



Россия и Гнозис

**Материалы конференции
Москва. ВГБИЛ
21–22 апреля 2003 года**

**ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И.РУДОМИНО**



РОССИЯ И ГНОЗИС

**Материалы конференции
Москва. ВГБИЛ
21–22 апреля 2003 года**

Москва «Рудомино» 2004

Под редакцией

Н.В.Пожарской
И.Н.Потылицыной
Т.Б.Всехсвятской

СОДЕРЖАНИЕ

ОГ РЕДАКЦИИ.....	5
Добрякова Антонина ЛУЛЕ – ЛЕГЕНДА СЕВЕРА.....	6
Святополк –Четвертынский Игорь ЗАКЛИНАНИЯ ЧЕРЕЗ КЛИНОПИСЬ: НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ВАВИ- ЛОНСКОМ ИСКУССТВЕ	17
Маслов Алексей МИСТИКИ В ПОИСКАХ ЛОГИКИ.....	45
Светлов Роман ИДЕЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ И ЧАЯНИЕ ЗАГРОБОГО БЕС- СМЕРТИЯ В АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ.....	51
Родин Евгений КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ЭРОСА В CORPUS AREOPAGITICUM И ТОЛКОВАНИИ НА НЕЕ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА.....	59
Лазарев Евгений АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ АЛХИМИЯ: ЕГИПЕТСКИЙ ГНОЗИС ИЛИ ХРИСТИАНСКОЕ ДЕЛАНИЕ?.....	62
Кузьмин Андрей СОЗВЕЗДИЯ В ИТАЛЬЯНСКОМ ИСКУССТВЕ XV — XVI ВЕКОВ....	70
Томашевич Ольга ДРЕВНЕЕГИПЕТСКАЯ ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ.....	80
Диланян Каринэ АСТРОЛОГИЯ: ОТ АНТИЧНОГО ГНОЗИСА ДО АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	91

Бурмистров Константин КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ В УЧЕНИИ РУССКИХ МАСОНОВ конца XVIII – начала XIX вв.....	95
Константинова Марина ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ДУХОВНЫЙ ОПЫТ КАК ИСТОЧНИК ПРАВСТВЕННЫХ ВОЗЗРЕНИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА.....	103
Хорев Антон НИЛ СОРСКИЙ И ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ: ЗНАНИЕ И ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ.....	112
Каменских Алексей ТРАГЕДИЯ КОСМОГОНИЧЕСКОЙ ОБЪЕКТИВАЦИИ В ВАЛЕНТИНИ- АНСТВЕ И В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	119
Плетнева Наталия ПРОБЛЕМА “ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА” В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И Ф. НИЦШЕ.....	130
Клюзова Мария РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ Л.Н. ТОЛСТОГО: ЭТИКО- ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ РАЗУМА И ВЕРЫ.....	139
Жданов Вадим ВИССАРИОН – ГНОСТИК? ЭЛЕМЕНТЫ ГНОСТИЧЕСКИХ СИСТЕМ В ВЕРОУЧЕНИИ ЦЕРКВИ ПОСЛЕДНЕГО ЗАВЕТА.....	146

ОТ РЕДАКЦИИ

В сборник включены материалы девятой ежегодной научной конференции “Россия и Гнозис”, которая состоялась 21-22 апреля 2003 года в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы.

Читатель найдет в сборнике размышления об алхимии, русском старообрядчестве, клинописи, мифологии Древнего мира и богословии Нового времени. Искусство и художественная литература, философия и фольклор, каббалистические изыскания и святоотеческие предания были темами выступлений участников конференции из Санкт-Петербурга, Тулы, Перми, Москвы и др. городов России и зарубежья.

Мнение редакции может не совпадать с суждениями авторов сборника.

ТУЛЕ – ЛЕГЕНДА СЕВЕРА

Античность оставила современной цивилизации богатый перечень загадок истории, и одна из них, наряду с Атлантидой, – земля, местность, гора или легенда, именуемая Туле.

Некий путешественник из Массилии по имени Пифей, живший в IV веке до н. э., на корабле с водоизмещением большим, чем у “Санты–Марии”, на котором плывал Колумб, и гораздо более прочном и лучше оснащенном, отправился на поиски земель, где добывали олово и янтарь. Главной его задачей было выяснить, является ли Британия островом или частью материка. Он справился с задачей, но затем шесть дней плыл по морю в сторону земли, называемой Туле.

Споры о результатах этого плавания не утихают уже более двух тысячелетий. Кандидатами на роль Туле побывали Норвегия, Оркнейские острова и Исландия, хотя до последней за указанный срок он вряд ли смог бы добраться.

Рене Генон в своей монографии “Царь Мира”, посвященной духовным центрам древности, пишет о Туле так: “...эта Thule была, похоже, тождественна изначальному “Острову четырех Властителей”. Следует заметить, между тем, что то же самое имя “Тула” давалось самым различным областям, так как еще в настоящее время оно встречается и в России, и в Центральной Америке. Без сомнения нужно думать, что каждая из этих областей в какую-то более или менее отдаленную эпоху представляла собой очаг духовной силы, которая была как бы эманацией силы из изначальной Туле...”

Примерно такой же позиции придерживается и М. Омэ, который, исходя из ряда признаков, типичных, с его точки зрения, для культуры северной прародины, центром которой он считает Туле, прослеживает пути расселения человека в период с 25 до 3 тыс. лет до н. э. буквально по всему миру.

Далее, Рене Генон отмечает, что Тула еще называется “белым островом”, “обителью блаженных”, помещаемой в далекие северные земли, но при этом же, в кельтской традиции говорится о “зеленом острове”, в центре которого возвышается “белая гора” или “гора Солнца”, которую не может залить никакой потоп.

Прежде, чем продолжить тему Туле, необходимо сделать ряд замечаний, касающихся топонимики. Географические обозначения семантически

ки могут иметь различное происхождение. Местность может быть названа в соответствии с племенами, ее населяющими или населявшими (сардиния – сардиния), или, напротив, все жители города или местности обозначаются по его названию (Москва – москвичи). Одно и то же название могут носить одновременно гора, река, город и деревня под городом (река Москва и город Москва). Местность может отражать мифологию народов (Афины), даже если эти народы давно изменились и больше поклоняются тем богам или первопредкам, в честь которых появились эти названия. Названия могут также обозначать свойства местности (белая, черная, красная гора на разных языках, бурное или, наоборот, спокойное море (к примеру, Тихий океан)), причем, в ряде случаев, эти свойства несколько не соответствуют текущей реальности.

Практика показывает, что заимствование, сохранение от предшествующих народов и культур, а также перенос названий из местности в местность является самым обычным делом, а потому в каждом конкретном случае необходимо специальное рассмотрение для того, чтобы определить истинный генезис всякого топонима. Кроме того, в силу разницы произношения тех или иных звуков в различных языках, топонимы могут быть видоизменены со временем или быть производными от исходных названий.

Что касается собственно Туле, то названий, подобных этому, или тех, что могли быть произведены от него, в настоящий момент на карте мира можно найти самое малое несколько десятков, причем они разбросаны буквально по всем обитаемым континентам.

Попробуем разобраться в этой сбивающей с толку картине. И, прежде всего, необходимо отметить, что нет никаких оснований связывать Туле исключительно с ариями и индоевропейцами в том понимании генезиса этих народов, как он сейчас нам представляется. Есть все признаки того, что Туле, как реальная или же мифологизированная местность, существовала за многие тысячелетия до появления индоариев. Самое интересное, что свидетельства тому имеются и в современной Индии.

На юго-западе Индии, в округе Тулува, на западе штата Тамилнад проживает народ, именуемый тулу. Говорит он на языке тулува или тулу дравидийской семьи и, несмотря на то, что в настоящий момент верующие тулу, по преимуществу, индуисты, у них, как и у других, родственных им дравидских племен, сохраняются доиндуистские верования и мифологические смыслы, в том числе, с древней затонувшей прародины предков. Сохраняется так же поклонение растениям, водоемам, но особенно – горам и камням. Они устанавливаются на местах погребений, на полях битв, а вопло-

шая различные божества и духи – на специальных платформах, чаще всего – под деревьями. Ныне показана связь дравидских народов с протоиндийской, доарийской культурой, но особенно – мифологией создателей Мохенджо-Даро и Хараппы (культ змей, богини – создательницы, жертвоприношение быков или буйволов как часть земледельческих обрядов). Часть исследователей полагает, что дравидские племена были вытеснены с севера арийским нашествием, тогда как другая точка зрения состоит в том, что дравидские племена являются остатками еще более древнего автохонного населения Южной Индии, ранее занимавшего большие территории.

Собственно индуизм (имеющий самоназвание “арья дхарма”, что в достаточно упрощенном переводе с санскрита означает “святой закон”) в своем развитии и становлении ассимилировал многие доарийские божества и понятия. Так, например, Тирумаль, божество пастушеских племен, был инкорпорирован в индуизм в качестве Вишну.

Само слово “арии” имеет в санскрите множество трактовок. Нам привычнее всего ассоциировать его с латинским *agies* (баран), но слово, обозначающее жителей *Agia* или восточной провинции персидского царства, звучит как *arii*. На арамейском же языке Сирии и Палестины слово “ариу” означает “лев”, и цари из династии львов – Ариев правили в Эдесе с 131 года до н. э. Это важная деталь, так как в древности лев всегда был обозначением не только царских династий и солнечных божеств, но и характерным маркером определенных мифологий.

Когда автор данного сообщения попытался разобраться в проблематичном и спорном вопросе происхождения индоариев, то с удивлением обнаружил, что со времен династии Ахеменидов местоположение арианам-вайджа (или авестийского “арийского простора”), мифической прародины иранцев, существенно не менялось в глазах большинства серьезных исследователей. Скорее всего, это вообще равнины Средней Азии и Восточного Ирана или, в так называемой “мидийской теории”, долина Аракса. Именно эти территории греки и римляне обозначали как Ариана или Ария. Потомки этих племен по сию пору существуют и дают вполне адекватное представление о том, как могли выглядеть их предки. Все они, в подавляющем большинстве, смуглолицые, черноволосые и черноглазые южане. никак не напоминающие своим видом белокурые грезы нацистских идеологов. А вот собственно светлоглазыми, высокими и светловолосыми являются представители угро-финских племен (самое большое число блондинов и блондинок ныне среди жителей Финляндии), которых совершенно невозможно отнести к индоариям.

Как же могло получиться, что к ариям были причислены именно и только представители белой расы, тогда как на самом деле это совершенно не так?

Попробуем углубиться в вопросы этногенеза на очень ранней стадии развития человечества. Современные исследования дают широкий разброс датировки времени, когда, собственно говоря, появился человек *Homo sapiens*, и было ли его происхождение связано с единственным центром гоминизации. Самые крайние сроки этого диапазона выглядят как от 700 до 45 тыс. лет до н. э. Автор полагает, что достаточно уверенно можно сказать, что уже около 100 тыс. лет назад, до последнего оледенения, человек разумный был расселен по всей территории Земли, включая самые высокие широты, на которых в те времена преобладал умеренный климат. Но те георафические расы, которые мы знаем ныне (от 3 до 5 по разным системам), были сформированы в их нынешнем виде несколько позже, а именно, в период оледенения, около 40-25 тыс. лет назад, когда обитаемые климатические зоны стали резко отличаться друг от друга, что повлияло на культурное и физическое развитие человечества.

В Евразии пик валдайского оледенения приходится на 60-17 тыс. лет назад, на этот же период приходится развитие Висконсинского, Вюрмского и других оледенений, и около 17 тыс. лет назад ледовые шапки достигли наибольшего распространения в Старом и Новом Свете.

Затем, на протяжении 7 тысяч лет происходит отступление ледников, причем, сопровождаемое драматическими климатическими скачками и какализмами и массовыми вымираниями видов.

На основании ориентации мустьерских погребений Э. Н. Кауров делает вывод, что возраст первоначального выделения Ковша созвездия Большой Медведицы составляет не менее 100 тысяч лет, а начала фиксирования Полюса мира примерно 80-100 тыс. лет. В этот же период происходит и выделение основных пространственных осей (север-юг и восток-запад) и появление крестообразных ритуальных знаков. Заметим также, что ингумация или преднамеренное погребение, несомненно, свидетельствует о наличии представлений о посмертном существовании человека. Очень важным также является то, что мустьерские погребения привязаны к высокогорным пещерам (так, пещера Драхенлох – самая высокогорная в швейцарских Альпах), и в погребальных памятниках присутствуют такие элементы, как каменный ящик с перекрытием, заполненный черепами медведей, и отгороженные костные выкладки вдоль стенок. Заметим, что альпийские погребальные медвежьи пещеры находились куда выше снеговой границы в период оледенения.

С сугубо биологической точки зрения, человечество как вид начало свое формирование в условиях куда более теплого климата, и первоначальной зоной расселения сапиенсов были те же регионы, где и поныне обитают крупные приматы, то есть тропики. В процессе своего первичного распространения человек вместе с другими теплолюбивыми видами продвинулся далеко на север в эпоху микулинского межледниковья, но затем, также как и все другие виды живых существ, должен был либо адаптироваться к условиям ледниковой эпохи, либо исчезнуть.

