имеет все характерные черты неолитического повелителя преисподней, включая его связь с водной стихией.

Захоронение змей вместе с умершими хорошо известно у праславян. Самым древним из таких погребений Ю.Шилов считает так называемую могилу «Три брата» на Нижней Волге, которую он относит к новотитаровскому типу алазано-беденской культуры. Там вдоль обращенной к закату летнего солнца стены, у ног сидящего мужчины «на плотно-глинистой массе лежали скелеты двух больших змей». Автор приводит это как пример хорошо известного индоевропейского комплекса мифологем, ассоциирующих змей с потусторонними водами, неким «троном», корнями мирового дерева и сидящим царем. Практически повсеместно все существа подземного и водного мира ассоциировались с плодородием, богатством. При этом они часто выполняли и поддерживающую миропорядок функцию. Таковы мифы о черепахе, держащей землю, мировой змее и лягушки с аналогичными функциями. Будучи образами, выполняющими аналогичные по смыслу функции, эти животные нередко взаимозаменяемы в фольклоре (например, в русских сказках лягушка отождествляется со змеей, а в одном русском апокрифе дьявол прельщает Еву, приняв облик лягушки, а не змеи) (5).

Связь земноводных с идеей плодородия породила устойчивую ассоциацию змея с мужской половой силой и быком. Кроме того, начальным водам приписывается целительная сила (вплоть до воскресения мертвых), поэтому существа, семантически связанные с подземным миром, символизируют и врачевные функции (европейская чаша со змеей является поздним выражением этой же идеи).

Вместе с тем, будучи хозяином подземного мира, Ящер является и персонажем всех змееборческих мифов. Идея трехголовой змеи (в йогической трактовке связанная с объединением в человеческом теле каналов Ида и Пингала вокруг центральной сушумны, символически обозначающая двух змей (Инь и Ян) вокруг мирового дерева, это же и кадуцей Меркурия) интерпретируется в славянских мифах как трехголовый Змей-горыныч. В таком виде он противостоит герою (персо-

нификату небесного всадника) и является часто поздней версией идеи победы новых богов над старыми. В то же время в других сказках змеи и ужи связаны с водой, дождем и нередко помогают центральному персонажу.

В сибирском шаманизме, в частности, у ульчей и нанайцев известны духи-помощники в виде всех хтонических существ: лягушки, жабы, змеи, ящерицы, черепахи, включая, например, духа Мудули в виде трехголового дракона.

Описывая зооморфные образы шаманизма и славянской мифологии, невозможно обойти птичью тему. Еще М.М.Герасимовым при раскопках палеолитического жилища на стоянке Мальта под Иркутском были найдены скульптуры, изображающие птиц – гагару и лебедя. В.Д.Викторова пишет: «От Норвегии до восточных склонов Урала одинаковый образный ряд животных и птиц повторяется на скалах, в кремневой мелкой скульптуре, в деревянной и костяной пластике и в орнаментах на сосудах. В наскальных изображениях наиболее популярны образы лося и водоплавающей птицы (Чернецов В.Н., 1971 г.). В кремневой скульптуре известен образ медведя, лося и кабана в профильном исполнении. В этой же манере поданы и водоплавающие птицы». Эти изображения наносились по меньшей мере с начала энеолита. Птицы у народов Сибири выполняют функции тотемных предков и в них оборачиваются герои-богатыри (орел, гагара, чайка, ворон).

В шаманских представлениях птицы – это материализованные души. «Уходящая вниз по реке душа» (т.е. душа умершего) может принимать облик трясогузки, кукушки. Самым распространенным образом в мифологии обских угров является водоплавающая птица. Помимо функции поднятия земли, она является ипостасью светлого солнечного божества Мир-суснэ-хума (золотая утка, золотой гусь), а также его матери Калташ (золотистой гусыни), подарительницы жизни. Существует миф о возрождении (творении) водоплавающих птиц в южной стране.

Все эти представления имеют почти точные аналогии и в славянских мифах о творении мира водоплавающей птицей, и в представлениях о превращении душ в птиц и их обитании на мировом древе, и в способности к оборачиванию людей в птиц (царевна-лебедь, царевич-сокол и пр.). Более того, мифологема имеет представительство у других индоевропейских народов (гусь является птицей, посвященной индоарийскому

Брахме). Хорошо известны также и волшебные райские де-вы-птицы Сирин и Алконост, первая является птицей печали, а вторая – радости (и, заметим, способна нести яйца, успокаивающие море, – воспоминание о водоплавающем прошлом).

И в шаманизме, и у славян птицы разного вида способны как представлять все три уровня мироздания, так и служить посредниками между ними. Так, хищные птицы орел и сокол символически связаны с загробным подземным царством и его богом, они также часто попадают в праславянских погребениях. Хорошо известна в мифологии способность орлов и орлоподобных птиц переносить героя в подземный мир и обратно.

Водоплавающие обычно связаны со средним миром, но могут представлять персонажи всех трех миров (нырять в нижний, первичный океан, и взлетать в верхний).

Верхний мир может быть представлен мелкими птицами или птицеподобными сказочными созданиями.

Как долго существовала шаманская практика у праславян в архаичном, первоначальном виде? Ю.А.Шилов полагает, что шаманские ритуалы исполнялись по крайней мере еще в позднеямском периоде (то есть около 2200 лет до н.э.) и приводит в качестве иллюстрации шаманскую колотушку из захоронения этого периода (рис. 4).

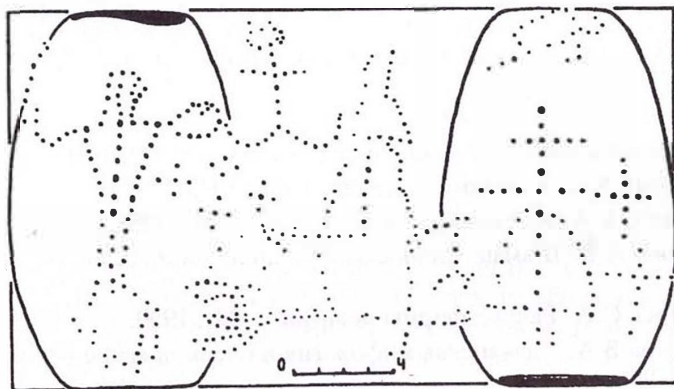


Рис. 4. Шаманская колотушка позднеямского периода из кургана 6-Г у с. Соколово (Орельско-Самарское междуречье).

Показаны небесные странствия шамана (слева) и его перевоплощение в астрального двойника (справа)

Таким образом, из приведенных выше сведений следует, что и праславянская (как, собственно, и индоевропейская) и сибирско-шаманская мифология имеют глубокие палеолитические корни, прослеживаемые до настоящего времени. Отмечается как необычайное сходство самих зооморфных образов и их семантического значения, так и их привязанность к единому архетипическому пласту мифологем, инвариантному по отношению к расовым и этническим признакам.

Разница состоит в том, что в славянском язычестве первоначальные верования претерпели эволюцию, связанную с изменением образа жизни праславян и типа взаимодействия с окружающей средой, при которой архаичные родо-племенные божества сменили свой облик и мифологические функции.

В современном же сибирском шаманизме древние палеолитические божества приобрели характер, в основном, духов-покровителей и используются при камланиях в качестве индивидуальных помощников шамана.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Василев В.Н. Избранники духов. — М., 1984.
2. Голан А. Миф и Символ. — М., 1993.
3. Викторова В.Д. Мифологическая картина мира энеолитического населения горно-лесного Зауралья // Археoaстрономия: проблемы становления: Тезисы междунар. конференции (15–18 октября 1996 г.). — С. 23–25.
4. Кайя А. Руны. — М., 1998.
5. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. — М., 1991.
6. Никитин А.Л. Распахнутая земля. — М., 1973.
7. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. — М., 1988.
8. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. — М., 1991.
9. Токарев С.А. Ранние формы религии. — М., 1990.
10. Чудинов В.А. Славянская мифология и очень древние надписи. — М., 1998.
11. Шилов Ю.А. Прародина ариев: История, обряды, мифы. — Киев, 1995.

Роман БАГДАСАРОВ

Институт этнологии и антропологии РАН

ХРИСТИАНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ

«Обыденный рассудок» современного человека склонен буквально воспринимать гипотезы, выдвигаемые учеными для прикладного объяснения тех или иных феноменов. Он как бы не учитывает, что эти теории зачастую носят условный характер и тем самым вместо инструмента, предназначенного для исследования реальности, превращает их в объект веры, а подчас и суеверия. В полной мере это применимо к адаптированной для масс гелиоцентрической картине Солнечной системы. Отсюда — закономерный интерес к альтернативным космогониям и космологиям, не угасающий с конца XIX в.

Показательно, что многие из альтернативных схем, выдвинувшихся за этот период, так или иначе соотносятся с картинами мироздания, сохраняемыми в древних традициях человечества (индуизм, буддизм, даосизм, герметизм, каббалистика, суфизм и др.). Наименее исследованной в этом ряду является православная «ноуменальная натурфилософия» (термин А.П.Щеглова), распространенная на Руси в X—XVIII вв. Основными письменными источниками, через которые сейчас можно ознакомиться с православной «схемой мира» (σχημα), являются «Космография» Козьмы Индикоплова (VI в.), Толковая Палея (не позднее XII в.), Шестоднев, Хронографы, патристика.

Древнерусская натурфилософия намеренно отвергает *понятия*, необходимые для определения феноменального мира и ограничивающие познание, когда речь идет о ноуменах, и избирает *символы*. Метафизика, стоящая за этим, основана на возможности изъять субъективного восприятия человека, а не на степени изъятности объективных явлений. Она логически оправдана, ибо ничего из области объективного не может быть усвоено помимо субъективных каналов. Ноуменальная натурфилософия предназначалась для обнаружения в бытии скрытых и ускользающих от рефлексии Абсолютных смыслов; в этом ее кардинальное отличие от европейского рационализма, сосредоточенного на выявлении и описании внутренней противоречивости бытия. Согласно православной традиции, непосредственный контакт Я с самим собой и с

объектами взаимодействия (как в познании, так и в пребывании) может существовать только в интенциональной связи с Абсолютом. Последнее обстоятельство порождает универсализм — первое свойство православной космологии.