К несомненным физическим адаптациям относятся такие изменения, как депигментация (осветление покровов) у приматов в условиях понижения солнечной радиации. К ней склонен не только человек, но и все остальные высшие приматы, и именно поэтому у приполярных угро-финских народов (среди которых выделяют племена, относящиеся к древнейшему населению Европы) в условиях высших широт и могли появиться светловолосые и светлоглазые индивиды и группы индивидумов.

В условиях понижения среднегодовых температур для млекопитающих характерно увеличение размеров тела, что у человека породило так называемую ледниковую акселерацию, связанную также с переходом с растительной на преимущественно белковую пищу, именно поэтому человек кроманьонского типа, в среднем, выше современного населения Европы.

Все эти изменения для генетического закрепления требуют значительного числа поколений, но в условиях ледникового периода на севере человечество жило, по крайней мере, 1200 поколений (то есть около 20 тыс. лет).

Но не все человечество адаптировалось к резкому похолоданию. Видимо, уже в самую раннюю эпоху некоторые группы сапиенсов отступили перед великими холодами в более теплые широты. Несмотря на то, что вопрос о конкретном значении ледниковых миграций для культурного развития тех или иных народов все еще недостаточно изучен, тем не менее, огромное значение этих событий для древнейшего развития человека никогда не оспаривались.

Несомненно, что смена регулярных годовых сезонов на более низких широтах также влияла на развитие и становление культурного растениеводства и животноводства, как и соседство больших промысловых стад на севере для формирования охотничьих племен так называемой “культуры охотников на оленей северной Евразии”.

Если вернуться к вопросу о происхождении индоевропейцев, то очень существенным представляются результаты Г. Н. Матюшина по изучению

как называемых микролитов (каменных, остро заточенных вкладышей в костяные серпы, прообразы современных серпов из металла). Если сопоставить зоны распространения в период с X до VIII тыс. до н. э. микролитов с территорией, которую занимают индоевропейские народы, то они очень близко совпадают. Племена, распространившие микролиты, равно как и домашний скот (все домашние овцы генетические потомки только одного вида дикой овцы, которая и ныне обитает на своей прародине – в Южном Прикаспии и Закавказье) действительно занимали в те времена земли, в том числе считающиеся и прародиной индоариев, то есть область Ближнего и Среднего Востока, зоны так называемого “полумесяца плодородия”. Именно отсюда, после бурного периода таянья ледников (то есть около 10 тыс. лет назад) и глобального изменения климата расселились индоарийские народы, по дороге смешиваясь с автохонными племенами Евразии и образуя синкретические мифологии и культурные слои. Очень рано (никак не позже VII – VI тыс. до н.э.) они достигли Южного Предуралья, где ныне обнаружено уже более двадцати поселений этого времени, в которых найдены кости домашних коз, овец, лошадей, коров. Но самое важное, что там же были обнаружены и легендарные города индоариев, в том числе и Аркаим (у слияния рек Утяганки и Караганки, притоков реки Урал, южнее Магнитогорска). Этот город, фигурирующий во многих легендах, был ориентирован по сторонам света, его жители обладали развитой металлургией и сельскохозяйственной культурой, но, по неизвестной археологам причине, он был сожжен и оставлен жителями около 4 тыс. лет назад.

Здесь следует обратить внимание на то, что понятие “северные земли” или “крайний север” довольно относительно для обитателей разных регионов Земли. То, что для Индии и Пакистана будет севером (Кавказский хребет, например), для Евразии будет югом.

Следует заметить, что для большинства древних народов реальный север и его этнографические маркеры так же суть далеко не одно и то же. И если такой географический маркер (например, высокая гора, прежде обозначавшая на данной местности север) при кочевых перемещениях и миграциях оказывается на юге, то с точки зрения родоплеменной мифологии происходит “переворачивание мировой оси”, то есть тех ориентиров, к которым привязано сознание этого народа. Такое положение дел сохранялось в сознании европейцев столь долго, что средневековые теософы, считавшие центром (пупом земли) Иерусалим, располагали восток на картах там, где ныне находится северный полюс, и его высшей точкой полагали некую гору в Азербайджане (ныне она идентифицирована как Такт-и-Сюлейман).

Именно там, как считалось, и находился земной рай, и именно оттуда вытекали реки Тигр, Ефрат, Фисон (предположительно Ганг) и Геон (то есть Нил). Кстати, именно восток (а не север) обозначался белым (священным) цветом неба, и это было не расовым маркером, а семантическим качеством этого направления.

Дополнительную путаницу в этногенетическую мифологию и географию внесли частные миграции с севера на юг и обратно под влиянием быстрых смен климата, происходивших с 17 до 10 тыс. лет назад. При этом северные народы отступали на юг, а южные (когда теплело) начинали двигаться на север. Но эти ледниковые миграции имели ряд ограничивающих их факторов.

По всей видимости, именно Ткаченко О. С. (устное сообщение) впервые обратила внимание автора на то, что города в архаике связаны с некоторыми, особо значимыми широтами по всей Земле. Так, Аркаим расположен на широте $52^{\circ} 30'$ с. ш. и 60° в.д. На Алтае на 52° с.ш. расположено городище Аржан (VIII в. до н.э.). Стоунхэндж размещается на $51^{\circ} 17'$ с. ш. и $1^{\circ} 50'$ в. д. Исследуя расположение географических названий, связанных с Туле, автор обнаружил, что, по крайней мере, некоторая их часть так же тяготеет именно к этим широтам. Так, российская Тула (южнее Москвы) размещается около 54° с. ш., и она окружена целым набором сходных названий, таких как Тума или Тулва на Тулвинской возвышенности. В Германии на широте 51° располагается город Тале. А вблизи Байкала, где, как и прежде, помещается множество мест, почитаемых как священные, около 54° с. ш. находится Тулун и очень близко к нему (но с другой стороны этого древнего озера) – Тулдун (возле 52° с. ш.). Более того, Тулун есть и на Кавказе, на границе Азербайджана и Ирана, около 39° с. ш., причем, именно там, где расположены пещерные погребения мустьерского периода (например, Шанидар), ориентированные на север. И в Швейцарских Альпах, где известно множество мустьерских погребальных пещер, имеется город и озеро Тун (около 46° с. ш.). В Румынии, вблизи устья Дуная и на этой же широте размещается Тулча. Украинский Тулчин чуть севернее – около 49° с. ш. Французский город Туль находится вблизи 48° с. ш. А в северном Китае, вблизи горного Алтая и мистических гор Белуха и Богдо-Ула на той же широте 46° расположен город Толи. За океаном эти широты так же не пустуют. Если французский город Тулон находится также около 41° с. ш., то и североамериканский Тулон размещается ровно там же (только через Атлантику). Как и другим, ему сопутствуют аналогичные названия: Толука на том же 41° с.ш. и Тулия на 36° с. ш. Из этого длинного перечня, разумеется, есть исключения, о которых мы поговорим ниже. Но сперва

инктор хочет сделать предположение о таком, явно избирательном расположении топонимов. Античный северный край земли оканчивался где-то за Дунаем, далее, по сведениям греков, находился мировой океан. Согласно данным палеографии, в эпоху максимального развития оледенения, ледяной щит в Северной Америке достигал 38° с.ш., перекрывая всю зону Великих Озер. Если сейчас зона тундры (наиболее близкий аналог приледниковой области) в Восточной Европе расположена к северу от 67° с. ш., то в эпоху конца оледенения сходные условия простирались до 50° с. ш. Сюда к ним примыкала полоса незначительных участков леса, а в южной части Русской равнины, к югу от 47° с. ш. на западе и 53° с. ш. на востоке равнины водились, главным образом, степные животные, но здесь же был широко распространен и северный олень. Именно в этой зоне в эпоху Валдайского оледенения и кочевали охотники на оленей. Граница этой зоны и является той географической полосой, которая в наибольшей степени заполнена названиями, сходными с Туле или производными от нее. Она является первичной зоной формирования так называемого “степного мира” кочевников эпохи неолита.

Для понимания процессов, происходивших в постледниковую эпоху чрезвычайно важна так называемая “лошадиная проблема”. Суть вопроса состоит в том, что лошадь, по всей видимости, изначально не была индоарийским животным и включена была в эпос и мифологию значительно позже периода исходного формирования индоевропейцев. Дело в том, что тарпаны (дикая форма домашней лошади) Евразии в эпоху с 17 до 11 тыс. до н. э. вымерли везде, кроме незначительной популяции на севере современной Монголии. И их не было в “полумесяце плодородия”, то есть на первоначальной территории индоевропейцев.

Считается, что период domestikации дикой лошади приходится на VI-V тыс. до н. э., а областью, где это происходило, являются Евразийские степи, протянувшиеся от Монголии до Восточной Европы. Но есть некоторые факты, которые могут повлиять на эти оценки. К примеру, находки шкуры мумии тарпана, захороненной никак не позже 20 тыс. лет назад в Северном Китае. Шкура этой мумии явно свидетельствует о domestikации животного. Палеонтология утверждает, что родиной парнокопытных является Северная Америка, где они, наряду с другими доледниковыми видами, вымерли к X тыс. до н. э. Обычно, когда идет разговор о Берингии или северной суше, когда-то связывавшей Америку и Азию между собой, историки представляют себе процесс миграции в ледниковый период в несколько одностороннем порядке. То есть как следование охотничьих племен за стадами из Азии в Америку. Да, бесспорно, такие племена были,

и часть индейского населения Северной Америки принадлежит именно к ним. Но, по крайней мере, одно, чрезвычайно популярное промысловое животное проделало обратный путь (и очень давно). Стада дикой лошади, тарпана, пришли в Азию из Северной Америки, причем, в период, когда там обитали индейские племена. И люди вполне могли, следуя той же логике, мигрировать следом за тарпаном. Что тарпан был у доледниковых индейцев религиозным символом, связанным с Солнцем, можно предположить хотя бы потому, что в храме Инкских императоров, “сыновей Солнца” хранился, как величайшая драгоценность, лошадиный хвост. Заметим, кстати, что уже во времена инков возле Кито располагался населенный пункт под названием Тулькан. А чуть выше его, в Колумбии, имеется поселение под названием Тулуа.

Любопытным фактом является и тот, что расположение мексиканских, индейских Туле (а их, по меньшей мере, три), более южное, чем в области Великих Озер, совпадает с областью формирования и первоначального расселения тарпана.

Хотя миграции по религиозным и мифологическим мотивам широко распространены в архаичных этногенетических мифах, но именно у индейцев они прямо связаны с Туле. Заметим, кстати, что самоназванием юкатанских индейцев майя было “ах-кех” то есть “охотники на оленей”.

На самом деле, майя – это собирательное название целой группы племен, говорящих на родственных языках и имеющих сходный этногенез. Если обратиться к мифологической истории народа киче, принадлежащего к этой группе, так, как она изложена в их эпосе “Пополь-Вух”, то есть “Книге света”, то там можно обнаружить, что предки киче блуждали в темноте (и долго) в поисках своих богов и имен, пока не добрались до Тулан-Суйва – города семи пещер или семи ущелий. Там они получили некие священные предметы, свои имена и имена своих богов, а также инструкции по дальнейшим миграциям. Этих главных, исходных родов киче, восходящих к Тулану (по-тольтекски – Толлану) было три. Заметим, что в “Пополь-Вух” существуют и представления о четырех могущественных первопредках, которые затем сделались богами – покровителями всех четырех концов света. М. Стингл пишет о том, что в Тулуме, городе-крепости, (а крепости, окруженные стенами, майя строили только на берегу моря, города в джунглях строились без стен) обнаружена гробница–крипта в форме креста. Центр ее занимали останки человека, а по четырем сторонам располагались кости акулы, игуаны, цапли и ящерицы. Заметим, что облик ящерицы носил бог земли мертвых, пожирающий тела усопших. Боги киче имели как человекообразный, так и териоморфный вид. Сумма

трех прародителей и четырех священных предков составляет семь, ритуальную основу календаря: 364, разделенное на 7, дает 52 – мистическое число создания и разрушения мира. Конец света у ацтеков (во многом – наследников киче) наступал регулярно через 52 года, когда гасились и снова зажигались все огни (в “Пополь-Вухе” также присутствует мотив кражи огня, сопутствующий идее о регулярном конце света). Сооружение ритуальных платформ со статуями богов и предков также очень характерно для майя. Майя прекрасно знали и о лошадях, и, по видимому, в качестве промыслового животного лошадь у них, как и у евразийцев, приравнивалась к оленю.

Лошадь традиционно считается в индоевропейской мифологии главствующим священным животным, причем, связанным с Солнцем. Мотив солнечного коня, солнечного всадника и солнечной колесницы полагают наиболее универсальным для всех индоевропейских племен. Причем, созвездие Большой Медведицы также связано в индоевропейских мифологиях с колесницей, повозкой (иногда – погребальной) или “колесом небес”, где Полярная Звезда представляется осью этого колеса.

Но в индуизме, среди священных животных, на которых ездят боги, лошадь отсутствует. Нет ее и среди главных богов, кроме одной, единственной аватары (одного из десяти воплощений) бога Вишну – калки-аватара в виде всадника на белом коне с огненным мечом. Это воплощение считается последним, и есть все основания полагать, что оно является оставленным значительно позднее формирования всей остальной мифологической базы индуизма. И это несмотря на то, что в военном смысле боевые колесницы, запряженные лошадьми, сыграли выдающуюся роль в распространении индоариев. Видимо поэтому только Кришна на поле боя вместе с Арджуной пользуется конной упряжкой.

Так, в индоарийском городе Синташта в Южном Зауралье (первая половина 2 тыс. до н. э.) были найдены не только отпечатки колес боевых колесниц, но остатки жертвоприношений, к примеру, семи коней в жертвенном комплексе.

Во многих индоевропейских мифологиях прослеживаются смены поколений богов. В славянской мифологии этот процесс хорошо иллюстрирует смена палеолитических богинь – рожаниц, изображавшихся в виде северных оленей – маралов на божества в виде солнечных коней и всадников, пришедшие из степного мира евразийской зоны.

Автору представляется возможным, что древние легенды о Туле были также ассимилированы через степной мир и вошли вместе с другими компонентами в индоевропейские мифологемы там, где народы частично сохранили элементы доледниковых и ледниковых мифов и сказаний.

Итак, заключая все вышесказанное, автор предполагает, что образ Туле как северной “несравненной страны”, в буквальном переводе сформировался в теплый, доледниковый период (и тогда она была семантически окрашена в зеленый цвет, отсюда современная Гренландия, где тоже есть Туле). Затем, в ледниковый период, этот образ трансформировался в “белый остров” и утерянную землю предков и расположение аналогичных топонимов указывает на их приледниковый характер. Для этого периода характерно сооружение ритуальных комплексов, как пещерных, так и в виде отгороженных площадок, где сначала устанавливались менгиры, затем статуи на платформах, посвященные обожествленным первопредкам, часть из которых была связана с символикой ориентационного креста (выделением осей север-юг и восток-запад). Так как это происходило в период, когда расы современного типа еще не сформировались до конца, то топонимы такого рода можно обнаружить у самых разных в этническом и расовом отношении народов. Позднейшее, постледниковое распространение мифологемы о Туле как о священном месте происходило первоначально через единую североамериканскую и североевразийскую зону кочевых племен, условно называемую “культурой охотников на северного оленя”, а затем, в евразийских степях, через смешение с пришедшими с юга земледельцами и скотоводами из “полумесяца плодородия”. Таким образом, Туле оказалась идеей, связанной с белыми (угро-финскими) племенами и белой расой, которую они ныне представляют, а затем и индоариями, которые вторично распространились с севера на юг, включая Индию и весь Ближний Восток.

ЗАКЛИНАНИЯ ЧЕРЕЗ КЛИНОПИСЬ: НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ВАВИЛОНСКОМ ЗАКЛИНАТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

§ 1. СИСТЕМА ПИСЬМЕННОСТИ.

Письмо как знаковая система предполагает, во-первых, наличие ограниченного набора графем, которые могут воспроизводиться неограниченное число раз, в основном сохраняя своё значение или употребляясь в близких значениях, и, во-вторых, наличие ограниченного числа правил комбинирования этих графем в знаковые комплексы. Графемы как инвариантные элементы той или иной системы письма вступают в определённые парадигматические и синтагматические отношения между собой. Каждая графема характеризуется собственным набором дифференциальных признаков, благодаря которому она опознаётся при каждом очередном воспроизведении и не смешивается с другими.

Пиктография не отвечала этим условиям. Рисунки, которые используются для передачи сообщений, как правило, не воспроизводятся в виде готовых знаков и не обладают свойством инвариантности. Они не образуют сами по себе знаковой системы. Но, как показывает история древнейших письменностей, именно пиктограммы, приобретая свойство воспроизводимости и начиная вступать в противопоставления с другими аналогичными знаками, оказываются основой для формирования систем письма. Они становятся инвариантными элементами системы, которые способны иметь в конкретных актах письма свои варианты.

Древнейшие системы письма были идеографическими. Прототипами идеограмм чаще всего выступали пиктограммы. По этой причине многие идеограммы иконичны, т.е. они напоминают о каких-то предметах, как бы копируя их. Иероглифы (греч. *hieros* 'священный' и *glyphe* 'то, что вырезано (например, на камне)'); сперва о знаках египетского письма, а затем и о других знаках, восходящих к рисункам) были иконичными на начальном этапе формирования древнеегипетского письма, бывшего в употреблении в период с конца 4-го – начала 3-го тыс. до н.э. по 3-4 вв. н.э., когда древнеегипетский язык сменился возникшим из него же коптским языком.

Шумерско-аккадское письмо, известное как клинопись (Keilschrift, cuneiform), сыграло основополагающую роль в становлении и развитии ближневосточной, а в целом, и мировой цивилизации. Его создателями были шумеры, обосновавшиеся в 34 в. до н.э. на юге Месопотамии (Междуречья, современный Ирак) на берегах Евфрата. Изобретение шумерского письма относится к 29-28 вв. до н.э., другие исследователи считают, что оно появилось в 34 в. до н.э., т.е. не позднее или даже раньше, чем египетское. Его возникновение, по всей вероятности, связано с необходимостью зафиксировать ритуально-мифологические знания, которые сложились в ином геополитическом и географическом пространстве (условно называемом страна Аратта), нежели собственно Южная Месопотамия. Новые географические (прежде всего климатические) реалии, иной тип культурного окружения порождали особую ситуацию лиминальности (по В. Тернеру), острее всего ощущавшуюся в жреческой верхушке шумерского культурного слоя. Высококультурный этнос, пришедший в Месопотамию, оказался в достаточно враждебном окружении кочевников. Таковы были причины фиксации ритуально-мифологических знаний на глине, чисто месопотамской геологической реалии. Однозначно можно говорить о факте создания клинописной письменности шумерами на территории Месопотамии, достаточно проблематично утверждать о создании ими пиктографической письменности в этом регионе, особенно в свете открытий второй половины XX века (в частности, Тертерийские пиктографические таблички).

При классификации типов письма учитываются самые разные признаки. При различении типов письма идеографического, логографического (словесного), силлабографического (слогового) и фонемографического (фонематического) во внимание принимается характер объектов, с которыми знаки этих типов соотносятся. Знаки могут различаться по форме. Во внимание может привлекаться и техника письма (материал и инструмент для нанесения графических знаков). Так, египтяне высекали иероглифы резцом на камне, а скорописные знаки наносили кисточкой на папирус или ткань. Шумеры тоже начинали с иероглифов, представляющих собой пиктограммы. Но, изобретая для строительства зданий кирпич, они со временем по достоинству оценили свойства глины, которая, затвердевая, способна надолго сохранять изображения. Ускорился и сам процесс письма. Нанесение не прямых линий на глину оказалось неудобным, и иероглифы были заменены знаками клинописи, которые выдавливались специальной заостренной палочкой (каламом) на ещё влажных глиняных табличках. Клинописный знак использует все четыре основных направле-

ния света и их инварианты, за исключением направления на юго-восток. Липняные таблички могли долго храниться, и шансов сохраниться до наших дней у них было значительно больше, чем у папируса или ткани.

Шумерская письменность носит словесно-слоговой характер. В её основе лежат рисуночные знаки (пиктограммы), представляющие собой идеограммы, которые передают не слово, а понятие (концепт), и чаще всего не одно, а ряд ассоциативно связанных понятий. Первоначально число знаков в шумерском языке достигало тысячи. Постепенно их количество сократилось до 600. Почти половина из них использовались как логограммы и одновременно как силлабограммы, чему способствовала моносиллабичность большинства шумерских слов, остальные были только логограммами. При чтении в каждом отдельно взятом контексте знак-идеограмма воспроизводил одно определённое слово, и идеограмма становилась логограммой, т.е. знаком для слова с его конкретным звучанием. Так как рисуночный знак выражал чаще всего не одно понятие, а несколько понятийно связанных словесных значений, то логограммы могли относиться к ассоциативно связанным объектам (например, знак звезды для dingir ‘бог’, изображение ноги для gub ‘стоять’, du, ge, ga₂ ‘идти’, gen ‘быть твёрдым’, tum₂ ‘приносить’). Наличие знаков, выражавших более одного слова, создавало полифонию. С другой стороны, в шумерском имелось большое количество омонимичных слов – омофонов, видимо, различавшихся только музыкальными тонами, специфически не отражавшимися в графике. В результате получается, что для передачи одной и той же последовательности согласных и гласных может иметься до десятка разных знаков, различающихся не в зависимости от звучания слова, а от его семантики. В шумерологии (система Даймеля) при транслитерации таких ‘омофонов’ приняты следующие обозначения: du, du₂, du₃, du₄, du₅, du₆, и т. д., в порядке примерной частотности. К середине 3-го тыс. до н.э. сложилась словесно-слоговая система. Обычно основа обозначалась идеограммой, а аффиксы и служебные слова передавались знаками в их слоговом значении (силлабограммами). Использовались и детерминативы, т.е. знаки, указывающие на отнесение изображаемого объекта к тому или иному классу (люди, профессии, животные, птицы, рыбы и т. п.). С ускорением письма знаки упрощались. Шумеры сперва писали вертикальными столбцами, позднее – строками, слева направо.

Аkkадцы (вавилоняне и ассирийцы) приспособили шумерское письмо к своему флективному восточносемитскому языку в середине 3-го тыс. до н.э. Они придали прежним знакам новые слоговые значения, в соответствии с фонологическим строем своего языка. Стали преобла-

дать чисто слоговые записи и прочтения слов. Число наиболее употребительных знаков сократилось до 300. Продолжился процесс упрощения их написания. Сохранялось большое число гетерограмм: шумерский по происхождению знак мог иметь не совпадающие значения в шумерском и вавилоно-ассирийском: а 'вода; семя; потомство; родитель' – te'u(m) 'вода; наследник'; sag 'голова; глава; верх' – gesu(m) 'голова, глава'. Знак, условно обозначаемый как KUR, имел значения: 1. 'гора', шум. kur и акк. sadu(m). Отсюда слоговое значение (ещё с шумерских времён) -kur- и введённое аккадцами -sad-. 2. 'страна', шум. kur и акк. matu(m). Отсюда введённое аккадцами слоговое значение -mat-. Для наглядности мы могли бы представить некоторые данные в виде таблицы. Знаки представлены в классическом новоассирийском написании. Нумерация даётся по системе Боргера.

	Знак	Название	Логограмма			Силлабограмма	
			Значение	Шумерский	Аккадский	Шумерский	Аккадский
13		AN	"Бог"	dingir	ilu(m)	-	il ₃
53		SUBUR	"Боров, хряк"	subur	sahu(m)	subur	sah
61		MU	"мой"	mu / gu10	ia ₄	mu	ia ₃
75		NU	"не" (отриц.)	nu	la	nu	la ₁
85		GI	"тростник", мера длины	gi	qanu(m)	gi	(qan ₂)
86		RI	"поперечина"	ri / dal	tallu(m) ²	ri / dal	tal
90		GAD	"лен"	gda	kitu(m)	gad	kit ₃

§ 2. ТЕРМИНОЛОГИЯ.

Оперирование в научной лингвистической традиции такими терминами как 'эзотерический' и 'посвящённый' представляется весьма своеобразным.

¹ Поперечная деревянная балка (строительный термин).

² Заимствование из шумерского dal. Но слоговое чтение tal происходит, вероятней всего, именно от этого аккадского термина.

ременным и необходимым, особенно после исследований Ю.М. Лотмана и В.П. Калыгина. Апеллирование некоторых учёных к ненаучности такой терминологии даже с позиции историка-востоковеда представляется неубедительной³. Лотман справедливо замечал, что «тексты эзотерических культур, будучи извлечены из общего контекста и в отрыве от специальных (как правило, доступных лишь посвященным) кодов культуры, вообще перестают быть понятными или раскрываются лишь с точки зрения внешнего смыслового пласта, сохраняя тайные значения для узкого круга допущенных. Так строятся тексты скальдов, суфийские, масонские и многие другие»⁴. Сама постановка исследователя древности в прокрустово ложе из 10-ти пунктов является нелогичным и противоречащим логике того материала, который наработан семиотикой как наукой на настоящий момент. По мысли некоторых учёных, «современный человек страдает недугом перфекционизма. Ему хочется довести до системы и совершенства не только собственные труды, но и мысли предков. Поэтому он приписывает мудрецам древности некое тайное знание, с помощью которого можно, например, предсказывать будущее. Кроме того, в силу неизбежности для обыденного сознания внисторичности взгляда он полагает, что представление о таком системном тайном знании люди имели всегда»⁵. В связи с априори налагаемым табу, запрещающим исследователю «приписывать древним превосходные или патологические свойства сознания, а также тайное знание о судьбах мира», мы бы хотели указать на некоторые факты, известные о шумеро-вавилонской цивилизации:

1) глубоко заблуждением является искусственное разделение культурного монолита шумеро-вавилонской цивилизации на её составляющие: собственно Шумер и Вавилонию с Ассирией. По меньшей мере факт наличия единой письменной традиции способен поколебать это заблуждение. Восточносемитский этнический элемент настолько глубоко переплелся с шумерским ещё во времена Аккадской династии, что дочери семитских царей (например, Энхедуанна) могли становиться верховными жрицами шумерского лунного бога Сина (EN.ZU). Разумеется, само взаимодействие этносов порой приобретало драматический оборот: после уничтожения

³ *Гмельянов 1998*. Вообще такие формулировки как «Всё, что казалось иррациональным, бредовым, всё, что отдавалось ранее на откуп оккультистам, должно будет найти своё разумное объяснение, и здесь без привлечения древневосточных текстов не обойтись» в принципе скорее подходят стилю атеистической пропаганды середины прошлого века, но в научной литературе XXI в. их появление способно вызвать лишь улыбку сожаления о тех, кто, говоря словами классика, «стал рабом низшего смысла».