Однако древнерусский универсализм не абстрактен, а предельно, и в то же время пластично, гуманизирован. Бытийный статус индивида не предопределен, а может меняться в зависимости от его личных усилий. Человек — уникальное существо, чья деятельность должна протекать в правильном сочетании безграничных возможностей бытия, доступных его сознанию, и ограниченных условий их материализации. Такая деятельность не могла бы осуществляться без уверенности в ее состоятельности. Эту состоятельность и осуществимость воплощает в себе фигура Христа, который назван в Откровении Иоанна Богослова A и \Omega , т.е. единой вертикалью, обладающей имманентными и трансцендентными характеристиками. Движение по этой вертикали происходит через приобретение так называемого *sensum Christi* (1 Кор 2:16, в рус. пер.: «ум Христов»).

Продвижение «умножающего» *sensum Christi* индивида возможно в относительно фиксированной среде. Поэтому неподвижность является второй чертой древнерусской схемы мироздания. Ее создателям важно было подчеркнуть распределение стихий по массе в порядке убывания (снизу вверх): земля, вода, воздух, огонь. Земля — наиболее тяжелая часть мироздания, под ней ничего нет. Это универсальное основание, четырехугольная плоскость на которой покоится все сотворенное. Ниже земли не просто пустота, а именно *ничто*. Такое восприятие земли опирается не только на Библию (Иов 26:7), но и на традицию индоевропейцев: *ksam (санскр.) — «низкий, расположенный внизу, земля»; za (авест.). Ср.: $\chi\alpha\tau\alpha\iota$ «на земле», $\chi\alpha\tau\iota\lambda\omicron\varsigma$ «низкий» (греч.); *humus* (лат.), *zemas* (лит.) и *zems* (лат.) «низкий»; названия «земли» на славянских языках.

До конца XVII в., когда в России распространилось учение Коперника, земля не считалась планетой; не была она и центральной сферой, как у Птолемея. Г.К.Вагнер указывал источник этой концепции в Древнем Египте с его представлениями о четырехугольной форме мироздания и Земле-«ящике». Если искать аналогию такому воззрению среди греческих школ, то ближе всего окажется ионийская натурфилосо-

софия, в особенности теория плоской земли и неподвижных звезд (Fixstern) Анаксимена (585—525 до н.э.). Сам Козьма ссылается на изображение четырех стран света «по Ефору». «Трудно сказать, был ли прямоугольник стран света Ефора данью древневосточным концепциям Вселенной... В нем можно видеть отклик на числовые пропорциональные построения Платона, который, разрабатывая принцип симметрии, оперировал прямоугольниками, построенными на диагонали квадрата» (А.Ф.Лосев).

Единая вертикаль, лежащая в основе трехчленного деления мира индоевропейских народов и православной вселенной, возникает тогда, когда модель космоса включает в себя не только пространственные, но и временные характеристики. Удивление, которое испытывает современный человек при знакомстве с этой моделью, объясняется тем, что он привык представлять себе вселенную в какой-то один, условно взятый момент. Древнерусская же метафизика оперирует не с «моментальным» срезом реальности и даже не с ее цикличностью (для описания которой обычно используют символ шара), а пытается охватить пространственно-временной континуум в целом. Для обозначения этого континуума применялась библейская креационистская формула «небо и земля». Понятно, что построение такой метагеометрической фигуры возможно лишь с большой долей условности. Этой *условностью* (а не *наивностью*, как ошибочно полагали историки) продиктовано то, что для изображения вселенной в «Космографии» использовался не один, а несколько ракурсов в последовательной серии миниатюр.

Итак, на четырех концах земли стоят столпы, поддерживающие небесный свод, завершающийся полусферой. Таким образом, модель вселенной представляла собой род призмы, поделенной на внутренние этажи-перегородки (сверху вниз): престолы и другие ангельские чины в порядке нисхождения, первое (невидимое) небо, населенное душами святых, воды над твердью, твердь, воды под твердью, второе (видимое) небо — пояс планет (блуждающих звезд), область неподвижных звезд, воздушное пространство, сквозь которое на землю падает свет и, наконец, земля.

Хотя данная схема построена, исходя исключительно из текстов греческой и славянской Библии при их перекрестном сличении, она одновременно конвертировала в христианство

дохристианские и внебиблейские представления индоевропейцев. Так, при последовательном анализе функций, которые усваивались «водам, яже превыше небес» в православии, можно убедиться, что они обозначают чистую потенциальность творения, соответствующую *акаше* индуизма, т.е. вездесущей среде, лишенной каких бы то ни было потенциальных различий и выступающей носителем *раджаса*, или энергетической составляющей бытия. Также как акаша, *воды* в православной космогонии обладают свойством всепроницаемости. От них в значительной мере зависит яркость «великого Светильника» (семи видимых невооруженным глазом планет).

Каждый элемент этой модели обладает символическим кодом, согласующимся с современными понятиями, но отнюдь к ним не сводящимся. Плоская четырехсторонняя земля — это аллегория четырехсторонней ориентации на геометрической плоскости. Равность земли и неба «по ширине» — намек на учтивание 4-го измерения или времени, ведь под планетой понималась не сфера в условный момент движения, а весь путь ее прохождения по замкнутой орбите (т.е. подобие тора). Начинаясь как квадрат, необъятная призма где-то на середине (на уровне планетного пояса) переходила в цилиндр, а затем завершалась незримым полусферическим навершием.

«Перегородка»-твердь — это метафизический символ отделения видимого и актуального мира от невидимого и потенциального. За твердью расположен престол Господень, на коем почивает внеположное к сотворенному Им зданию Божество. Вознесшийся за твердь Христос мыслился как посредник между миром и полнотой Св. Троицы, принципиально несводимой ни к существованию, ни к возможностям. Скиния не считалась жилищем божества, а только местом его явления (Исх 34), поэтому она была *открытой*, являя собой образ Мира.

Еще одной важной чертой древнерусской схемы мироздания является отрицание автономного движения звезд, которое делает невозможным глобальное прогнозирование и предсказательный аспект астрологии. Звезды управляются не актуальными, а потенциальными для нашего существования законами — *антелами*, на языке средневековой символики. Думается, что это воззрение не столь уж «отсталое» и от

современной астрофизики, которая лишь теоретически учитывает факторы, влияющие на движение небесных тел, на практике же ее расчеты могут быть в любой миг опровергнуты вмешательством неучтенной, «случайной» силы.

И все же ноуменальная схема, это не то, что есть «на самом деле» (ибо такая точка зрения, будь она доступна, уравнивала бы человека с Творцом), а то, что доступно *человеческому* восприятию. «Говорю же снизу» и «с боков», насколько дело идет о суждении нашего чувства, — поясняет в схожей ситуации преп. Иоанн Дамаскин, — так как, согласно с понятием последовательности, небо отовсюду занимает верхнее место и земля — «нижнее». Это лишь — универсум, доступный целостному (т.е. одновременно сенсорному, интеллектуальному и эмоциональному) восприятию человека. В рамках целостности восприятия и обосновывается в источниках правомерность данной картины. Человек сам по себе не может выйти за рамки «трехмерного восприятия» (мира как бесконечной сферы). Существует лишь то, что может быть окружено; то, что не окружается — не существует, учили святые отцы. Но с другой стороны, учение как о земном рае, так и о небесном царстве несовместимы с представлением о всецелой сферичности космоса. Отсюда — отрицание телесности невидимого (первого) неба, где пребывают ангелы и души святых, выключенные из актуального существования, но продолжающие оставаться частью пространственно-временного континуума в целом.

В трехмерном пространстве данная схема созерцалась как вселенская «камера», т.е. средневековая сводчатая комната. Она включала четыре отсека бытия: наверху — престол Вседержителя, ниже — ангелы, люди и мертвецы, сливающиеся с землей (ср.: «земля еси и в землю отидеши...»). Эта фигура также уподоблялась трону-этажерке одного из царей-Птолемеев. Малым подобием космической камеры являлась келья и клеть православного инока, в которой тот начинал и завершал процесс внутреннего делания, творения в миниатюре, уподоблявший его Творцу вселенной.

Тезис Космографии о том, что земля связана с небом по ширине, которое приклонено к ней своими краями, использовался не только по отношению к внешнему миру, но и к внутреннему. *Равность по ширине* делала возможным духовное восхождение, понимаемое, естественно, не как штурм

космоса ракетами, а как проникновение за твердыню внутренней завесы, отделяющей нас от царства возможностей. «Умирись сам с собою, и умиряйся с тобою небо и земля, — учил преп. Исаак Сирин. — Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лествица оного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей. В себе самом погрузись от греха, и найдешь там восхождения, по которым в состоянии будешь восходить».

Понятие о *внутренней комнате* (клетки или храмине) было заложено еще притчей о выметенном доме и семи духах злобы, поселившихся в нем (Мф 12:44-5; Лк 11:24-5). Поскольку объем вселенной от земли до границы невидимого неба считался до Искупления захваченным «Князем воздушным» (Дьяволом), то 7 планетных («воздушных») поясов ниже уровня тверди рассматривались прежде всего как генераторы отрицательного влияния на душу падшего человека. За каждым светилом закреплялся взвездной источник той или иной страсти: за Венерой — блуд, за Марсом — гнев, за Меркурием — воровство, за Юпитером — тщеславие и т.д. Рассказав печальную притчу о подметенном доме фарисеям, Спаситель обнадежил верующих другой аллегорией — о входящем в «дом крепкого» (т.е. «князя бесовского») и расхищающем «сосуды его» (Мф 12: 29), т.е. души грешников, которыми Дьявол хотел овладеть.

Собственно говоря, внутренняя молитва и вела, в итоге, ко вселению в телесно-душевную храмину (2 Пет 1:13-4) Духа Святого, который вытесняет за ее пределы все прочие влияния. «Ибо осмеливаюсь сказать со святым Павлом, что мы *храм Божий* (1 Кор 3:16). Посему, как чист Сам Бог, очистим храм Его, чтобы возжелал вселиться в нем. И как Сам Он свят, освятим и храм... И, таким образом, облако славы Его приосенит душу, и свет величия Его воссияет внутри сердца, и исполнятся радости и веселия все обитатели селения Божия, а наглые и бесстыдные исчезнут от пламени Святого Духа». Используя эпитет «облако славы», преп. Исаак уподобляет внутренний храм — Скинии Завета, которую также осеняло облако и наполняла слава Господня (Исх 40: 34-8). Отсюда видно, что «умное делание» заключалось в ступенчатом преобразении *внутреннего пространства* из простой каморы в келью, затем в храм и, наконец, в видимое

селение Духа — Скинию.