⁴ *Лотман 2000: 186-187*.

Гмельянов 2001: 241.

большой части шумерского населения вавилонским царём Самсуилуной во время восстания Рим-Сина II в 1736г. до н. э., последовавшей за этим гибелью шумерских школ ('эдуба') и переноса центра учёности в пригород Вавилона – Борсиппу вряд ли можно говорить о сохранении шумерского этноса – и в особенности после 1450г. до н. э. (конец последней месопотамской династии Приморья с шумерскими именами правителей). Но шумерская культура и религия продолжали существовать, пусть и в исторически видоизменённом виде. Изучение шумерского языка продолжалось вплоть до рубежа I-го века до н. э. На протяжении с 1736 до I-х веков до н. э. он остаётся научным и религиозным языком месопотамской культуры, выполняя на Древнем Востоке роль средневековой латыни.

2) в Месопотамии поколениями выпестовалась каста жрецов (например, жрецов Этеменанки), наблюдавших за звёздами исключительно средствами, данными природой, т. е. посредством лишь прекрасно натренированного человеческого глаза, а отнюдь не техническими ухищрениями современной цивилизации (психотехники ли это или простой физический тренинг – уже совсем другой вопрос). Звёздные карты, реконструируемые по оставленным ими документам, до сих пор продолжают восхищать своей обстоятельностью и точностью. Из Вавилона действительно дошло определённое количество астрономических текстов, являющихся копиями более ранних шумерских. Из них можно узнать, что умели делать шумеры в этой области. Они могли определять восходящие и заходящие звезды, равноденствия и солнцестояния, планетные периоды, а также делать предзнаменования на основе затмений луны и появления комет. Но, – заявляют современные оппоненты, “о каких-либо теоретических выводах или хотя бы о произвольных спекуляциях шумеров, связанных с астрономическими расчетами, мы ничего не знаем”. Вопрос о том, понимается ли текст в прямом или переносном (риторическом) значении, зависит, по Лотману, от приложения к нему более общих культурных кодов. Поскольку существенную роль играет собственная ориентация культуры, выражающаяся в том, как она видит самое себя, — в системе самоописаний, образующих метакультурный слой, текст может выглядеть как “нормальный” в семантическом отношении в одной перспективе и “аномальный”, семантически сдвинутый — в другой. Отношение текста к различным метакультурным структурам образует семантическую игру, которая является условием риторической организации текста⁶. Поэтому упрекать шумеров в том, что они не оставили нам современных астрономических расчетов – заня-

¹ Лотман 2000:186-187.

тие достаточно бесперспективное⁷. Историческая наука обладает большим количеством свидетельств того, как каста жрецов проносила сквозь тысячелетия большие пласты текстов, используя при этом лишь память своих иждивенцев. Письменной фиксации не требовалось длительное время ни для текстов иранской Авесты (записана в 7-8 вв. н.э., язык её древнейшей части, Гат, по оценкам специалистов, восходит к сер. II тыс. до н.э.), ни для текстов индийской Ригведы. Внеисторизм шумерского мирозерцания не даёт никаких оснований говорить, что “астрология как система взглядов зародилась в Вавилоне и Ассирии, то есть уже после гибели шумерской цивилизации”⁸. Тем более, что в истоках астрологии находится шумерское мироощущение, основанное на соответствии между содержанием ежемесячного ритуала и именем восходящего в данном месяце созвездия, между событием социальной жизни и появлением на небе феномена вроде затмения или кометы. Для всякого акта семиотического осознания существенным является выделение в окружающей действительности значимых и незначимых элементов. Элементы, не несущие значения (астрология как система взглядов в современном понимании этого термина, но не астрология как концепт вообще), с точки зрения данной системы моделирования как бы не существуют. Факт их реального существования отступает на задний план перед лицом их нерелевантности в данной системе моделирования. Они, существуя, как бы перестают существовать в системе культуры. Выделение в окружающем мире такого пласта культурно-релевантных явлений — начальный и существенный акт любого семиотического моделирования культуры. Для его осуществления необходимо некоторое первичное кодирование. Оно может реализовываться путем отождествления жизненных ситуаций с мифологическими, а реальными людей — с персонажами мифа или ритуала. **На разных этапах культуры таким посредствующим кодом может являться этикет или ритуал (“существует то, что имеет эквиваленты в ритуале”)**, историческое повествование (“подлинным бытием обладает то, что будет внесено на скрижали ис-

⁷ Современным пуританам от науки стоило бы немного ознакомиться даже не с азами астрономии (бог с ними!), а хотя бы со звёздной картой. Вершиной научных изысканий таких учёных в области астрономии стала не один раз повторённая в основном тексте монографии фраза о большой яркости альфы Тельца – звезды Антарес. Отсюда уже делается вывод о том, что альфа Тельца по своей сакральной функции может быть подобна богу очистительного пламени Гирре (*Емельянов 1999: 72*). Возможно, в Санкт-Петербурге и существует мнение, что звёзды на небе зажигаются не так, как во всём остальном мире, но удивительно, как Российский фонд фундаментальных исследований мог пропустить такую грубейшую ошибку (грант № 96-06-80217)!

⁸ *Емельянов 2001: 159*

тории”)⁹. Ритуал в своём внешнем проявлении предполагает запрограммированный набор показательных действий, совершаемых в определённой последовательности и зачастую в определённое время и в определённом месте. Эти действия сакральны в том смысле, что любой пропуск или нарушение данной последовательности вызывает большую тревогу и влечёт за собой наказание. В сфере же коммуникации и социального реагирования ритуал устанавливает и поддерживает единство закрытого сообщества¹⁰.

3) Шумерская цивилизация подарила миру точнейшую систему мер, весов¹¹ и бухгалтерского учета¹²;

4) там существовала культурно-ритуальная традиция высочайшего уровня, зафиксированная в памятниках так называемой “шумерской литературы”. Давно уже следовало расставить все точки над “i” в вопросах комментирования и перевода сакральных текстов древнейшей жреческой традиции – шумерской, ибо общеизвестно то колоссальное влияние, оказанное ей как на еврейскую (библейскую и средневековую каббалистическую)¹³, так и на античную (начиная с “Теогонии” Гесиода и заканчивая герметическими трактатами¹⁴) и христианскую (имеются в виду прежде всего “Апокалипсис”) традиции, а затем отразившееся в арабском Коране и исламском мистицизме¹⁵. Вся европейская культурная традиция находится в неоплатном долгу перед религиозно-мистическим опытом жрецов Шумеро-Вавилонии и Египта. Следует всегда помнить, что великие умы античности (начиная с Пифагора и Бероса) напрямую указывали на Вавилон, как на непосредственный источник их знаний¹⁶. Величайший царь-герой Шумера Гильгамеш через четыре тысячелетия, минуя древнееврейскую традицию, воскресает в коранической суре “Пещера” под видом

⁹ Лотман 2000: 198.

¹⁰ Burkert 1985: 8.

¹¹ Кауфманн 1906.

¹² Один лишь этот факт способен нивелировать заявление о том, что “Тренировка памяти и ее постоянное заполнение ничего не оставляют развитию сознания – наблюдательность и внимание совсем не означают понимания, хотя и составляют первый шаг к нему. Заучивание неизменных фактов, означавшее у шумеров знание земных истин, не могло долго способствовать развитию интеллекта” (Емельянов 2001: 165).

¹³ Святополк-Четвертынский 1998 А.

¹⁴ Святополк-Четвертынский 1994, № 6 и Святополк-Четвертынский 1996.

¹⁵ Святополк-Четвертынский 1997 А: 06.

¹⁶ См. также Житомирский 1996: 52-53, где автор вполне убедительно доказывает датировку сведений по звездному небу, содержащихся в поэме, 2600-2000 гг. до н.э. и широтами наблюдений 36° с.ш., на которой в то время могли быть из цивилизованных государств лишь Эбла и Ашшур, входящие в круг клинописных культур (впрочем, не исключён и архангский Крит).

пророка Аль-Хидра, а коранические строки о Потопе дословной цитатой “Я открою тебе сокровенное Слово...” отсылают нас к “Эпосу о Гильгамеше”. Изощенный филологический талант шумеро-вавилонских жрецов по части применения идеограмм, взятых из сакрализованного языка, в тексте другой языковой, но сходной по системе письменности, традиции, нашел свое достойное применение у среднеперсидского жречества, зафиксировавших свой индоевропейский религиозный эзотерический и экзотерический опыт (“Бундахишн”, “Денкард” и т.д.) при активном использовании арамейских (семитских) идеограмм¹⁷. От двух весьма отдаленных во времени культур, как шумерская и древнерусская (а фрагментарно и древнеиндийская), дошел до нас хтонический материал о Лягушке (на материале шумерского мифа “Инанна и Энки”, русской сказки № 212 из собрания Афанасьева “Пойди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что” и Махабхараты, книга III Лесная, глава 190)¹⁸, сохранивший целый набор тех фразеологических оборотов, которые Альберт Лорд называл матрицами первых заклинаний, регулярно используемых в таких сложных образованиях, как эпос или сказка, именуя их весьма нейтральным термином – формула.

§ 3. КОНСТАНТНЫЕ НАБОРЫ СИМВОЛОВ

В архаических культурах доминирует циклическое время. Создаваемые по законам циклического времени тексты не являются, в нашем смысле, сюжетными и, вообще, с большим трудом могут быть описаны средствами привычных нам категорий. Первой особенностью их является отсутствие категорий начала и конца: текст мыслится как некоторое непрерывно повторяющееся устройство, синхронизированное с циклическими процессами природы: со сменой годовых сезонов, времени суток, явлений звездного календаря. Так одним из центральных параметров шумеро-вавилонской письменной традиции выступает **канон**, некая система правил построения текста и его функционирования, что и обуславливает консерватизм традиции. Элементы канона, его ‘позиции’ связаны, соотносены друг с другом. Различные константы письменной традиции, называемые формулами, являются неким фигурным целым, упорядоченным в соответствии с параметрами шумеро-вавилонской космологической доктрины, лунной природой вавилонского календаря, его привязанностью к сме-

¹⁷ Ср. Сятополк-Четвертынский 2001.

¹⁸ Кн. Сятополк-Четвертынский 1998.

не лунных фаз и распорядку праздников. На самом же деле это проявляется в том, что любая религиозная метафора (состоящая из одной или нескольких формул), содержащаяся в отдельно взятом тексте шумеро-вавилонской традиции, всегда будет соотнесена с какой-либо частью шумерского Космоса, и её положение в данной точке письменного Текста будет таким же обусловленным, как константно расположение соотносимого с ней небесного объекта на шумерской звездной карте. Говоря другими словами, чисто религиозный текст в скрытом виде содержит **небесный свод с эклипстикой** (путем солнца), буквально ‘дорогой затмений’ (греч.), где расположены некогда выделенные группы звезд – созвездия, двенадцать из которых впоследствии назовут ‘зодиакальными’. Общеизвестно, что и Луна, и планеты перемещаются среди звезд тоже близ эклиптики; солнечные и лунные затмения могут происходить лишь тогда, когда Луна в своём перемещении вступает на эклиптику. Фазы Луны, двигающейся, в свою очередь, среди звёзд близ эклиптики, являются *реперами* или тем костяком, на который нанизываются формулы шумерского текста. В связи с этим становится возможным говорить, как это ни парадоксально на первый взгляд, о **движении Луны среди формул**, которые, в свою очередь, были связаны с ритуалами, регламентирующими земное бытие¹⁹.

В архаических культурах человеческая жизнь рассматривалась не как линейный отрезок, заключенный между рождением и смертью, а как непрестанно повторяющийся цикл (ср. блоковские строки: “Умрешь — начнешь опять сначала...”²⁰). В этом случае рассказ может начинаться с любой точки, которая выполняет функцию начала для данного повествования, являющегося частной манифестацией безличного и бесконечного Текста. Такое рассказывание совсем не имеет целью поведать каким-либо слушателям нечто им неизвестное, а представляет собой механизм, обеспечивающий непрерывность течения циклических процессов в самой природе. Поэтому выбор того или иного сюжетного эпизода Текста началом и содержанием сегодняшнего рассказывания не принадлежит рассказывающему — он составляет часть хронологически закрепленного и обусловленного течением природных циклов ритуала.

Другой особенностью, связанной с цикличностью, является тенденция к безусловному отождествлению различных персонажей. Циклический мир мифологических текстов образует многослойное устройство с отчетливо проявляющимися признаками топологической организации. Это означает, что такие циклы, как сутки, год, циклическая цепь умираний и

¹⁹ Святотопляк-Четвертынский 1998: 230

²⁰ Блок 1960: 37.

рожденный человека или бога, рассматриваются как взаимно гомеоморфные. Поэтому, хотя ночь, зима, смерть не похожи друг на друга в некоторых отношениях, их сближение не представляет собой метафоры, как это воспринимает современное сознание. Они — одно и то же (вернее — трансформации одного и того же). Упоминаемые на разных уровнях циклического мифологического устройства персонажи и предметы суть различные собственные имена одного. Мифологический текст, в силу своей исключительной способности подвергаться топологическим трансформациям, с поразительной смелостью объявляет одним и тем же сущности, сближение которых представило бы для нас значительные трудности.

Топологический мир мифа не дискретен. Дискретность возникает здесь за счет неадекватного перевода на дискретные метаязыки немифологического типа.

Это центральное текстообразующее устройство выполняет важнейшую функцию — оно строит картину мира, устанавливает единство между его отдаленными сферами, по сути дела реализуя ряд функций науки в донаучных культурных образованиях. Ориентированность на установление изо- и гомеоморфизмов и сведение разнообразной пестроты мира к инвариантным образам позволяло текстам этого рода не только функционально занимать место науки, но и стимулировать ряд культурных достижений чисто научного типа, например, в области календарно-астрономической²¹. Функциональное родство этих систем наглядно прослеживается при изучении историками античной науки.

Порождаемые центральным текстообразующим устройством тексты играли классификационную стратифицирующую и упорядочивающую роль. Они сводили мир эксцессов и аномалий, который окружал человека, к норме и устройству. Даже если при пересказе нашим языком эти тексты приобретают вид сюжетных, сами по себе они таковыми не являются. Они трактовали не об однократных и внезакономерных явлениях, а о событиях вневременных, бесконечно репродуцируемых и, в этом смысле, неподвижных.

§ 4. СПЕЦИФИКА ЗАГОВОРНОГО ТЕКСТА

Заклинание-заговор не сливается полностью ни с **ритуалом-делом**, оперирующим *непрерывным*, ни с **мифом-словом**, исходящим из *дискретного*. Вместе с тем заговор пытается удержать преимущества, которые есть порознь и у ритуала, и у мифа. В этом смысле одна из самых харак-

²¹ Лотман 2000: 277. См. также Sviatopolk-Tchetvertynski 2002.

терных особенностей заговора заключается в том, что он **может работать в двух режимах одновременно** (в пределах одного и того же текста). Именно поэтому в заклинании слышится и “отчаянно высокая струна”, свойственная ритуалу (по Леви-Строссу) и апеллирующая к чувству и даже к подсознательному, и “правильные” логирующие-упорядочивающие ритмы, перерабатывающие непрерывное в дискретное, хаотическое в организованное и “космологизированное”, сложное в простое, иррациональное в умопостижимое, невыразимое в вербализуемое²².

“Мифологическое” в заклинании ограничивается и ослабляется тем, что для заклинания по Топорову: 1) важен не конкретный миф, но определённый **тип** его, и 2) миф в заклинании не выступает как нечто главное: он лишь **прецедент**, повод, основание, соотносимые с этим главным и/или вводящие его в заговор-заклинание²³. Также и “ритуальное” ограничено и ослаблено в заговоре, поскольку оно находится под контролем “дискретно-мифологического”, вербализованного. Оно вынуждено, хотя бы отчасти, пользоваться его языком. Тем не менее, этот контроль мифом-словом не всеобъемлющ: в заклинательной практике представляет ценность и то, что не подлежит вербализации или вербализуемо лишь косвенно, в виде комментария к действию. Поэтическая функция заговорного слова и его ритуально-эстетическая установка предполагают **фасцинирующий эффект**, производимый исполнением заклинания. Этому эффекту в вавилонском заговорном тексте были подчинены:

1) клинописная эстетика письма (каллиграфия порядка и небесной гармонии, столь важной для месопотамской цивилизации), которая прежде всего выражала духовный настрой и чистоту сознания, вошедшего в резонанс с Небом²⁴;

2) сгущение идеограмм на шумерском языке внутри аккадского текста. Если следовать логике Бецольда²⁵, то употребление идеограмм может быть магически обосновано: колдун шифровался через клинописный знак (египтологи бы сказали: иероглиф) другого языка (в данном случае шумерского), после чего одолеть его представлялось делом более лёгким. Тем более, что фигурки колдуна, вылепленные из теста, подлежали со-

²² Топоров 1993: 6.

²³ Топоров 1993: 7.

²⁴ Типологически близкие функции в более современных нам системах письменности выражала каллиграфия. Поэтому каллиграфические изображения так высоко ценились в даосизме. Многие надписи носили магический характер для привлечения или отпугивания духов. См. Маслов 1996: 29.

²⁵ Бецольд 1904: 106-107.

явлению. Зашифровка в идеограмму – возможно, одна из моделей вербального сожжения либо магической защиты. Для глины, из которой вылеплена фигурка жертвы колдовства, употреблена защитная (?) идеограмма. В то время как для глины, из которой будет вылеплена фигурка колдуна, употреблено слоговое написание;

3) аллитерационные приёмы (так явно проявленные в Маклу III 104-117);

4) обыгрывание концептуально значимых омонимов (ME и воды – в одной строке: ^dsin el-lam-me₂ или в транскрипции /sin ellam-me/ ‘Син, чистый в отношении ME’, а в другой строке – строго напротив: a-na mi-qi₂ me ‘в глубь вод’, Маклу III 100-101);

5) повторы лексем, чья перформативная нагрузка становится в данном текстовом пространстве особенно актуальна. Максимальное лексическое сгущение может быть допущено и за счёт употребления лексем, демонстрирующих перформативную функцию заговорного слова: сказать слово – сделать дело, например, глагольная форма as?-bat ‘я схватил’ употребляется четырёхкратно (Маклу III 95-98), и все части тела колдуна оказываются схвачены силой заговора;

6) употребление кросс-текстовых Locus Communis (Маклу III 175-178 и VI 90-94), чья концептуальная нагрузка становится в данном текстовом пространстве особенно актуальна.

§ 5. ЗАКЛИНАНИЯ СОЖЖЕНИЯ. ОБЩИЙ ОЧЕРК.

Сама заклинательная литература содержит двойственное представление о происхождении магического искусства. Враждебное колдовство приписывается соседним чужестранным народам, а противодействующее ему сильное средство доставляется заклинаниями из Эриду чарами Эа, бога Эреду.

Хотя магические представления и восходят к самым древним временам, от которых имеются исторические документы, но собственно известные нам заклинания, полученные от ассирийцев, принадлежат к позднему времени. Очень часто в них фигурирует Мардук. В особенности к этой литературе относятся три бога: Эа, Мардук и Гирра (см. ниже). Набу является подчиненным Мардуку и в заклинаниях действует как великий сын Мардука. Распределение призываемых богов и божественных пар по их рангу соответствует такому же их распределению в надписях ассирийских царей.

Объектом заклинаний служат различного рода болезни и болезненные состояния, как физические, так и психического характера. Болезнь производится или злыми демонами, вследствие гнева богов получающи-

ми власть над человеком, или колдунами и ведьмами. Иногда сами разгневанные боги пользуются демонами как исполнителями налагаемых ими наказаний. Особенно старается нечистая сила разрушить жизнь семьи. Ссоры и раздоры, ненависть, зависть и клевета доставляют им большую радость. Если человек околдован или одержим бесом, то на нем лежит проклятие, которое может быть снято только через заклинание и при помощи богов. Главными средствами колдовства служат наведение дурного глаза и колдовские слова, а также ядовитое дыхание и ядовитая слюна. Но и вообще всякое прямое или косвенное соприкосновение с заколдованным может вовлечь человека в заколдованный круг. Беда приходит украдкой и медленно, но безостановочно производит свое разрушительное действие. Средства защиты от нее имеют частью предохранительный, частью лечебный характер. Вообще же средства заколдования и расколдования в главных чертах сходны, потому что первое правило для действенности заклинания состоит в том, чтобы подобное изгонялось подобным. Чтобы уничтожить силу колдовства, носят на себе талисманы, камни в виде украшения на груди, которые устраняют вредные влияния и приносят счастье. С таким же успехом амулеты носят и на шею. Но если кто уж подпал под колдовство, то он признается нечистым, и бог покидает его. Ему необходимо найти происхождение колдовства или причину болезни, чтобы противопоставить ему надлежащее волшебство противоположного свойства или принести разгневанным богам соответствующее искупление. Для этого требуется содействие жрецов-заклинателей, поскольку основное дело заключается в церемонии, сопровождающей заклинание, посредством которой пациент должен очиститься. Очистительные элементы суть огонь, вода и масло, разные мази и целительные травы. Заклинательные обряды исполняются под рецитацию заклинательных формул. Поскольку ночь является время для демонических и магических наваждений, то она же – лучшее время для производства заклинаний. Два больших ассирийских сборника заклинательных формул носят название *Surpu* и *Maqlu*, ‘Сожжение’, происходящее от названия важнейшего магического средства. Возле кровати больного ставится жаровня и, при произнесении заклинателем чародейственных формул, на ней сжигаются всякого рода предметы, имеющие символическое значение: целительные травы, плоды, семена, шкуры овец и коз. Подобно тому, как все эти предметы раздираются, а затем предаются огню, как разрушенные семена, цветы и плоды уже не могут расти, а овечья шерсть не может служить для одежды, так и должно известись колдовство и исчезнуть в дыхании огня. Все совершается при свете факелов.

Вместо символического сожжения или одновременно с ним применяются и другие символические действия. Одержимый связывается волшебным шнурком, который потом развязывается. Делаются изображения из глины, асфальта, муки, воска или дерева, представляющие собою нечистого духа, колдуна или ведьму; потом их замарывают, уничтожают, сжигают, бросают в реку, закапывают под дверным порогом или относят на кладбище. Изображения богов или вспомогательных божеств ставятся возле кровати больного, по правую и по левую его руку; но иногда таким же образом ставятся отталкивающие, карикатурные изображения демонов. При этом совершаются жертвенные курения и возлияния.

Из всех могущественных богов, призываемых на помощь против демонов и чародеев, прежде всего выделяются боги света: Шамаш (шумерский Уту), который, как восходящее солнце, должен разгонять страхи, наводимые ночными духами, Син — страж и осветитель ночной темноты, Ингар (шумерская Инанна) и ее супруг Таммуз (шумерский Думузи). Но центральное место в заклинаниях и очищениях занимает главным образом божественная триада: Эа (шумерский Энки), Мардук и Гирра. Почему Эа имеет близкое отношение к очищениям, достаточно очевидно: он — властитель всяческих тайн, великий глава магии, от которого ничего не может быть скрыто, и он же — владыка всех тайных и животворных источников. Но сам Эа располагается в космической иерархии слишком высоко и слишком далеко, чтобы принимать в этом деле непосредственное участие. Только его чудотворное имя написано на жаровне. Место его заступает его великий сын Мардук — утреннее солнце, выходящее из океана, столь же премудрый как Эа, с которым он разделяет знание всяких тайн. Он, Мардук, великий жрец заклинаний, приносит очистительную воду. В трудных случаях он обращается к Эа, и Эа посылает его для совершения заклинаний. К этим двум богам присоединяется еще Гирра. Иногда на место Гирры становится Нуску, а на место Мардука — Набу.

Священная стихия Гирры, огонь, сжигает все нечистое; от него бежит прочь всякое колдовство и те, кто его производит. Несомненно, он — самый могущественный из богов, призываемых при заклинаниях. Но если он упоминается вместе с Эа и Мардуком, то считается третьим и обращается к содействию Мардука так же, как последний обращается к своему отцу Эа. В текст одного заклинания против демонов вставлено нарративное описание того, как Гибиль приходит в спальню Мардука, чтобы узнать от него тайну семи демонов, которую Мардук и узнает потом от своего отца Эа, вместе с наставлением об их заклинании.

Ещё один адресат заговорного текста – Семеро Мудрецов-Апкаллу² из Эреду, поселившихся в пресноводном пространстве Апсу²⁷ ещё с допотопных времён. Типологически они сопоставимы с семью ведийскими мудрыми риши-певцами из Ригvedы 10.071.03d: ‘Семеро певцов вместе приветствуют её [=Речь] криками’²⁸. Деятельность шумеро-вавилонских мудрецов, оперирующих магической Речью во благо обращающегося к ним и во зло колдуну вполне может быть сопоставима с Семёркой Мудрых Ригvedы, о которых сказано: ‘Мудрые мыслибы создали Речь, / Очищая (её) как муку через сито’²⁹.

§ 5. ИЗБРАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ ЗАГОВОРОВ

Маклу. II табличка.

- 104³⁰. Заговор. Гирра сжигающий, сын Ану воинственный,
 105. Ты (самый) гневный ----- ³¹ (среди) своих ----- братьев!
 106. Ты тот, кто подобно Сину и Шамашу вершит ----- суд,
 107. Сверши суд надо мной, вынеси решение (касательно) меня!³²
 108. Сожги ---- околдовавшего меня, ---- да околдовавшую меня!³³
 109. Гирра! Сожги околдовавшего меня, да околдовавшую меня!
 110. Гирра! Спали³⁴ околдовавшего меня, да околдовавшую меня!

²⁶ Слово ‘Мудрецов’ записано идеографически: ABGAL или чтение по составляющим идеограмму знакам: NUN.ME.