В этом плане келья соответствует человеку, очищенному от страстей, храм — добродетельному и Скиния — стяжавшему духовные дарования. Когда 7 пороков (зримым выражением коих служили планеты) замещаются добродетелями, человек делается восприимчивым к тем же благам, изначально заложенным в Творении (в том числе и в звездах). «Великолепие тверди суть звезды, а украшение бесстрастия — добродетели; ибо бесстрастие, как я думаю, не иное что есть, как сердечное *небо* ума...», — писал Лествичник (29:2).

Для мира-призмы принципиально важно представление о ее стенах или пределах, ибо Дух Святой, действующий на мир через Сына, исходит от Отца, из области Запредельного. В космосе, где по законам времени, вещи появляются и распадаются, потустороннее «пространство» предстает как вселенская супрастационарность, но именно там, в области Отца «расположен» источник Духа. За стенами каморы отсутствует привычное человеческое время, ведь ими ограничены и планетные круги. Рай здесь видится земной протяженностью, выведенной за рамки времени. Его края на миниатюрах Космографии выступают из-за клетских стен. Здесь праведники непосредственно покоятся «в руках Божиих», совпадающих с «концами земли». Любопытна в этом плане традиция русских князей устраивать некое подобие Рая за рекой, обтекающей столичный кремль (киевский двор-«рай» Юрия Долгорукого, Большой Государев сад в Замоскворечье).

Итак, в идеале вселенская камора соотносилась с элементами ветхозаветной Скинии, где пребывали главные святыни древнего человечества, вверенные Израилю, народу Божию. Устройство Скинии подробно описано в ветхозаветной книге Исход. Оно имело значение священного образца для самых разнообразных сторон древнерусской жизни: города, монастыря, селения, храма, видов жилища, поклонных крестов, предметов мебели и т.д. Система поэтапного ограждения Скинии с ее *внешним, внутренним* дворами и «святая святых» в центре, буквально воспроизводилась в средневековых русских городах. Символическая структура хорошо прослеживается на начальном этапе застройки, а также при строительстве крепостей, когда на нее еще не наложилось множество функций городской жизни.

На модели каморы-Скинии хорошо видно, как под влиянием христианства трансформировались архаичные модели мироздания. К общей для многих народов Евразии 3-уровневой схеме вселенной небо-земля-преисподняя, был добавлен 4-й уровень — уже упоминавшийся «престол Божий», призванный утвердить трансцендентальность Божества. Число 4 сближало (разумеется, относительно) древнерусский космос с 4-хъярусной вселенной аккадской и ассиро-вавилонской цивилизаций. Дохристианская концепция, распространенная у славян и балтов, согласно которой Солнце совершает свой ночной путь под Землей не могла быть полностью перенесена в православие (у Козьмы светило скрывается за Мировой Горой); однако, оставила след в представлениях о «ложе Солнца» на крайнем Западе.

Ирина ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

МЕТАФОРА ЛЕСТНИЦЫ В ТЕКСТАХ О «ВОСХОЖДЕНИИ ДУШИ»

Образ лестницы и его модификации — один из самых распространенных образов в текстах, посвященных «путешествиям души». Смысл лестницы как предмета заключается в том, что это *посредник для перехода вверх или вниз, имеющий характер постепенности*, то есть обладающий ступенями. Если мы представим себе обычную материальную лестницу, садовую, например, то увидим, что все ступени ее одинаковы, тем не менее, они обладают смысловой неравнозначностью с точки зрения их близости и удаленности относительно верхней или нижней точек. Это свойство лестницы, которое можно назвать выявлением вертикальной делимости пространства, делает ее образ метафорой *иерархии*, которая может быть приложима к любому материалу. Иерархическая лестница социума фиксируется языком в выражениях типа «продвижение по служебной лестнице», иерархическое строение космоса, иерархия ангельских чинов, продвижение по иерархической лестнице духовного подвижничества и т. д.

Способы использования идеи лестницы во всех этих случаях можно разделить на две категории. Первая — применение образа для выражения устойчивой иерархической структуры. Здесь проявлен *статический* аспект смысла ступенчатости, характерный для описания устройства космоса или ангельских чинов. Вторая — использование категории лестницы в его *динамическом* аспекте, для реализации идеи восхождения или нисхождения как *постепенного преодоления* внешнего или внутреннего пространства, что свойственно описаниям путешествий человеческой души.

Такое разделение далеко не случайно. Дело в том, что космос, как и небесная иерархия, с точки зрения самых разных культурных традиций, качественно структурирован раз и навсегда. И, например, духи семи планетных сфер выражают всегда только одно характерное для них качество (Венера — вождделение, Марс — гнев), так как именно их неизменность позволяет поддерживать постоянство космических структур.

Точно так же обстоит дело и с ангельской иерархией. Раз-

ные ангельские чины тоже абсолютно неизменны. Находясь, — по словам Дионисия Ареопагита¹, — в вечном и однообразном движении, ангелы всегда пребывают в изначальной и навсегда данной им сущности. Один вид ангелов не может превращаться в другой. Иными словами, если ангелы и могут перемещаться по условной небесной лестнице, как например в сне, который видел Иоанн, они при этом не претерпевают никакого изменения. К ангелам, неизменным по сути, непреложима идея восхождения-нисхождения в аспекте *постепенного* и затрудненного *преодоления* ступеней. Именно такой смысл лестницы выжнее всего для описания путешествия души. Такие путешествия описаны в огромном количестве самых разных текстов. Внутренний смысл восхождения души практически одинаковый в различных традициях. Самое главное здесь — инвертирование смысла прохождения ступеней, перевод внешнего во внутреннее.

Вот, например, гностический апокриф Евангелия Марии. Душа проходит постепенно царства космических архонтов, и каждая власть пытается задержать, схватить душу. Эти власти связаны с той или иной планетной сферой: вождление, гнев, незнание... На вопросы властей и попытки задержать ее, душа отвечает: «что хватает меня — убито, что опутывает меня — уничтожено».

Примерно то же самое происходит и в описании путешествия души после смерти. Душу пытаются схватить различные грехи, и если она не совершала их в земной жизни, то ее пропускают дальше. Отличие гностических апокрифов от таких описаний посмертного странствия души, в том, что с точки зрения гносиса, восхождение и освобождение душа может совершить уже при жизни.

Кроме того, важнейшим условием оказывается *познание* душой *сущности властей*. Душа говорит: «Меня не познали, я же, я познала, что все подлежит разрешению, будь то вещи земные, будь небесные». И действительно, душа уходит все выше, так как она, осознав сущность каждой власти, тем самым освободилась от нее. Власть же *не может* последовать за душой, так как ей, власти, определена только одна строго очерченная сфера. В таких текстах четко проявлен принцип совпадения макро и микрокосма.

Прохождение космической иерархии есть одновременно прохождение внутреннего космоса, то есть устройства самой

души. Важный аспект такого прохождения-освобождения в том, что первая половина пути — это *очищение* от всего, что может схватить душу. Душа постепенно становится все более пустой от наполнявших ее страстей, и наконец достигает уровня очищения от всех чувственных форм. Только после этого, во второй половине пути, она может наполняться новым содержанием, тем, что в святоотеческой традиции часто называется степенью мистического созерцания или тайнозрительством.

Не случайно Иоанн Лествичник в своей знаменитой Лествице, состоящей из 30 глав, в 23 из них описывает борьбу души со страстями, и только в последних 7 главах говорит о высших, постепенно открываемых свойствах души, делающих ее способной наслаждаться созерцанием божественных тайн. Таким образом, человеческая душа наделена специфической свободой, в отличие от космических духов и даже ангелов. Свобода заключается в том, что человек может изменяться. Он не запечатан навечно одной и той же сущностью, но в состоянии проходить к новым уровням. Поэтому метафора лестницы применима точнее всего именно к человеческой способности восхождения.

Идея восхождения к небу выражена, как всем хорошо известно, в храмовой архитектуре разных традиций. Это, например, зиккурат — символ центра мира, космической горы, соединяющей небо и землю, семь ступеней которого символизируют семь космических сфер. На вершине его находится башня, в которой жрец соединяется мистическим браком с богиней. Здесь восхождение представляет собой восхождение по спиральной лестнице.

Если спроецировать такую спираль на плоскость, получится движение по концентрическим, переходящим одна в другую окружностям, *извне вовнутрь*, к центру. Этот центр внутри концентрических кругов выглядит как самая *глубокая* точка, поскольку она внутри, и, одновременно, как самая *высокая*, если плоскостную проекцию развернуть в объеме. Это тот парадокс внутренних путешествий, который зафиксирован в траектории дантовского путешествия — совпадение противоположностей, когда *восхождение ввысь* одновременно оказывается *погружением во внутреннюю глубину*.

Этот же смысл реализуется в устройстве египетских храмов. Они не устремлены вверх, как, например, зиккураты, но

выявляют указанную схему на горизонтали. Ян Асмон так описывает устройство египетского храма: «Весь комплекс помещений можно представить себе как набор вложенных одна в другую коробок, или как серию замкнутых коридоров, каждый из которых обрамлен большим по размерам. По мере продвижения снаружи вовнутрь размеры помещения уменьшаются, одновременно уровень пола повышается, а потолок опускается все ниже. Пространство все больше становится похожим на пещеру. Чем меньше становится помещение, тем более сгущается темнота. Во внутренних помещениях царит полный мрак, и только сквозь немногие окна-щели, прорубленные под потолком и в стенах, проникают кажущиеся таинственными лучи. Подобная архитектурная форма представляет собой серию концентрических изолирующих оболочек вокруг святой святых»². Здесь наиболее темное помещение, находящееся в глубине пещеры, — есть наиболее сакральное, и потому является вершиной.

Этот же парадокс отражен и в текстах так называемой мистики меркабы, ведущей начало от видения Иезекииля. В них движение души вверх по семи небесным дворцам устойчиво именуется *нисхождением*. Как пишет Лидия Стародубцева в своей «Метафизике лабиринта»³, вопрос, где именно расположена эта иллюзорная точка высшего достижения, к примеру, на вершине горы самого себя, или в глубине пещеры сердца, для христианских, да и для всех других мистиков, бессмысленен. В этой работе нет каких-то новых собственных теорий и концепций, но, на мой взгляд, очень удачно собраны те материалы, которые в современной литературе существуют по поводу лабиринта.

Что касается духовной иерархии, то следует сказать, что, скажем, ангелы — как бы проявления божества, его проявленное состояние. Дионисий Ареопагит, из сочинений которого мы узнаем об ангельской иерархии, пишет⁴, что каждая ступень иерархии неизменна и неподвижна в своем чине, но получает божественный свет, который проникает собою все ступени иерархии. Сами ангелы могут нисходить, но восходить не могут. В апокрифе «Вознесение Исая» говорится, что Спаситель преобразался на каждом чине, когда проходил все чины. Таким образом, каждый чин воспринимал Его как своего, а не какую-то другую сущность. Ангельская сущность субстанциональна, они совершенно не могут меняться.

Их восхождение возможно гипотетически благодаря усилиям Спасителя.

Космические планетные духи также не могут переходить с уровня на уровень, а могут выйти на божественный свет только при помощи Спасителя. Человек тоже как-то зависит от Спасителя, но во многих системах он может сам подниматься по иерархической лестнице. И у человека поэтому гораздо больше свободы.

Традиция текстов о нисхождении и восхождении души в светских текстах, не говоря уже о сакральных, никогда не прерывалась. В XX столетии целый пласт таких текстов был инициирован исследованиями Карла Юнга и его теорией индивидуализации.

Практически вся мифология, фольклор, литература, да и вообще чуть ли не все человеческое творчество рассматривалось аналитической психологией как объективация человеческого стремления к обретению самости. Писатели, подобные Герману Гессе, выражали юнгианские концепции в художественной форме, в описании человеческих историй они пытались показать путь внутренней мистерии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Евангелие от Марии. пер. с коптского М.К.Трофимовой. // Апокрифы древних христиан. исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 327.
2. Там же. С. 326–327.
3. Ян Ассман. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. Пер. с нем. Т.Баскаковой. М., 1999. С. 55.
4. Л.Стародубцева. Метафизика лабиринта. М., 1998.

Татьяна АНТИПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

МАСОНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПОВЕСТЯХ И АПОКРИФАХ

Считается, что появление масонов в Российском государстве связано с просветительским движением и, следовательно, относится только ко второй половине XVIII века. Между тем, уже древнерусская литература прямо или косвенно связана с классическими масонскими или, точнее, гностическими сюжетами. Заметим, что до XVI века в русской духовной жизни практически отсутствовало понятие апокрифа. Все произведения на духовную тематику считались правомерными и истинными. Особенно много древнерусских повестей связано с именем Соломона. Всякий раз, когда надо было продемонстрировать мудрость или хитрость (что почти одно и то же) главного персонажа, он наделялся именем библейского царя. Из такого рода повестей резко выделяется «повесть о Соломоне и Китоврасе».

Китоврас (по всей видимости, античный кентавр) назван «борзым зверем», обладающим необыкновенным талантом архитектора. Его услуги понадобились Соломону, и велел царь в те колодцы, из которых обычно пил Китоврас, налить вино и мед. Заснувшего Китовраса заковали в узы и ошейник железный и повезли к царю. По пути встретили они человека, который хотел купить сапоги на семь лет, и засмеялся Китоврас, затем увидели человека, который ворожил, и Китоврас тоже засмеялся, наконец, встретили свадьбу, и тут Китоврас заплакал. Соломон спросил Китовраса, что означают его смех и слезы, и Китоврас ответил, что первый человек не то что семи лет, но и семи дней не проживет, второй предсказывает людям судьбу, а сам не знает, что сидит на ящике с золотом, свадьба же вызвала у Китовраса слезы, поскольку предсказывал Китоврас. Царь удивился мудрости Китовраса, но все же посчитал его равным себе, ибо сумел овладеть им. Тогда сказал Китоврас царю: «Сними с меня узы и ошейник», и, когда это было сделано, забросил царя на край света, откуда его с трудом вызволили мудрецы и книжники. С тех пор стал бояться Китовраса Соломон, а когда дворец царский и дом Господень были построены, отпустил его к родичам.

В этой повести Соломон оказывается далеко не таким мудрым, как его представляет Библия, и Китоврас легко берет верх над ним. Отгадывание загадок — излюбленная тема русских повестей и сказок, ибо загадка имела магическое значение. Загадывать загадки разрешалось только между рождением солнца и Божественного Младенца, когда активизировались силы зла, когда мир должен был разрушиться, чтобы затем возродиться, то есть с 25 декабря по 6 января.

В центре играющих обычно садилась пожилая женщина, которая задавала тему загадок. Первая тема всегда относилась к человеку, а далее темы как бы расходились concentрическими кругами. Вне тематического круга загадку невозможно было разгадать. Цепь загадок образовывала своеобразный лабиринт, заключающий в себе тайну мироздания. После ниспровержения зла (Минотавра) линии лабиринта могли быть свернуты в точку — клубок Ариадны. Минотавр и Кентавр — в известном смысле антиподы: один — животное с человеческим телом, другой — человек с телом животного. Первый помещается в середине мира, второй находится вне его. В античной философии кентавр является носителем мудрости, и в данной повести античная мудрость оказывается выше ветхозаветной мудрости, олицетворяемой Соломоном.

«Повесть о Китоврасе» близко соприкасается с масонской легендой о Великом Архитекторе или Адонираме. Согласно этой легенде, дворец царский и храм Господень построил Адонирам, пришедший из земли Тирской. И посетила Соломона царица Савская, прослышавшая о его премудрости. Соломон заранее подкупил жреца Савского и знал ответы на загадки, которые предложила ему царица. И воспылал Соломон любовью к царице Савской и та согласилась стать его женой. Но осматривая чудесный дворец и храм Соломонов, царица пожелала видеть того, кто их построил. Нехотя согласился Соломон позвать Адонирама. И увидела царица, что сила и власть Адонирама выше царской и пожалела об обещании, данном Соломону.

На другой день решено было отлить медное море на глазах у зрителей, в том числе царицы Савской. Но трое рабочих, которым Адонирам отказал в звании мастера, по наущению Соломона испортили форму, в которую должна была отливаться медь. Расплавленный металл брызнул из трещин огромного бассейна. Растерявшийся Адонирам пытался оста-

новить огонь водой, но еще больше испортил дело. Испуганные зрители разбежались, и посрамленный Адонирам хотел уже покончить с собой, но тут из глубины огненного моря услышал глас, призывающий его к себе. И оказался Адонирам в самом центре земли, во владычестве Люцифера, и узнал он, что является потомком не Адама, созданного из праха земного, но потомком духа огня, ангела Денницы. Не устоял падший ангел перед красотой Евы, и родила она ему сына, которого нарекла Каином. Душа Каина была свободна, и убоился Бог Каина и вменил ему в вину убийство Авеля. Но не смутил таким действием благородную душу, и во искупление горя, причиненного Адаму и Еве смертью Авеля, Каин посвятил себя служению адамовым детям. Во время Всемирного потопа один из потомков Каина укрылся в расселине вулкана Этны, и таким образом уцелел род Каина, породивший Адонирама.

По возвращении на землю получил Адонирам волшебный молот, которым мгновенно исправил свое создание. За стенами Иерусалима встретились Балкида, царица Савская, и Адонирам и поняли, что должны принадлежать друг другу. Договорились они покинуть Соломона и уединиться в Аравии — на родине царицы. Но подстерегли Адонирама три его недруга и убили. Испугавшись возмездия, повелел Соломон отыскать тело Адонирама, чтобы похоронить его под жертвенником храма. И с той поры терзает его страх, от которого не знает он покоя.

Согласно этой легенде, Соломон оказывается носителем не мудрости, но зла. Соломон не свободен, поскольку может находиться только внутри, в центре мира. Не случайно Китоврас, демонстрируя свою силу, забрасывает Соломона на край земли — там Соломон существовать не может, как не может существовать вне лабиринта Минотавр. В данном контексте, вероятно, Соломон и Минотавр могут быть отождествлены. Адонирам же ассоциируется еще с одним персонажем античной мифологии — художником Дедалом, построившим лабиринт для критского царя Миноса и подсказавшим Ариадне способ выбраться из лабиринта при помощи клубка ниток.

Адонирам, Дедал, Китоврас олицетворяют собой творческое порождающее начало и высший разум, обладателем которого может быть если не сам Бог, то во всяком случае его противник, равный Богу или даже превосходящий Его. В Средние века подобное мировоззрение, допускающее суще-

ствование Князя тьмы, порождает образ служителя сатаны, чернокнижника и некроманта доктора Фауста, отождествлявшегося, в свою очередь, с Симоном-волхвом, который пытался купить у апостолов благодать Святого Духа за деньги, и когда ему было в этом отказано, продавшегося дьяволу и начавшего творить чудеса, сравнимые с чудесами Христовыми. Два момента интересуют нас в рассказах о Фаусте: во-первых, подчеркивается знание Фаустом языков — он пользовался халдейскими, персидскими, арабскими, греческими словами, фигурами и письменами, во-вторых, акцентируется мотив путешествия — Фауст познает мир, посещая разные страны и земли. Здесь, конечно, пародируется поведение апостолов, которые после нисхождения на них Духа Святого заговорили на всех языках и отправились проповедовать слово Христово по миру.

Свой Фауст, правда, в смягченном варианте, имеется и в Русской земле. По происхождению повесть о Савве Грудцыне более поздняя, чем повесть о Китоврасе, и относится к XVII веку. Савва Грудцын — купеческий сын, то есть человек новой формации (для купеческого сословия в средневековой иерархии места, как известно, не находилось). Наделение русского Фауста купеческими полномочиями было необходимо, поскольку на Руси именно купцы знали несколько языков, что позволяло им более-менее свободно перемещаться по всему свету. Савва продает душу дьяволу с тем, чтобы вернуть покинувшую его любовницу, но после заключения сделки забывает о своих любовных неудачах и просит дьявола показать ему мир. Таким образом, Савва, по сути, продает душу за познание. Повидав мир, Савва оказывается под осажденным Смоленском. Он вступает в сражение, одного за другим побивает трех исполинов, и удостоивается личной дружбы короля (а не царя, как следовало бы ожидать). Однако вскоре Савва заболевает, понимая, что расплата неизбежна. Слезами и покаянием ему удастся умиловить Бога, и с купола собора, где Савва ожидает своей смерти, падает «богоотметное» письмо. Бумага девственно чиста. Это означает, что Савва прощен.