²⁷ От шумерского Абзу, равно как др.-греч. и англ. *abyss*, ‘бездна’.

²⁸ *sartarebhā abhi sam? navante RV 10.071.03.d.* Здесь и далее пер. Т.Я. Елизаренковой, *Ригveda 1999: 206.*

²⁹ *saktumiva-tita-unā punanto yatra dhīrā manasā vācamakrata RV 10.071.02.a-b*

³⁰ Нумерация строк даётся по изданию: *Meier 1937*. Строка 104 II-й таблицы соответствует строке 92 по изданию: *Tallqvist 1894*. Строки III-й таблицы совпадают. Шумерограммы в латинской транслитерации даются заглавными буквами, аккадские фонетические комплексы помещаются рядом с шумерограммой в этой же строке, но прописными буквами.

³¹ Данные пробелы соответствуют эстетическим канонам клишописного заклинания.

³² Фраза ‘вынеси решение (касательно) меня’ записана посредством идеограмм EŠ.BAR-a и KUD-us.

³³ Если в данной строке слова ‘околдовавший’ и ‘околдовавшая’ выписываются слововым образом, то в следующих двух строках, после употребления вокатива ‘Гирра!’, они выписываются идеографическим образом (LU₂.UŠ₁₁-ZU и MI₂.UŠ₁₁-ZU). Другая версия этого заклинания (VAT 10009) нарушает данный принцип: там и эти строки написаны слоговым образом. Впрочем, последняя версия в 106 строке использует идеограмму GIM при слоговом написании во всех «основных» версиях, что, не исключено, компенсирует суммарное количество идеограмм внутри данной версии по сравнению с остальными.

³⁴ Букв. ‘поджарь’ (qu-li).

111. Гирра! ----- Сожги их!
112. Гирра! ----- Спали их!
113. Гирра! ----- Настигни их!
114. Гирра! ----- Истреби их!
115. Гирра! ----- Удали их!
116. У напускающего злые сглазы³⁵, да колдовство недоброе³⁶,
117. У того, кто мне во зло³⁷ устремил свои помыслы,
118. Сильному позволь отобрать ----- их нмущество!
119. [Позволь] отнимающему унести ----- их собственность!³⁸
120. Позволь грабителю расположиться на (плодах) их изнурительных трудов!
121. Гирра Гневный, Совершенный, Внушающий благоговенне!
122. В Экуре, где (лежат) твои пути³⁹, дай им покой внезапно!⁴⁰
123. По слову Эа, твоего создателя, и Шамаша, ----- лучезарного бога,
124. Семь Мудрецов⁴¹ из Эреду пусть им во зло⁴² устрелят свои помыслы!
- Заклинательная формула (для декламирования).

125. Заклинание для освобождения от колдовства посредством фигурки из теста.⁴³

182. Заговор. Кто ты, колдунья, что из реки извлекла⁴⁴ мою глину⁴⁵,

³⁵ Гирра тж. 'чары'.

³⁶ Слово 'не-доброе' записано идеографически: NU.DUG₃.MEŠ.

³⁷ Версия К 2713 выписывает это слово через идеограмму HUL с фонетическим комплектом –tim. Возможно, архаическая мимазия здесь выписана целенаправленно (ср. стрк. 174), не исключается и чтение –tiš.

³⁸ В версии К 2713 строки 118 и 119 составляют одну строку.

³⁹ Употребленный здесь термин alaktu является синонимом šimtu, ištutu, urtu и связан с определением судьбы ('пути'). Abusch склонна видеть в данной лексеме источник заимствования для древнееврейского термина Halakha (hikh) – галахи, совокупности всех устных норм в иудаизме, как религиозно-ритуальных, так и правовых; равно как каждая норма в отдельности (Abusch 1986: 131, n. 94; см. также Бернфельд С., Галаха // Еврейская Энциклопедия, т. 6. СПб, с. 37).

⁴⁰ В версии К 2713 эта фраза занимает две строки, тем самым композиция выравнивается, составляя ровно 22 (21+1) строки.

⁴¹ Слово 'Мудрецов' записано идеографически: NUN.ME. Типологически они сопоставлены с семью ведийскими мудрыми риши-певцами из Ригведы X 071.03d: 'Семеро певцов вместе приветствуют сё [=Речь] криками'.

⁴² Это слово выписано посредством идеограммы HUL с фонетическим комплектом –tim.

⁴³ Вся строка написана по-шумерски (она композиционно отделена от заклинания чертой).

⁴⁴ Букв. 'наполнила' (im-lu-'u). Ср. Meier 1937: 'geholt(?) hat' и W. von Soden // Archiv für Orientforschung 21, 73: 'herausgeschnitten hat'.

⁴⁵ 'Колдунья', 'река' и 'глина' написаны идеографически.

183. В ДOME Мрачном мои зарыла фигурки⁴⁶,
 184. В могилу ----- закопала ----- мою воду,
 185. По углам ----- понасобирала ----- моих веточек⁴⁷,
 186. В доме портомоя⁴⁸ отрезала [кайму с моей одежды],
 187. На пороге ---- намела⁴⁹ ---- пыль ---- [от моих ног]?⁵⁰
 188. Послал я ко вратам пристани, дабы купили мне са[ла] для тебя,
 189. Послал я ко рву городскому, дабы наскребли мне гли[ны] для тебя⁵¹,
 190. Снова и снова насылаю⁵² на тебя ----- пылающую⁵³ печь.
 191. Ог(о)нь⁵⁴ ----- Разожжённый⁵⁵,
 192. Ог(о)нь⁵⁶ Обновлённый, ----- Свет богов постоянный,
 193. Син из Ура, ----- Шамах из Ларсы,
 194. Нергал – вместе ----- со своим воинством,
 195. Иштар Аккадская – вместе ----- со своим святилищем,
 196. Чтобы семя ----- колдуна, ----- да колдуны ----- известны⁵⁷,
 197. Сколько ----- (его) ----- ни есть,
 198. Колдунью ----- сгубите, ----- дабы я был ----- здоров.
 199. Потому как я не околдовывал её ----- она околдовала;
 200. Потому как я не зачаровывал её ----- она зачаровала;

⁴⁶ 'Дом' и 'фигурки' написаны идеографически.

⁴⁷ Или 'шишечек' (hu-ša-bi). Имеется в виду, что колдунья спешно посрывала веток в саду у данного человека (будучи частью его собственности, они бы могли послужить для нанесения порчи самому хозяину).

⁴⁸ Или валяльщика (идеограмма LU₂.AŠLAG₂).

⁴⁹ Букв. 'собрала отовсюду' (т. е. из всех щёлочек).

⁵⁰ 'Портомой' и 'кайма', 'порог' и 'пыль' написаны идеографически.

⁵¹ В тексте буквально: 'твоего сала' и 'твоей глины'. Интересно, что для глины, из которой будет вылеплена фигурка колдуны, употреблено слоговое написание (стрк. 189), в то время как для глины, из которой была вылеплена фигурка жертвы колдовства, употреблена идеограмма IM (стрк. 182). 'Врата' и 'город(ской)' написаны идеографически.

⁵² Мы основываемся на чтении von Soden, *Orientalia* 26, 127 и AfO 21, 73: a[š]-tja¹-pa-rak-kin-ma. *Meier* 1937, 20 читал: aš-šar-pa-rak-kin-ma. Фон Зоден переводит прошедшим временем: 'Ich sandte immer wieder gegen dich einen brennenden Ofen', Майер – настоящим: 'Ich schicke gegen dich einen fahrbaren Ofen'.

⁵³ В тексте a-li-ku 'идушую', что трактуют как 'передвижную' (Майер) или 'пылающую' (фон Зоден).

⁵⁴ В тексте: ^dgiġra.

⁵⁵ Версия K.7183 объединяет строки 190 и 191.

⁵⁶ В тексте: ^dgiġra.

⁵⁷ Здесь употреблён глагол laqānu со стандартным значением 'собирать воедино', здесь 'собирать воедино с целью уничтожения' (ср. ANw 538). Слова 'семя', 'колдун' и 'колдунья' написаны идеографически.

201. Себя она вверяет ----- колдовству своему ----- мудрёному,⁵⁸
 202. А я ----- богу Гибилю, ----- Судье!
 203. Гирра, ----- сожги [её]! ----- Гирра, ----- спали её!
 204. Гирра, истор[гни её]⁵⁹! [Заклинательная формула (для декламирования)].

205. Заклинание для освобождения от колдовства посредством глиняной фигурки, [облитой] салом.⁶⁰

§ 6. ТРАНСЛИТЕРАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Маклу. III табличка.

- 6 -

	šiptu ⁶¹	[6-ой] Заговор [Маклу. III табличка].
60	u tu mu-nu kaššaptu ⁶² ša ₂ bašū ⁶³	Кто ты, колдунья, таится ⁶⁴
60	a ma ⁶⁵ lemūtī ⁶⁵ -a ₃ ina lib ₃ -bi-ša ₂	В чьём сердце против меня злос слово.
61	i na lišānī ⁶⁶ ----- ša ₂ ib-ba-nu-u ₂ ru-hu-u ₂ -a	На чьём языке против меня колдовство зародилось.
62	i na šar-i ----- ša ₂ ib-ba-nu-u ₂ ru-su-u ₂ -a	На чьих губах против меня волшебство зародилось,
63	i na ki-bi-is tak-bu-su ⁶⁷ izzaš ⁶⁸ mu-u ₂ -tu ₄	В (той) поступи, которой ты ступаешь, затаялась ⁶⁹ смерть.
64	kaššaptu ⁷⁰ aš-bat pi ⁷¹ -ki aš-bat lišān ⁷² -ki	Колдунья, я схватил твой рот, я схватил твой язык,

⁵⁸ Ср. чтение *Meier 1937*: šī-i tak-lat ana kiš-[pi] ša₂ kit-pu-du-u₂ 'Sie vertraut auf den Zau[ber], den sie erdacht hat' и W. von Soden // *Archiv für Orientforschung* 21, 73: šī-i tak-lat ana kiš-[p]i-ša₂ kit-pu-du-u₂-[t]i. Последний автор специально для данного пассажа в дополнениях к своему словарю просит обратить внимание на специфическое значение прилагательного *kitpudu* ('деланный, неестественный'), образованного от породы Gt глагола *kipādu* со значением 'упорно хлопотать, настойчиво печься о чём-либо, утруждать себя чем-либо' (АНW 441; 493; 1566). Наш перевод основан на последней трактовке.

⁵⁹ Так восстанавливает фон Зоден: šu¹-ta-[bil-šī]. Майер читал ku-š[u-us-si] 'triff sie'.

⁶⁰ Пол строка написана по-шумерски, за исключением относительного местоимения ša₂.

⁶¹ Идеограмма EN₂.

⁶² Идеограмма M₁₂.UŠ₁₁.ZU.

⁶³ Идеограмма GAL₂ с фонетическим компонентом -u₂.

⁶⁴ Буквально 'имеется'. Этот глагол, 'Заклинание' и 'колдунья' написаны идеографически.

⁶⁵ Идеограмма HUL с фонетическим компонентом -i₃.

⁶⁶ Идеограмма EME.

⁶⁷ Так читает АНW 472, чтение Мейера: -us.

⁶⁸ Идеограмма GUB с фонетическим компонентом -az.

⁶⁹ Буквально 'стоит' (идеограмма GUB с фонетическим компонентом -az).

⁷⁰ Идеограмма M₁₂.UŠ₁₁.ZU.

⁷¹ Идеограмма KA.

⁷² Идеограмма EME.

95. aš-bat ----- īn ⁷³ -ki ----- na-ī-la-a-ni	Твои глаза взирающие ----- я схватил,
96. aš-bat ----- šepē ⁷⁴ -ki ----- al-la-ka-a-ti	Твои ноги шагающие ----- я схватил,
97. aš-bat ----- bir-ki-ki ----- e-bi-re-e-ti	Твои коленидвигающиеся ⁷⁵ ----- я схватил,
98. aš-bat ----- idī ⁷⁶ -ki mut-tab-bi-la-a-ti	Твои руки делающие ⁷⁷ ----- я схватил,
99. ak-ta-si ----- i-di-ki ----- a-na ar-ki-ki	Твои руки за спину твою ----- я завязал!
100. ⁴ sin ⁷⁸ el-lam-me2 li-qat-ta-a pagar ⁷⁹ -ki	Спи, чистый в отношении ME ⁸⁰ , пусть уничтожит твоё тело
101. a-na mi-qit me ⁸¹ u išāti ⁸² lid-di-ki-ma	И в глубину вод и огня пусть тебя ширшит!
102. kaššaplu ⁸³ ki-ma si-hir kunukki ⁸⁴ an-ne-e2	Колдунья ⁸⁵ ! Пусть подобно оправе этой печати
103. li-šu-du ----- li-ri-qu ----- ra-nu-u2-ki	Вертится ⁸⁶ и зеленеет твоё лицо!
šalam ⁸⁷ īn ⁸⁸ ina kunukki ⁸⁹ arqī ⁹⁰ amāta ⁹¹ -ša2 ta-[ša2-lar']	[Из обрядовой части (Маклу IX 47-48): 'Глиняная финурка. На зелёной печати следует [написать] её слово'.