Может быть, счастливый конец повести обусловлен невольно возникающими ассоциациями с очень почитаемым русским святым, тоже сражавшимся под Смоленском — Меркурием Смоленским. Сама Богородица (в Успенском соборе)

благословляет Меркурия на битву с полчищами Батыя, а затем посылает ему в награду мученическую смерть через усекновение главы. Легенда о подвиге Меркурия Смоленского входит одной из важных составных частей в культ Покрова Богородицы, а икона Смоленской Божьей Матери является второй по значимости русской иконой (после Владимирской Богоматери).

Вызывает, правда, некоторое недоумение столь нерусское имя русского святого. Однако вспомним, что римский Меркурий — тот же греческий Гермес Трисмегист, основатель герметической философии. Круг таким образом замыкается, а лабиринт загадок свертывается в точку. Дьявола или сатану не следует понимать как порождение ада, в данном случае Князь тьмы указывает лишь на действие гностической традиции, согласно которой мир творится Разумом-демиургом и Логосом из предвечно существующей материи. Китоврас-кентавр (стрелец в астрологии) воплощает в себе двойную природу Логоса, который одной своей частью — материальной — погружается вглубь природы, а другой укореняется в Божестве. Меркурий (Гермес) оказывается Разумом-демиургом, расчлняющимся на части и ниспадающим в низшие стихии. Битва с исполинами может быть трактована как битва со злом-Хаосом, а путешествия развернуты в картину завершения мира Антропосом, героем-первопредком. В целом, сюжеты, подобные повестям о Китоврасе, Меркурии Смоленском и Савве Грудцыне, обрисовывают своеобразную космогоническую концепцию, содержащую в себе христианские элементы, но несомненно относящуюся к гностической традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997.
2. Близ есть при дверех. Сергиев Посад, 1917.
3. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев, М., 1978.
4. История русской литературы XI—XVII веков. М., 1985.
5. Легенда о докторе Фаусте. М., 1978.
6. Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995.
7. Рыбникова М.А. Загадка, ее жизнь и природа // Русское народное поэтическое творчество. М., 1986.

Владимир КУЛЬМАТОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

К ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИДЕЙ РАЙМУНДА ЛУЛЛИЯ В РОССИИ

В связи с историей распространения идей каталонского мыслителя Раймунда Луллия (1232–1316) в России, хотелось бы остановиться на уточнении времени начала этого процесса и выявлении новых рукописных источников, имеющих отношение к русскому луллианству. Когда же достигают России идеи Луллия и начинается их распространение?

На первую часть этого вопроса с достаточной определенностью ответить сложно. Сам Луллий мечтал о том, что православные перейдут в истинную веру (а для него таковой было католическое вероисповедание) и упоминал о «русских» в своих произведениях¹.

Следует отметить тот факт, что еще в январе 1302 года Луллий посетил Армению, однако пробыл там недолго. Он заболел и возвратился в том же месяце в Европу. Вряд ли краткое и столь неудачное пребывание Луллия в Армении оставило какой-либо заметный след. Да и отношения Армении с Русью в ту эпоху не были еще достаточно развиты. Поэтому о каком-либо проникновении идей Луллия в это время говорить не приходится.

Знакомство россиян с идеями каталонского мыслителя имеет место несколько веков спустя после смерти Луллия, когда налаживаются достаточно устойчивые контакты с Западной Европой. В течение XVI – первой половины XVII века произведения Луллия и его толкователей активно издаются во Франции и Германии и появляются у ближайших наших соседей, в Польше. Так, в Отделе редкой книги Библиотеки Российской Академии Наук находится экземпляр «*Ars magna generalis et ultima*», экслибрис которого указывает на его принадлежность знаменитой Несвижской ординатской библиотеки Радзивиллов первой половины XVII века².

Однако первые документальные свидетельства о знакомстве россиян с учением Луллия относятся только к концу XVII века. Распространение идей Луллия начинается благодаря русским луллианским сочинениям, приписываемым А.Х.Белобочкому: луллианская риторика – середина 1690-х годов, «Великая наука» – 1698–1699 гг.³ Некоторые исследо-

ватели не исключают возможность того, что еще ранее, в 1686 году, москвичи могли слышать о Луллии от Квирина Кульмана.⁴

Возможно, труды Луллия или комментарии на них, изданные в этот период, привозил кто-нибудь из образованных иностранцев, посещавших Россию, или из россиян, вернувшихся из Европы после путешествия, либо обучавшихся в тамошних училищах или в университетах. В отделе Редкой книги Библиотеки Российской Академии Наук находятся издания Зетзнера, сочинения Луллия и его толкователей, с пометами владельцев. На экземпляре из библиотеки Феофилакта Лопатинского имеется надпись: «Ex Cathedrali Bibliotheca Tferensis episcopi» («Из Кафедральной Библиотеки Тверской епископии»)⁵. На другом аналогичном издании Зетзнера можно прочитать имя и фамилию владельца «Basilii Arseniev».⁶

Интересное предположение высказывает А.С.Елеонская: «...Можно предположить, что теория ораторского люллианского искусства была знакома образованным русским риторам и без посредства Андрея Белобоцкого. На такую мысль наводит, в частности, сравнение Симеоном Полоцким процесса творчества с “чинным составлением” колесиков, для чего необходимы знание и умение»⁷. Симеон Полоцкий в 1675 году составляет «Обед душевный» (на который ссылается А.С.Елеонская), а оканчивает свою жизнь в 1680. Таким образом, мы можем констатировать, что Симеон Полоцкий был знаком с идеями Луллия еще до приезда А.Х.Белобоцкого в Москву. Текст «Обеда душевного» таков: «В писании слова, яко во орологии колеса чинно составляются, има же обема невежда дерзновенно прикасаися, вред творит. Не дерзаеши орология исправляти вещественнаго; много паче да не прикоснешися писанию духовному, в нем же по числу словес [да не реку писмен] таинства многа суть, не комуждо известна».⁸

Здесь важен перевод слова «орология», его конкретное содержание. А.С.Елеонская переводит это слово, как «ораторское искусство, наука о красноречии». В «Словаре русского языка XI–XVII веков» приводятся следующие значения близких по смыслу слов «оролой» — часы, «орологион» — часослов (данные слова также взяты из сочинений Полоцкого)⁹. Судя по тому, что знанию Писания, которое относится к «духовному» роду, противопоставляется знание оро-

логии, которое относится к «вещественному», речь в тексте идет, скорее, о часах (о знании часового механизма, в котором колесики составлены в определенном порядке), чем об ораторском искусстве. Однако это замечание совершенно не отвергает справедливость того предположения, что Симеон Полоцкий мог быть знаком с произведениями Луллия.

Переходя к рассмотрению второй части первого вопроса, поставленного в самом начале статьи, следует заметить, что распространение идей предполагает иное отношение, чем простое знакомство с ними.

Выше была высказана общепринятая точка зрения: пропаганда луллиевых идей связана прежде всего с личностью А.Х.Белобоцкого, с созданием им в конце 90-х годов XVII века луллианских «Риторика» и «Великой науки». На уточнении времени начала распространения идей Луллия в России и хотелось бы остановиться несколько подробнее. До настоящего времени исследователи не рассматривали с этой точки зрения один интересный фрагмент в докладе Павла Негребецкого, инспирированного Сильвестром Медведевым, относящегося к 19 мая 1681 года.

В своей челобитной царю Федору Алексеевичу Павел Негребецкий, защищаясь от обвинений в том, что он преследует ученых, проклинает некую «науку сатанинскую», которую проповедует Белобоцкий: «Науки же своей сей еретик не изъявил высокая, яже бы была чести достойная, каковыя суть философия и богословия православныя, политика, этика и мефематическая науки; но токмо явил свою науку сатанинскую, прелестную в похулении святых таин и во всех оных символах веры, яже суть противны их проклятой ереси: зане они вси в оной науке, наипаче еретики люторы и калвины, из младенческих лет приучаются, юже частее чтут, нежели мы святые молитвы. Славу же о его высокой науке разглашают купножителю его Кудрицкий и Козловский. Кудрицкий сам ни философии, ни богословии, паче же ни своей, ни чуждей веры не знает. И аще бы пред ним кто каковую веру сказывал, токмо бы с ним имел дружество, и он бы тому не воспротивился: ибо не вестъ. Пред людьми же неучеными поведает он сего еретика науку безмерную; на соборе же исповеда он не знати науки его, и где он учился и какие он веры. Козловский же наук богословских не знает, ниже известно несть веру нашу, не точию римскую, люторскую и калвинскую. И оному

такожде науки и ереси Белобоцкого разсудити невозможно, но точию, его прославляя, сам хочет тем у людей прославлен быти, яко могущий ученых людей знати. Таковые бо несовершенныя ученые люди прославляют науку сего проклятого еретика; ко прославлению же тому неции проложися и здешнии человецы, и его, яко правоверна, защищают, а нас, онаго обличителей, укоряют. Зря же сие Белобоцкий, яко его прелесть поборников по себе приобретает, надеждою тоя своя науки в действо произшествием утешается. Того ради сам ми поведает, яко уже он твою к себе государскую милость обрел, тем же не едина на нь обличителя страшится». И далее следует призыв к монарху отлучить от «правоверных стада Христова... и сего лестного еретика и Божия хулителя, и, аки ядовитого василиска от бесед и сообщения правоверных отженеши, да не многих ужалит ядом своим еретическим».¹⁰

Несомненно, что в этом фрагменте речь идет о луллиевом искусстве, или о «Великой науке», как будет называться ее рукописный вариант, который создаст Белобоцкий в 1698–1699 годах. В пользу такого прочтения говорит, во-первых, противопоставление науки Белобоцкого другим конкретным наукам (православному богословию, политике, этике и математике). В этом как раз и заключалась мысль Белобоцкого, что проповедуемая им луллианская наука является наукой наук, с помощью которой все остальные науки познать можно. Во-вторых, в тексте доноса говорится о прославлении его «высокой науки». Если бы это относилось просто к лютеранским и кальвинистским воззрениям Белобоцкого, то вряд ли упоминалось бы слово наука, все ограничилось бы словами «вера» и «ересь». Да и популярность этой науки («его прелесть поборников по себе приобретает»), которая беспокоит Негребецкого, говорит в пользу нашего суждения.

Не стала бы другая вера, чуждая Православию, распространяться так быстро. А «Великая наука», как и другие науки, в этом отношении нейтральна, и широкое ее последующее распространение среди старообрядцев это подтверждает. Нет речи и о том, чтобы обвинять Козловского и Кудрицкого в неправославии. Причем не только «несовершенно ученые люди прославляют» эту науку, но к этому прославлению «приложися и здешние человецы», и защищают Белобоцкого как правоверного. Речь, вероятно, идет о людях более образованных и занимающих высокое место в обществе.