- 7 -

šiptu ⁹²	[7-oi] Заговор [Маклу. III табличка].
104. at-ti (ia-)e ----- ša2 te-pu-ši-in-ni	104. Да ничем ты меня ----- не околднешь!
105. at-ti (ia-)e ----- ša2 tu-še-pi-ši-in-ni	105. Да ничем ты меня ----- не обворожишь!
106. at-ti (ia-)e ----- ša2 tu-kaš-ši-pi-in-ni	106. Да ничем ты меня ----- не зачаруешь!

⁷³ Идеограмма IG1^{II}.

⁷⁴ Идеограмма GIR3^{II}.

⁷⁵ eb(b)irēti – букв. 'постоянно передвигающемся, обычно пребывающие в движении', от глагола ebēru – 'переходить'. См. AHw 180.

⁷⁶ Идеограмма A2^{II}.

⁷⁷ muttabbilāti – букв. 'преисполненные деятельностью'.

⁷⁸ Идеограмма XXX.

⁷⁹ Идеограмма ADDA.

⁸⁰ Винительный состояния, см. AHw 203.

⁸¹ Идеограмма A. MEŠ.

⁸² Идеограмма IZ1.

⁸³ Идеограмма M12.UŠ11.ZU.

⁸⁴ Идеограмма KIŠIB.

⁸⁵ Версия K 6326 дает слоговое чтение: kaš-šar-ti.

⁸⁶ Имеется в виду цилиндрическая печать. Ср. Meissner, DLZ 1938, Sp. 367. Вариант перевода: 'подёргивается в разные стороны'. Бецольд переводил 'поблекнет' *Beizold 1904: 90*.

⁸⁷ Идеограмма ALAM.

⁸⁸ Идеограмма IM.

⁸⁹ Идеограмма KIŠIB.

⁹⁰ Идеограмма SIG7.

⁹¹ Идеограмма INIM.

⁹² Идеограмма EN2.

107. a-ti (tu)-e ----- ša ₂ tu-hap-pi-pi-in-ni	107. Да ничем ты меня	не растерзаешь ^{93!}
108. a-ti (ia)-e ----- ša ₂ tu-šab-bi-ti-in-ni	108. Да ничем ты меня	не схватишь!
109. a-ti (tu)-e ----- ša ₂ tu-kan-ni-ki-in-ni	109. Да ничем ты меня	не запечатаешь!
110. a-ti (tu)-e ----- ša ₂ tu-ab-bi-ti-in-ni	110. Да ничем ты меня	не уничтожишь ^{94!}
111. a-ti (in)-e ----- ša ₂ tu-ub-bi-ri-in-ni	111. Да ничем ты меня	не проймешь ^{95!}
112. a-ti (tu)-e ----- ša ₂ tu-ka-si-in-ni	112. Да ничем ты меня	не свяжешь ^{96!}
113. a-ti (tu)-e ----- ša ₂ tu-la-'i-in-ni	113. Да ничем ты меня	не замараешь ^{97!}
114. tap-ru-si itti-ia ili-ia ₅ u ^d ištari-ia ₅	114. (He) поссорнись ты со мной моего бога и мою богиню,	
115. tap-ru-si itti-ia (šim-ti šī-ma-a-ti) še-'u še-'e-tu nlu ⁹⁸ ahātu ⁹⁹ ib-ru tap-ru u ki-na-at-tu	115. (He) поссорнись ты со мной ¹⁰⁰ друга, подругу, брата, сестру, товарища, спутника и прислугу!	
116. a-liq-qa-ki-mi-na ha-ha-a ša utūni ¹⁰¹ dih ₂ -ne-nu ša diqāri ¹⁰²	116. Я беру для тебя куски пепла ^u из печи, золу из горшка,	
117. a-mah-ha-ah a-tab-bak ana (eli) qaqqad ¹⁰⁴ rag-ga-ti šim-ti-ki	117. Я размачиваю ¹⁰⁵ (пш), изливаю на голову твоего злого образа! ¹⁰⁶	

⁹³ hapāru = I. etwa 'zerschlagen (I. разбивать; 2. разгромить; уничтожить)' (см. hapū) II. (< aham, mhe, hpp) 'abwaschen (Смывать, отмывать)' [АНW 321]. Ср. Meier 1937:25: 'gedrückt hōm (пожал, задавил)'.
⁹⁴ abātu = (ug., hc., aram. √'bd zugrundegehen) 'vernichten', порода D. 'ganz vernichten, zerstören' [АНW 5].

⁹⁵ abāru = III. 'umspannen (перетягивать, сжимать, обхватывать)?', D. 'in Umspannung stehen, bezichtigen (обвинять, уличать)' [АНW 4]. Ср. Meier 1937:25: 'gebunden hast (свя-
зан)'.
⁹⁶ kašū = III. 'binden' Порода G.~D. в т.ч. в магическом смысле [АНW 455 unten].
⁹⁷ lu'ā = II. (√'lāt, денониматив от lūtu ?) Порода D. 'beschmutzen' [АНW 520, 565].

⁹⁸ Идеограмма ŠEŠ.

⁹⁹ Идеограмма NIN.

¹⁰⁰ Версия K.6326 далее добавляет: 'мою судьбинушку, мою годинушку' (šim-ti šī-ma-a-ti).
¹⁰¹ Идеограмма UDUN.

¹⁰² Идеограмма DUG.UTUL₂.

¹⁰³ hahū I. 'Schlacke', шлак – частички золы, спёкшиеся или сплавленные в куски [АНW 308].

¹⁰⁴ Идеограмма SAG.

¹⁰⁵ mahāhu = 'aufquellen lassen (размачивать, заставить разбухать), in Flüssigkeit auflösen (растворить в жидкости)' [АНW 577].

¹⁰⁶ Набегая в виду вещественно воплощенный образ (šimtu) колдуньи, над которым про-
водится обряд, подробности которого сокрыты лакуной (IX 49). В обрядовой части
VAT 4103 сохранилось упоминание использования некоего ингредиента (? или фигурки)
из асфальта (идеограмма ESIR, аккадское iṣṣū). Отметим важное для магического созна-
ния дивингративно-омоимическое обыгрывание слов šimtu 'личная' судьба, судьби-
нушка' из версии K.6326 для 115-й строки и šimtu 'знак, воплощенный образ' (АНW
133W) Тем более, что в обрядовой части основной версии упомянута ištaru, 'личная) бо-
гиня', персонализация индивидуальной судьбы, один из двойников, сопровождающих
человека.

šiptu ¹⁰⁷	[8-ої] Заговор [Маклу. III таблицка].
118. ša ₂ e-pu-ša ₂ -ni ¹⁰⁸ ----- uš-te-pi-ša ₂ -an-ni	118. Та, хто мене околдовала,----- обворожила,
119. i-na ¹⁰⁹ mi-li nāri ¹¹⁰ ----- e-pu-ša ₂ -an-ni ¹¹¹	119. В речное половодье ----- меня околдовала,
120. i-na ¹¹² mi-ti nāri ¹¹³ ----- e-pu-ša ₂ -an-ni ¹¹⁴	120. В речное мелководье ----- меня околдовала,
121. a-na ----- e-piš-ti ----- ip-ši-ma ----- iq-bu-u ₂	121. Чародейке ----- сказала: ----- ‘Чаруї!’,
122. a-na --- sa-hir-tj --- suh-ri-ma ----- iq-bu-u ₂	122. Колдунье ----- сказала: ----- ‘Колдуї!’:
123. an-ni-ta ¹¹⁵ ----- lu-u ----- makurru ¹¹⁶ -ša ₂	123. Пусть будет----- это ----- её барка!
124. kīma ¹¹⁷ makurru ¹¹⁸ -- an-ni-ta ¹¹⁹ -- ib-ba-lak-ki-tu	124. Как эта барка (на ту сторону) перейдет,
125. kiš-pu-ša ₂ ¹²⁰ --- lib-bal-ki-tu-ma --- ina muh-hi-ša ₂	125. (Так) пусть сглазы её --- перейдут --- на се же голову!
126. u ¹²¹ ----- la-ni-ša ₂ ----- lil-li-ku ¹²²	126. И ----- на образ ¹²³ её ----- пусть придут!
127. di-in-ša ₂ lis ¹²⁴ -sa-hi-ip-ma de-e-ni li-šir šiptu ¹²⁵	127. Её суд да будет ниспровергнут, мой суд да восторжествует! Заговор.
IX 52. makur ¹²⁶ ūi ¹²⁷ IX 53. II salmi ¹²⁸ ina libbi ¹²⁹	[Из обрядовой части (Маклу IX 52-53):] ‘Глиняная барка с 2-мя фигурками внутри’.

¹⁰⁷ Идеограмма EN₂.

¹⁰⁸ Версия K 6326: i-pu-ša₂-an-ni. Удвоение фонемы /n/ и в версии K10241.

¹⁰⁹ Версия K 6326: ina.

¹¹⁰ Идеограмма ID₂.

¹¹¹ Версия K 6326: i-pu-ša₂-an-ni.

¹¹² Версия K 6326: ina.

¹¹³ Идеограмма ID₂.

¹¹⁴ Версия K 6326: i-pu-ša₂-an-ni.

¹¹⁵ Чтение по публикации Тальквиста. Meier читает –tu. Версия K 6326: –tu₂.

¹¹⁶ Идеограмма ⁸⁵MA₂.GUR₈

¹¹⁷ Идеограмма GIM.

¹¹⁸ Идеограмма ⁸⁵MA₂.GUR₈

¹¹⁹ Чтение по публикации Тальквиста. Meier читает –tu.

¹²⁰ Версия K 6326: kiš-pi-šu₂-nu

¹²¹ Версия K 6326: u₃

¹²² Версия VAT 13642: Идеограмма DU с фонетическим комплементом –ku.

¹²³ lānu, вещественно воплощенный образ (синоним šimtu ?) колдуньи, над которым производился обряд. Возможно, заимствование из шумерского ALAN или ALAM, ср. тж. араб. laun ‘цвет’ (AHw 534).

¹²⁴ Версия K 6326 и VAT 13642: li-is-

¹²⁵ Идеограмма EN₂. В версии VAT 13642 добавлена фраза по-шумерски: KA.INIM.MA U₁I₂.BUR₂.RU.DA

¹²⁶ Идеограмма ⁸⁵MA₂.GUR₈

¹²⁷ Идеограмма IM.

¹²⁸ Идеограмма ALAM.

¹²⁹ Идеограмма ŠAG₄.

šiptu ¹³⁰		[11-е] Заговор ¹³¹ [Маку. III табличка].
138 rit-tu ¹³² -----na----- rit-tu ¹³³		Рука из рук,
139 ri-tu ----- dan-na-tu ----- ša ₂ ----- a-me-lu-ti ¹³⁴		Мощнейшая рука среди рода людского!
140 šu ----- kīma ¹³⁵ ----- nēšī ¹³⁶ ----- is-ba-tu ¹³⁷		Которая как лев (людей) хватает,
141 kīma ¹³⁸ ----- hu-ha-ri ¹³⁹ ----- is-hu-pu ----- e-lu		Как птичий сидок валит мужчину,
142 kīma ¹⁴⁰ ----- še-e-ti ----- u ₂ -ka-ti-mu ----- qar-ra-du		Как рыболовная сеть накрывает героя,
143 kīma ¹⁴¹ šu-uš-kal-li a-ša ₂ -rid-du ¹⁴² i-bar-ru		Как сеть хватает знатнейшего,
144 kīma ¹⁴³ ----- giš-par-ri ----- ik-tu-mu ¹⁴⁴ ----- dan-na		Как западня поглощает ¹⁴⁵ могучего,
145 kaššaru ¹⁴⁶ u kaššaptu ¹⁴⁷ rit-ta-ku-nu ¹⁴⁸ gīra liq-mi ¹⁴⁹		Колдун да колдунья! Да сожжёт ваши руки Гирра!
146 gīra li-kul ^d gīra liš-ti ^d gīra liš-ta-bil		Гирра да пожрёт (их), Гирра да осушит, Гирра да унесёт прочь!
147 gīra li-sa-a eli ¹⁵⁰ dan-na-ti rit-te-ku-nu ¹⁵¹		Да закричит Гирра на ваши мощнейшие руки!
148 šu ri-ta-ku-nu ¹⁵² e-pu-šu zu-mur-ku-nu li-ih-mu ^t		А когда руки ваши (будут) заколдованы, да спалит он тела ваши!
149 li-ri-pu-uh illat ¹⁵³ -ku-nu nār ¹⁵⁴ e-a mašmašu ¹⁵⁵		Да унитгожит ваше сборище Сын Эа, Заклинатель!
150 qu-ti ¹⁵⁶ gīra li-ri-na pa-ni-ku-nu		Дым Гирры да окутает ваш лица!
151 ki-ma ti-nu-ri ina hi-ta-ti-ku ¹ -nu ¹⁵⁷		Подобно печи за грехи ваши!

¹³⁰ Идеограмма EN₂.

¹³¹ Впервые опубликовано на англ. яз: *Sviatopolk-Tchevertynski 2003: 54-55*.

¹³² Версия VAT 4103: rit-ta

¹³³ Версия VAT 4103: rit-ta

¹³⁴ Версия VAT 13654: LU₂U₁₇LU.MEŠ. Строки 158 и 158 объединены в этой версии в одну

идеограмму

Идеограмма GIM.