Судя по всему, именно благодаря луллиевой науке Белобоцкий «обрел к себе государственную милость» и поэтому никого из обличителей не страшился. Вероятно, эта же луллиева наука наук, с помощью которой можно с легкостью все другие науки познать, питала надежды Белобоцкого на занятие места учителя в намечаемой к открытию Академии. Но опять же, именно «Великая наука» вкупе с неправославными воззрениями и не позволила занять Белобоцкому место учителя в открывшейся в 1685 году Московской Академии.

Для Павла Негребецкого «наука» Белобоцкого и его неправославные взгляды сливаются в одну неразличимую ересь. Это же происходит и для исследователей. «Наука» отождествляется с «люторскими и калвинскими ересями» Белобоцкого. Этому в немалой степени способствует и тот факт, что ко времени опубликования Д.В.Цветаевым челобитной Павла Негребецкого и наибольшего к ней интереса среди исследователей в конце прошлого века, не было еще известно о том, что «Великая наука» принадлежит Белобоцкому. Впервые эту мысль высказывает Д.П.Савицкий только в 1902 году.¹¹

Таким образом, не с появлением русских луллианских рукописей в конце 1690-х годов началось распространение идей Луллия в России, а практически с самого начала прибытия Белобоцкого в Москву, то есть с весны 1681 года. Рукописной традиции предшествовал определенный период устной традиции распространения идей каталонского мыслителя в России.

Возможно, в Слуцке, Могилеве и Смоленске, где Белобоцкий хотел учить и «науки заводить», именно пропаганда луллиевой науки приводила его к конфликту с иезуитами.¹² И здесь разрешается недоумение Павла Негребецкого, который говорит, что иезуиты стоят как раз за развитие наук, через которые хотят проводить свои взгляды, и поэтому они не могли мешать Белобоцкому «заводить науки». Но дело в том, что иезуиты поощряли развитие обычных наук и, вероятно, выступали против пропаганды Белобоцким луллиевой науки.

Обратимся теперь к рукописным источникам, имеющим отношение к русскому луллианству.

Русские луллианские сочинения, автором которых является А.Х.Белобоцкий, появились в самом конце XVII века. Из-

вестны четыре луллианских произведения на русском языке, приписываемых Белобоцкому, благодаря которым русские читатели действительно могли обучиться искусству Луллия. К ним относятся: «Краткое искусство», являющееся переводом «Ars brevis»; «Великая и предивная наука Богом преосвященного учителя Раймунда Луллия» — вольное переложение «Ars agna»; списки, условно называемые «Риторика Луллия», известные под разными названиями, но имеющие одно содержание; и, наконец, «Книга философская». Существует также еще сокращенный вариант русской «Великой и предивной науки Р. Луллия», сделанный Андреем Денисовым.

К этим произведениям следует добавить еще несколько:

1. «Таблица сокращенная книг паметных художества изобретелского Генрика Корнелия Агриппы». Это дословный перевод известного издания Зетзнера (*Tabula abbreviata commentariorum artis inventiva Henrici Cornelij Agrippae*)¹³. Эта работа представляет собой подробную структуру, построенную на основе «Ars brevis», перечень всех понятий и категорий, из чего они состоят и на что разлагаются. Это произведение в издании Зетзнера идет сразу за работой Корнелия Агриппы «Ars brevis», но не принадлежит ему самому.

«Таблица сокращенная книг...» известна пока всего в двух списках.¹⁴ Причем только один из них является полным переводом, а второй содержит лишь первые два листа. Оба списка следуют сразу за луллианскими работами Белобоцкого «Риторикой Луллия» и переводом «Ars brevis». То есть для составителей и владельцев этих сборников принадлежность их к луллианской теме была несомненной. В основе обоих списков лежал какой-то более ранний общий оригинал, вероятно, черновой перевод, так как встречаются варианты перевода слов и латинские термины. Эта работа принадлежит либо Белобоцкому, либо кому-то из его круга, так как отдельные термины переводятся несколько иначе, чем в других его трудах.

2. Небольшая работа (36 листов в восьмерку), имеющая название «Логика».¹⁵ В предисловии говорится о «великоименитом учителе раймунде люлли». Глава первая части первой заканчивается словами: «и с раймундом люллием нужнейшая начинаю предлагати». И в других местах встречаются упоминания о Луллии. Работа эта составлена для учебных целей и построена на принципах луллиева искусства. В тексте

встречаются слова «цет» и «нецет», переписчиком без понимания воспроизводятся в искаженном виде латинские слова.

Судя по всему, перед нами работы Белобоцкого, написанные для педагогических целей. Сам список представляет из себя сборник старообрядческого письма, в котором наряду с названными работами содержатся «Великая наука», глава из перевода «*Ars brevis*» «О ста формах» и дополнения к «Риторике Луллия» из Уваровского списка № 472 (ГИМ) о единстве, множестве, простоте и т.д., которые Андрей Денисов использовал в своем сокращении.

Этими работами заканчивается первый период распространения луллизма в России. В течение всего XVIII века работы Белобоцкого активно переписываются: «Краткое искусство» известно в 15 списках, «Великая наука» в 75, «Риторика Луллия» в 30, «Книга философская» в 12 списках. Сокращение русской «Великой науки Андрея Денисова» в 9 списках.

Новый период начинается с конца XVIII века.

К 1792 году относится перевод «*Ars brevis*», вновь сделанный все с того же издания Зетзнера, о чем свидетельствует переведенное оглавление сборника.¹⁶ Однако связь с работами Белобоцкого не прерывается. Записи в фигурах и таблице (почерк и чернила другие) переписаны из «Великой науки» Белобоцкого, а не переведены из «*Ars brevis*».

Три псевдолуллиевых работы, переводы конца XVIII — начала XIX века (РГБ, Ф. № 14, собр. В.С.Арсеньева): «Ключ Раймунда Люллия, без которого других его книг разуметь не можно, с немецкого на российский язык переведенный в пользу учеников герметической науки на свет изданный любителем алхимии» (бумажный знак 1782 года, № 1062); «Древо жизни. Разговор Раймунда Люллия майорского, переведенный с итальянского языка на латинский» (перевод с латинского 1833 года, № 1063). «Изъяснение или истолкование Раймунда Люллия. Им самим писаное» (бумажный знак 1816 года, № 1064).

К сожалению, пока ничего не известно о переводчиках этих небольших по объему (24, 23 и 4 листа соответственно) алхимических работ.

К этому же типу списков следует добавить еще один из собрания РНБ (НСРК. Q.97) «Теоретическая и практическая Ручная книга Высшей Химии, в которой систематически

предложены все нужные к сведению учебныя положения философов, и снабжены полезными объяснениями; издана любителем и учеником тайныя премудрости» (бумажный знак: Gantscharof 1811). Это своеобразный учебник-хрестоматия по алхимии. Наряду с цитатами из сочинений множества философов (Сократ, Зенон, Парменид, Аристотель, Теофраст, Гермес, Роджер Бэкон и др.), встречается и множество выписок из псевдолуллиевых работ (в тексте пишется «Reimund»).

Сравнивая два этапа распространения идей Луллия в России, можно следующим образом охарактеризовать их отличие друг от друга. Первый этап начинается с весны 1681 года, с приезда Белобоцкого в Москву и проходит полностью под его знаком.

Белобоцкий не только устно проповедует луллиевы идеи и переводит «*Arts brevis*», но и создает собственные толкования на основе луллиевых работ. Сферы приложения его усилий — философия, риторика, логика и педагогика. Работы Белобоцкого перепишываются во множестве экземпляров (по количеству дошедших до нас списков, его риторика сравнима с риторикой Лихудов, а «Великая наука» не имеет себе равных по количеству дошедших до нас списков среди логико-философской и риторической рукописной литературы), что говорит об активном восприятии этих произведений читателями. Об этом же свидетельствует и создание сокращения «Великой науки» Андреем Денисовым, известным деятелем старообрядчества. Продолжительность их востребованности (наиболее поздний список — РНБ, О. III. 16, имеет бумажные знаки 1818 года) говорит так же о достаточной уникальности этого явления.

Второй этап имеет совсем другие очертания. Кардинальным образом меняется читатель. Он более образован. Его не интересует логика и риторика Луллия. На первый план выходит сокровенное знание, мистика, алхимия. В соответствии с этим переводятся псевдолуллиевы работы, имеющие отношение к алхимии. Фигура Луллия уже не занимает центрального положения даже среди читающих луллианские работы, она воспринимается наряду с другими мыслителями и даже несколько отходит на периферию. Не создается новых произведений, восходящих к «Искусству» Луллия. Нам не известно имя человека, всецело преданного идеям Луллия в этот период. Да скорее всего, такого человека и не было.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Багно В.Е. Русское люллианство как феномен культуры // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. СПб., 1997. С. 250–251.
2. БАН, НИОРК. Шифр: і_10855 о.і. Приношу благодарность заведующей сектором редкой книги НИОРК БАН Г.Н.Питулько, указавшую на данный экслибрис и оказавшую помощь в прочтении других помет. О Несвижской библиотеке Радзивиллов см.: Собрание Радзивиллов в Славянском фонде БАН. Вып. 1 / Сост.: О.В.Гусева, Е.В.Комиссарова. СПб., 1999.
3. Горфункель А.Х. Белобоцкий Ян (Андрей Христофорович) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVIII век), ч. 1: А-З. — СПб., 1992. — 410 с.
4. Данная гипотеза имеет своим истоком высказывание А.Ф.Лабзина о том, что появление «славянской» рукописи «Великой науки» относится «ко времени известного Кульмана, почитателя Бемова». См.: Лабзин А.Ф. От издателя // *Christosophia* или Путь ко Христу в 9 книгах, творение Иакова Беме, прозванного тевтонским философом. — СПб., Тип. Иоаннесова, 1815. — С. XXIV. Далее В.П.Зубов хотя и заметил, что это предположение «в последующей литературе не получило поддержки и подкрепления», все же не стал отвергать вероятность того, что «москвичи могли услышать» от Квирина Кульмана о Луллии. См.: Зубов В.П. К истории русского ораторского искусства конца XIX — первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение) // Тр. отд. древнерус. лит. — 1960. — Т. XVI. — С. 291. В самое последнее время В.С.Багно, хоть и с оговоркой, поддержал эту гипотезу: «Несколькими годами ранее возникновения русского люллианства в Москве побывал Квирин Кульман, немецкий мистик, автор люллианского сочинения... Впрочем, вряд ли шесть месяцев пребывания Кульмана в Немецкой слободе могут послужить точкой отсчета в интересующей нас истории русского люллианства». См. прим. 1. С. 251–252.
5. БАН, отдел Редкой книги. Шифр: Инв. 278 л.
6. Может быть, это Арсеньев Василий Михайлович, брат Варвары Михайловны Меньшиковой? Латинское написание фамилии начинается именно с латинской буквы «В». Однако, по мнению Серкова А.И. (РО РГБ) так подписывал свои книги Арсеньев Василий Сергеевич (1829–1915).
7. Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 47.
8. Симеон Полоцкий. Обед Душевный. М. 1681. Л. 9 об. — 10.
9. Словарь Русского языка XI–XVII веков.

10. Цветаев Д.В. Памятники к истории протестантства в России. — М.: Тип. Ун-та, 1888. — Ч. 1. — С. 207.
11. Совецкий Д.П. Русский гомилет начала XVIII в. Иоаким Богомолевский. — Киев: Тип. И.И.Горбунова, 1902. — 255 с.
12. Цветаев Д.В., там же, с. 216.
13. Lullius, Raymundus. Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem, scientiarum artium que omnium brevi compendio... — Argentinae: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1598. — 681 p. Есть переиздания.
14. ИРЛИ, древлехранилище. Полный вариант в списке I.114.155 / Q 313 — П. Неполный вариант в списке Перетц № 273, л. 242—244.
15. ИРЛИ, древлехранилище. ИМЛИ № 15, л. 309—338.
16. РНБ, РО, Колобов 735.

Аркадий РОВНЕР

Российский государственный гуманитарный университет

«ТРЕТЬЕ ОТКРОВЕНИЕ» ЖОЗЕФА ДЕ МЕСТРА

Нужно говорить то, что считаешь
истиной, и говорить смело.

Жозеф де Местр

Жозеф де Местр — фигура необычайная, имевшая ограниченное, но сильное влияние на развитие духовной жизни русской культуры. Этот страстный религиозный и политический мыслитель, борец с идеями французского Просвещения и оппонент философии Джона Локка и Фрэнсиса Бэкона, прожил долгую жизнь (1753—1821 гг.), из которой 15 лет провел в Петербурге, формально в качестве полномочного посла мифического Сардинского королевства, а фактически в роли политического эмигранта, беженца от революционного террора. Он пересидел эти ужасные годы в России. И именно в России переосмыслил страшный опыт Французской революции и написал свои знаменитые «Санкт-Петербургские вечера»: «Каким же превосходным наблюдательным пунктом явился для Местра Петербург», — пишет о нем Огюст Виаг¹.

Сардинское королевство — маленькое государство на юге Франции и на северо-западе Италии, в которое входили остров Сардиния и северное побережье Средиземного моря. Королевство находилось в конфликте с режимом Наполеона и позже было аннексировано, а положение как самого короля Сардинского, так и его посла в России было, безусловно, плачевным. В Санкт-Петербурге философ жил главным образом из милости русского двора, ибо поддержка, получаемая им из Сардинского королевства, была sporadической, хотя он и писал длинные дипломатические донесения своему премьер-министру и самому сардинскому королю. Последние годы жизни де Местр прожил в Ницце, и в музее этого города я видел его личные документы и портреты.

В России за последние годы стали выходить книги Жозефа де Местра. Пару лет тому назад вышла книга «Санкт-Петербургские письма», куда вошла часть обширной переписки де Местра (сохранилось более 500 писем). Он вел переписку с государственными сановниками, со многими знатными людьми России, с которыми дружил, некоторые послания были

адресованы светским дамам. Другая книга, «Санкт-Петербургские вечера», также недавно переведенная и изданная в России, начинается событиями 1809 года, накануне войны 1812 года (сын Жозефа де Местра примет в ней участие на российской стороне и будет ранен). Именно в одной из глав этой книги философ развивает тему Третьего Завета.

Идея Третьего Завета появилась до Жозефа де Местра, к ней неоднократно обращались и после него. Последний известный случай связан с нижегородской журналисткой Анной Шмидт, которая была влюблена во Владимира Соловьева. Она писала интереснейшие книги, одна из которых вышла в Москве в 1916 году и называлась «Третий завет».

Аналогичные мысли, основывающиеся на предчувствиях, предощущениях, смутных видениях нового Откровения, звучали и во времена де Местра, в частности, их развивал де Сен-Мартен. Большинство же высказываний Жозефа де Местра — христианские католические идеи, которые под его пером превращаются в нечто не совсем каноническое, не совсем католическое.

Центральная идея, на которой строится все здание де местровского мировоззрения, касается Божественного порядка, Божественного провидения и, прежде всего, нравственного порядка. Она сталкивается в лице оппонентов де Местра с противоположной идеей, согласно которой праведники страдают, а нечестивые благоденствуют. С одной стороны, в мире существует нравственная гармония, божественный порядок, которые особенно ярко проявятся в ближайшем будущем в результате третьего, после иудейского и христианского, Откровения, Третьего Завета (однако и в настоящем Бог ни на миг не отворачивается от мира). В то же время злые, хитрые, коварные, бесстыдные и жестокие люди благоденствуют, а люди честные, благородные и добродетельные страдают. Каким образом эти две концепции могут быть примирены? — задается вопросом Жозеф де Местр и пространно на него отвечает.

Прежде всего, он доказывает правоту идеи Божественного провидения. Де Местр утверждает: неправда, что злые люди благоденствуют, а праведные страдают, наоборот, злые наказаны, а праведные награждены. Не только человеческий суд наказывает злодеев, есть Божественное наказание за нравственные преступления. Формулируя мысль о законе

воздаяния добром за добро, и наказанием за зло, де Местр не обходит и очевидных для всех фактов торжества нечестивцев, когда грешники проживают длинную жизнь, полную успеха. Он говорит, что это результат искажения человеческого зрения, удаленного от Божественного света. По мере приближения к Богу человеку открывается подлинный смысл мироздания и становится очевидной непреложность нравственного порядка. Все преступления наказываются, может быть, через определенное время, в какой-то неожиданной форме, но закон воздаяния — это заложенное в природе вещей явление.

Далее Жозеф де Местр развивает целый ряд идей простых, но необыкновенно глубоких. Он скорее мудрец, чем философ, его нельзя поставить в один ряд с такими систематическими философами, как Кант, Гегель, Шеллинг, Фихте. Когда дело заходит о вещах принципиальных, он всегда остается в плоскости, где встречаются и пересекаются философия и эссеистика, где вполне допустимы шутка, страстность и маленькие слабости. Если Жозеф де Местр что-то или кого-то не любит, то он не притворяется и не сдерживает свои чувства — мы можем найти у него многие страницы страстных выпадов против Локка, Бэкона, Руссо и особенно Вольтера.

Жозеф де Местр — убежденный католик, консерватор, для него важен авторитет. Помимо Евангелий, он доверяет иудейской Библии, а также таким «подлинным философам», как Пифагор и Платон (труды последнего он называет «человеческим введением к Евангелию»), Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Лейбниц, его современники Фенелон, Сен-Мартен, Шарль Боннэ и Бональд. Все эти мыслители создают для него интеллектуальное, нравственное, эмоциональное поле и составляют пространство его мысли. В то же время, у де Местра двойственное отношение к Юнгу-Штилингу, г-же Гюйон и другим теософским, оккультным, мартинистским и иллюминистским авторам.

Особенно Жозеф де Местр почитал де Сен-Мартена, с которым однажды провел целый день. Позже, стало известно, что Сен-Мартен сказал о нем: «Прекрасная, но еще совершенно невозделанная земля». Эти слова Сен-Мартена де Местр любил вспоминать с доброй улыбкой, как всегда отстраняясь от любого доктринерского вмешательства в свой внутренний мир.

Де Местр рисует картину мироздания, исходя из посылки о духовной инволюции человечества. Первые люди, согласно Жозефу де Местру, «были мужи дивные, коих высшие существа удостоили самыми драгоценными познаниями, они обладали божественной наукой и магическим искусством, грозными и величественными привилегиями, которыми злоупотребляли»². Грехопадение повлекло за собой цепь преступлений в человеческой истории, и, как звено в этой страшной цепи, — Французская революция. Но в отличие от Лафатера, который видит революцию как «мистерию беззакония» и царство «страшного владыки тьмы», Жозеф де Местр усматривал в ней работу Божьего Промысла. Он испытывает трепет перед войной, перед революцией как перед мистическими явлениями. Он не злобный эмигрант, который ненавидит якобинцев, но, прежде всего, мистик, прозревающий страшный искупительный смысл социальных катастроф, рассуждающий о различных путях, которые выбирает Провидение для осуществления неизбежного. Жозеф де Местр пишет: «Ни в одном событии человеческой истории Бог не являл себя так явственно и зримо. И если Он употребляет орудия столь низкие и презренные, то лишь потому, что карает Он ради очищения и возрождения»³. Согласно де Местру, именно в критические моменты истории особенно зримо проявляется неотступное попечение Божественного Промысла: «Никогда порядок не бывает более зримым, а рука Промысла более осязаемой, чем в те эпохи, когда на смену деятельности человека приходит Высшая сила, которая начинает действовать сама по себе»⁴. Он пишет о неизвестных путях, которые выбирает «истинная метафизика»⁵. И здесь де Местр, чуткий к идеям нового религиозного опыта, развивает идеи, созвучные апокалиптическим идеям Боннэ, который рассматривал современный католицизм как переход «к бесконечно более высокому порядку вещей».

Уже в 1796 году Жозеф де Местр высказывал предположение, что человечество стоит на пороге либо обновления христианства, либо новой религиозной революции. «Наши догадки отвергнут с презрением только те близорукие люди, которые считают возможным лишь то, что видят собственными глазами. Кто в Древнем мире мог предвидеть возникновение христианства? Какой человек, чуждый этой религии, был в состоянии уже с самого начала предугадать ее грядущие успе-

хи? И откуда нам знать, не началась ли уже великая нравственная революция?»⁶.

Третье Откровение воспринимается де Местром достаточно конкретно. В канун XIX века, в 1799 году, Жозеф де Местр уточняет: «Посредством Первого Откровения Бог сосредоточил всю истину в одном маленьком народе. Второе Откровение расширил в пределы Иерусалима. Тем не менее, Иерусалим и поныне окружен язычниками. Когда же труд будет завершен, наступит время Третьего Откровения», наступит священная эпоха. Жозеф де Местр утверждает, что христианство не будет обойдено новым Откровением, он пишет: «Христианство молодо, и все мы приближаемся к величайшей эпохе религиозной истории, когда отколовшиеся Церкви вернутся к единству с Римом».

Таким образом, для де Местра новая религиозная революция оборачивается всемирным торжеством католичества. И хотя его живая пластичная мысль легко уходит от доктринерских ловушек, католичество остается магнитом и надежным авторитетом («Я сохранил верность Римско-Католической Церкви»).

В «Санкт-Петербургских вечерах», своем любимом детище, де Местр полифонично развивает идеи Третьего Откровения. Здесь три главных выразителя его идей: Граф, Сенатор и Кавалер. Граф — это, безусловно, сам Жозеф де Местр, он выражает мысли о Божественном порядке, провидении, воздаянии, нравственности и торжестве добра. Сенатор — знатный русский сановник, друг Сен-Жермена. Сначала он только слушает, потом все смелее и смелее вмешивается в разговор, а в конце оказывается непримиримым мистиком. И, наконец, молодой человек, Кавалер, в основном играет роль слушателя и провоцирует собеседников крайностями, выступает с апологией религиозных предрассудков. Между Сенатором и Графом существует постоянное напряжение, переходящее в конфликт, и возникает впечатление, что Сенатор — противник Жозефа де Местра. Но очевидно, что Жозеф де Местр — это и Граф, и Сенатор, и Кавалер. Некоторая отстраненность Графа от опасных идей Сенатора — лишь католические маневры Жозефа де Местра, который не хочет быть уличенным в своих симпатиях к иллюминизму, мартинизму и теософии. «Не стоит поднимать крик об иллюминизме и мистике, — возражает Сенатор Графу. — Слова

сами по себе ничего не значат — и, однако, с помощью этих пустяков запугивают дарование и преграждают ему путь к открытиям.»⁷

Итак, Сенатор говорит: «Господу было угодно то позволять человеку, говорить так, как он пожелает, сообразуясь с господствующими представлениями эпохи, то скрывать в формах, по видимости простых, а порой грубых, великие тайны, которые не всякому дано постичь. А значит, если исходить из этих двух предположений, то что же дурного в том, что мы углубляемся в эти бездны Божественной доброты и благодати, подобно тому, как взрываем мы землю, чтобы извлечь из нее золото и драгоценные камни? Ныне же высокими этими умозрениями нам должно заниматься больше, чем когда-либо, ибо нам следует готовиться к великому событию в Божественном миропорядке, событию, к которому приближаемся мы все быстрее и быстрее со скоростью, поражающей всякого наблюдателя. Грозные оракулы возвещают: “времена исполнились!” Некоторые богословы, и даже католические, считали, что в Откровении святого Иоанна предсказаны близкие нам события величайшей важности. Разве этот всеобщий возглас, провозглашающий великие деяния, совершенный пустяк?»⁸. Сенатор даже пользуется идеей Троицы, для того, чтобы обосновать необходимость Третьего Откровения. Было два Откровения, поэтому третье — неизбежно.

Жозеф де Местр понимал Третье Откровение либо как возвращение всех церквей в лоно католической церкви и поворот всех тайных мистических течений к католичеству, либо как расширение границ католичества и включение в него совершенно нового, непредвиденного, непредсказуемого излияния Божественной Благодати. Жозеф де Местр благоговейно ждал наступления этого события, не отваживаясь на угадывание его содержания, определяя задачу лишь в самом общем виде как создание «трансцендентального христианства». Впрочем, все его предварительные записи по этому вопросу («множество рукописных сборников») пропали в изгнании. Темы, затронутые в его «Санкт-Петербургских вечерах», донесли до нас лишь основополагающие соображения автора и представляют отсылку к вопросам, тщательно разработанным в этих рукописях. «В одной из бесед “Вечеров” я собрал все знамения, предвещающие великое событие в сфере религии,» — писал де Местр в 1820 году Бональду.

Естественно, идеи Жозефа де Местра были евроцентристскими, а порой — «католикоцентристскими», и в этом можно усмотреть их ограниченность, но в этом же их основательность. Жозеф де Местр понимал опасность, которая проявилась в некоторых направлениях масонства, розенкрейцерства и иллюминизма в Европе и России, и этим объясняется его осторожность в отношении к ним. С другой стороны, де Местр никогда не признавал обязательным присутствие в масонстве как таковом определенного политического заряда, считая причастность некоторых масонов к революционным смутам «делом совершенно индивидуальным». В своих ранних разработках («Записке герцогу Брауншвейгскому», 1782 г.) единственной и самой важной целью масонства в целом и иллюминизма в частности Жозеф де Местр признавал «великое дело» воссоединения церквей, и исполнения именно этой высокой задачи он ждал от него, полагаясь в этом на помощь Провидения. «Господь, Который всем управляет, заставит иллюминизм служить делу христианского единства,» — писал он в 1816 году в письме графу Валлезу.

Жозеф де Местр возвещает неизбежность Третьего Завета, и призывает настроиться на это духовное событие и быть готовым к нему. Этими ожиданиями и пророчествами была окрашена его жизнь в российской столице в начале XIX века, и этот высокий накал предчувствий и ожиданий определял его творчество и стиль общения с русскими друзьями и почитателями. Отъезд Жозефа де Местра из Петербурга был связан с негативной реакцией на Библейское общество, с которым Жозефа де Местра связывали слухи. Однако идеи, изложенные в «Санкт-Петербургских вечерах», были связаны, в первую очередь, с апологией Божественного миропорядка и перспективами христианского единства.

Трудно сказать, что для Жозефа де Местра имело большее значение — его конфессиональные или его сокровенные идеи. Он пробовал сохранить результаты напряженной духовной работы тех лет и оградить их от крайностей, от излишней экзальтации и слепого поношения. Отмечая «совершенно особый дух» и качество такого рода идей, он тщательно оберегал их от прямых политических импликаций, тенденции, которую он определяет как «коллекцию безумств нашего времени».

Вопреки военно-политическому азарту наполеоновской

Франции, Жозеф де Местр пишет о неизбежности «великой религиозной революции во Франции», распознавая очевидные этапы ее проявления: «Продиктовавший ее дух не является ни католическим, ни протестантским, ни греческим; это совершенно особый дух, который я изучаю вот уже тридцать лет», — пишет он в письме графу де Валезу в октябре 1815 года. Проявляя одинаковую силу отталкивания как от излишней мифологизации, так и от политической прагматизации этой идеи, он не склонен сводить чаемое им единство к «великой химере универсального христианства», где проявляется «безразличие к отдельным христианским исповеданиям» и где все они безразлично рассматриваются как одинаково истинные. На вопрос Сент-Бева⁹, был ли де Местр «чистым католиком старого образца?», французский автор второй половины XIX века Ферраз в своей «Истории французской философии XIX века» отвечает отрицательно: «Автор “Вечеров” действительно имел представление о новом религиозном единстве, отличном от единства католического, хотя и не враждебном ему».

Выказывая свою совершенную уверенность в неизбежности свершения этого важного духовного события, де Местр задает риторический вопрос: «Неужели... Господь воспретил себе всякое новое Откровение... будто Ему уже не позволено научить нас чему-то еще помимо того, что нам уже известно?»¹⁰. Вопрос о движении к истине как одного человека, так и человеческих сообществ, утверждает де Местр, открывается только на вершинах духовной свободы, а не в узких границах политической необходимости.

Говоря о различных тенденциях, проявленных в духовной атмосфере его времени, де Местр отмечает непрерывную борьбу между естественным «неодолимым тяготением к центру» и противоположными ему, но постоянно действующими в протестантизме и в тайных обществах гордыней и стремлением к разрушению принципа духовного авторитета, который был для него фундаментальным принципом католицизма. Со свойственной ему непредвзятостью, он отмечает в этих формах проявления религиозного опыта и положительное: «свежесть религиозного чувства», которая, как пишет он, охраняет «человеческий дух от протестантского всеотрицания»¹¹.

Де Местр — жертва политического террора своего време-

ни — жил на полюсе мира, а не вражды, гармонично соединяя в своих духовных исканиях веру в традицию, интеллектуальную ясность и должный респект к тайне. «Вполне очевидно, — пишет он в 10-й беседе “Вечеров”, — что к цели можно прийти лишь теми необычными путями, которыми вас так пугают. Пусть даже сам я и не дойду до цели — потому ли, что у меня неостанет сил, или потому, что авторитет поставит на моем пути преграду, но не важнее ли здесь, что я иду верной дорогой и твердо об этом знаю?»

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Санкт-Петербургские вечера, СПб. 1998, с. 628.
2. Ibid, с. 4.
3. Considerations on France, Cambridge, 1994, p. 4.
4. Ibid, p. 3.
5. Ibid, p. 15.
6. Ibid, p. 24.
7. Санкт-Петербургские вечера, с. 516.
8. Ibid., с. 230–231.
9. Критические и литературные портреты, П. 1836 г., т. 2, с. 61.
10. Санкт-Петербургские вечера, с. 232–43.
11. Письмо гр. Бре 16 января 1815 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ	3
Николай ШАБУРОВ ИСТОРИОГРАФИЯ АНТИЧНОГО ГЕРМЕТИЗМА	4
Евгений ЛАЗАРЕВ ПРАРУССКИЙ ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ В КОНТЕКСТЕ ПАЛЕОАРКТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ	15
Антонина ДОБРЯКОВА ЗООМОРФНЫЕ ДУХИ-ПОМОЩНИКИ И ВОЛШЕБНЫЕ СУЩЕСТВА В СИБИРСКОМ ШАМАНИЗМЕ И СЛАВЯНСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ	24
Роман БАГДАСАРОВ ХРИСТИАНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ	35
Ирина ПРОТОПОПОВА МЕТАФОРА ЛЕСТНИЦЫ В ТЕКСТАХ О «ВОСХОЖДЕНИИ ДУШИ»	43
Татьяна АНТИПОВА МАСОНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПОВЕСТЯХ И АПОКРИФАХ	48
Владимир КУЛЬМАТОВ К ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИДЕЙ РАЙМУНДА ЛУЛЛИЯ В РОССИИ	53
Аркадий РОВНЕР «ТРЕТЬЕ ОТКРОВЕНИЕ» ЖОЗЕФА ДЕ МЕСТРА	63