¹³⁵ Идеограмма UR.MAH

¹³⁶ Версия VAT 13654: добавляет a-me-lu-u₂-ti

¹³⁷ Идеограмма GIM. Версия VAT 13654: ša₂ ki-ma

¹³⁸ Версия VAT 13654: -ru

¹³⁹ Идеограмма GIM. Версия VAT 13654: ša₂ ki-ma

¹⁴⁰ Идеограмма GIM. Версия VAT 13654: ša₂ ki-ma

¹⁴¹ Версия VAT 13654: -di

¹⁴² Идеограмма GIM. Версия VAT 13654: ša₂ ki-ma

¹⁴³ Версия VAT 13654: ik-tu₂-mu

¹⁴⁴ букв. 'покрывает'

¹⁴⁵ Идеограмма LU₂UŠ₁₁ZU. Версия VAT 13654: kaš-ša₂-pu

¹⁴⁶ Идеограмма M₂UŠ₁₁ZU. Версия VAT 13654: kaš-šar-tu₂

¹⁴⁷ Версия VAT 13654: rit-tu-ku-nu

¹⁴⁸ Версия VAT 13654: -me

¹⁴⁹ Идеограмма UGU.

¹⁵⁰ Версия VAT 13654: rit-tu₂-ku-nu

¹⁵¹ Версия VAT 13654: rit-tu₂-ku-nu

¹⁵² Идеограмма ILLAT или познательное чтение: KASKAL.KUR

¹⁵³ Идеограмма DUMU.

¹⁵⁴ Идеограмма MAŠ.MAŠ.

¹⁵⁵ Версия VAT 13654: qu-tur

¹⁵⁶ Версия VAT 13654: ha-ṭa-ti-ku-nu; Версия K 6742: ha-ṭ[a-ti-ku-nu]; Версия K 3302: hi-ṭa-ti-ku-nu.

172. ki-ma di-qa-ri ina lu-hu-um-me-ku ¹⁵⁸ -nu	Подобно горшкам за грязь вашу!
173. li-is-pu-uh-ku-nu-ši ^d gira ez-zu	Пусть уничтожит вас гневный Гирра!
174. ai iḫū ¹⁵⁹ -ni kiš-pi-ku-nu ru-hi-ku-nu lem-nu-ti	Да не подступятся ко мне ни ваши чары, ни колдовство ваше злобное!
175. e-til-la-a kīma ¹⁶⁰ nūni ¹⁶¹ ina mē ¹⁶² -e-a	Подымается подобно рыбам в моих водах,
176. kīma ¹⁶³ šahi ¹⁶⁴ ina ru-šum-ti-ia	Подобно борову в моей трясине,
177. kīma ¹⁶⁵ maštakali ¹⁶⁶ ina u ₂ -šal-li ¹⁶⁷	Подобно Мыльнянке на лугу,
178. kīma ¹⁶⁸ sassati ¹⁶⁹ ina a-hi a-tap-pi	Подобно траве на берегу канала,
179. kīma ¹⁷⁰ zēr ¹⁷¹ uši ¹⁷² ina a-hi tam-ti ₃	Подобно семени эбенового дерева на берегу морском!
180. el-lit ^d ištār mu-nam-me-rat šim-ti	Чистая Иштар, озаряющая мою судьбу,
181. u ₂ -šu-rat balāti ¹⁷³ uš-su-ra-ku ana-ku	Предначертанию (своей) жизни я внимаю ¹⁷⁴ ,
182. ina q _{i2} -bit iq-bu-u ₂ ^d gira ra-šub-bu	По воле, изъявленной ¹⁷⁵ Гиррой, внимающим благоговение
183. u ^d gira a-ri-ru mār ¹⁷⁶ a-nim qar-du	И Гиррой Сжигающим, сыном Аину, Героем!

§ 7. Фонетические ряды согласных по 6-ому и 7-ому заговору III-й таблички Маклу.

	Звонкие	Глухие	Носовые	
Губной	[b] – 19 и 9	[p] – 8 и 10	[m] – 10 и 7	Labiale
Зубной	[d] – 5 и 3	[t] – 27 и 49	[n] – 20 и 25	Dentale
Нёбный	[g] – 1 и 2	[k] – 24 и 8		Palatale
Шипящий	[z] – 3 и 0	[s] – 6 и 3	[š] – 16 и 23	Sibilanten

¹⁵⁸ Версия VAT 13654: ru-šum-ti-šu-nu; Версия K 3302: lu-hu-um-me-ku-nu

¹⁵⁹ Идеограмма TE.MEŠ

¹⁶⁰ Идеограмма GIM.

¹⁶¹ Идеограмма KU₆.HA₂

¹⁶² Идеограмма A.MEŠ

¹⁶³ Идеограмма GIM.

¹⁶⁴ Идеограмма ŠUBUR.

¹⁶⁵ Идеограмма GIM.

¹⁶⁶ Идеограмма U₂.IN.NU.UŠ. Версия K 3302: U₂.IN₆.UŠ₂

¹⁶⁷ В версии K 3302 строки 176 и 177 составляют одну строку.

¹⁶⁸ Идеограмма GIM.

¹⁶⁹ Идеограмма U₂.KI.KAL

¹⁷⁰ Идеограмма GIM.

¹⁷¹ Идеограмма NUMUN

¹⁷² Идеограмма GIŠ.ESI

¹⁷³ Идеограмма TI

¹⁷⁴ Перевод основан на понимании глагола uššuru во втором его значении 'aufmerksam anhören' (AHw 1439). Ии ра слов ušurāt balāti и uššurāku здесь скорее затмевает тайный смысл. Кажущийся более простым перевод 'Предопределенная жизнь начертана мне быть' или 'zum Lebensschicksal bin ich bestimmt' (Meier) представляется не столь удачным, поскольку не отражает ожидания исхода действия-перформансы, которым завершается заговор, *Syriopolk-Tschevertynski 2003: 55, n.14.*

¹⁷⁵ букв. 'Приказу произнесённому'.

¹⁷⁶ Идеограмма DUMU.

Гортанный	[ʔ] – 0 и 3	[h] – 1 и 8		Laryngale
Плавный	[l] – 14 и 4	[r] – 8 и 7		Liquide
Эмфатический	[q] – 3 и 6	[ʃ] – 6 и 1	[t] – 1 и 0	Emphatic

Замечания по 7-ому заговору:

Губная фонема [p] – одна из преобладающих (частотность – 10).

Её появление в тексте сопряжено с высокочастотным шипящим согласным [ʃ] (частотность – 22).

104. at-ti (ia-)e ----- ša₂ te-**pu-ši-in-ni**

105. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-še-**pi-ši-in-ni**

106. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-kaš-**ši-pi-in-ni**

107. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-**hap-pi-pi-in-ni**

В последней строке достигает кульминации.

Затем она преобразуется в звонкую губную фонему [b] (частотность – 9), причём почти исключительно в редуцированном виде (считается за две):

108. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-**šab-bi-ti-in-ni**

110. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-**ab-bi-ti-in-ni**

111. at-ti (ia-)e ----- ša₂ tu-**ub-bi-ri-in-ni**

Переменяясь в заключительных строках с вновь возникающим глухим губным [p],

114. **tap-ru-si itti-ia** ili-ia₅ u^dištari-ia₅

115. **tap-ru-si itti-ia** (šim-ti ši-ma-a-ti) še-’u še-’e-tu ahu ahātu ib-ru **tap-ru** u ki-na-at-tu

Звонкая губная фонема [b], усиливаясь в редупликации, заключает текст:

117. a-mah-ha-ah a-**tab-bak** ana (eli) qaqqad rag-ga-ti **šim-ti-ki**

К концу текста (последние три строки) нарастает употребление губной фонемы [m] (частотность – 7). В то время как крайне высокая частотность в начале текста глухого зубного [t] постепенно снижается (суммарная частотность – 49). Его звонкий аналог зафиксирован лишь в конце композиции (частотность – 3). Ситуация с носовым зубным [n]

аналогична глухому зубному [t]: крайне высокая частотность в начале текста постепенно снижается к концу (суммарная частотность – 25).

Исходя из достаточно низких показателей частотности по Гортанным и Эмфатическим, они в дальнейшем не будут включены в аналитическую сводку.

§ 8. АНАЛИТИЧЕСКАЯ СВОДКА ЧАСТОТНОСТИ СОГЛАСНЫХ

Предварительные итоги фонематического анализа частотности.

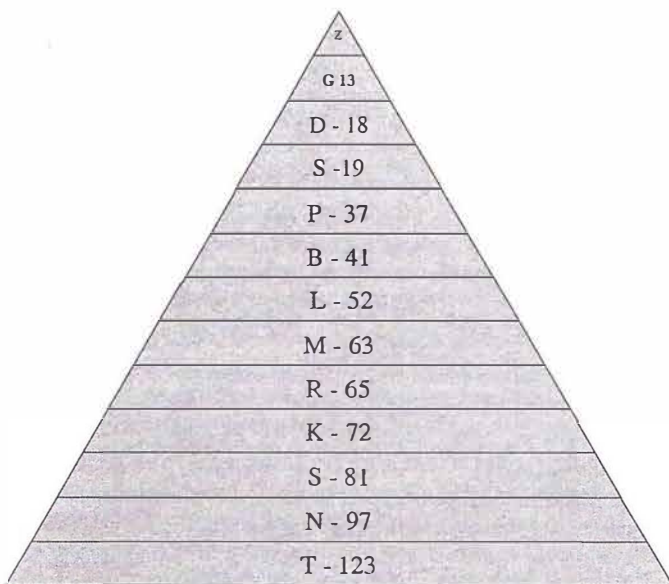
	Губной	Зубной	Нёбный	Шипящий	Плавны й
--	--------	--------	--------	---------	-------------

№ зак л.	[b]	[p]	[m]	[d]	[t]	[n]	[g]	[k]	[z]	[s]	[š]	[l]	[r]
VI	19	8	10	5	27	20	1	24	3	5	16	14	8
VII	9	10	7	3	49	25	2	8		3	23	4	7
VIII	5	8	10	2	6	20		8		4	14	7	12
XI	8	11	36	8	41	32	10	32	4	7	28	27	38

Ито г	41	37	63	18	123	97	13	72	7	19	81	52	65
----------	----	----	----	----	-----	----	----	----	---	----	----	----	----

Итоги фонематического анализа частотности аккадских согласных в 4-х заклинаниях из III-й таблички Маклу (6-ой Заговор ТК¹⁷⁷; 7-ой Заговор TŠ; 8-ой Заговор NR и 11-ой Заговор) представляется целесообразным представить в виде диаграммы, где наиболее частотные согласные будут находиться в основании фонематической пирамиды:

¹⁷⁷ Здесь и далее – условное наименование, исходящее из частотности согласных.



ЛИТЕРАТУРА

1. *Бецольд 1904* – Бецольд К. Ассирия и Вавилония. Пер. с нем. яз. Г. Г. Генкеля. СПб., Брокгауз-Ефронь, 1904.
2. *Блок 1960* – Блок А. А. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. Стихотворения и поэмы 1907-1921. М., Л., Художественная Литература, 1960. 714 с.
3. *Емельянов 1998* – Емельянов В.В. Культура классического Древнего Востока (направления, методы и перспективы изучения) и Емельянов В.В. Культура Древнего Востока (методологические аспекты изучения) // Мысль 2 (1998). С. 163-175.
4. *Емельянов 1999* – Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб, Петербургское Востоковедение, 1999.
5. *Емельянов 2001* – Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб, Петербургское Востоковедение, 2001. 360 с.
6. *Житомирский 1996* – Житомирский С. В. “Явления” Арата—уникальный памятник истории астрономии // Археoaстрономия : проблемы становления. Тезисы докладов международной конференции. М., 1996.
7. *Кауфманн 1906* – Кауфманн И.И. Русский вес, его развитие и происхождение. Пгр., 1906.
8. *Лотман 2000* – Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров / Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., “Искусство—СПБ”, 2000. 704 с.
9. *Маслов 1996* – Маслов А.А. Странник Вечности // Мистерия Дао. Мир Дао Дэ Цзина. Пер. с др.-китайского А.А. Маслова. М., Сфера, 1996. С.9-164.
10. *Ригведа 1999* – Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. с др.-инд. Т.Я. Елизаренковой. М., 1999. 560 с.

11. *Святополк-Четвертынский 1994, № 6* – Святополк-Четвертынский И. А. Введение в Герметизм. 4. Камни Райского Сада. // Наука и Религия. М., 1994, № 6. С.48-51.
12. *Святополк-Четвертынский 1996* – Святополк-Четвертынский И. А. Влияние фаз Луны на божественную и человеческие сферы согласно шумеро-вавилонской традиции (Несколько слов о продвижении дешифровки шумеро-вавилонской формульной системы) // Археoaстрономия : проблемы становления. Тезисы докладов международной конференции (15-18 октября). М., Институт археологии РАН, 1996. С. 122-127.
13. *Святополк-Четвертынский 1997 А* – кн. Святополк-Четвертынский И. А. Когда боги решали судьбы // Книжное Обозрение “Ex libris НГ”. №8, июнь 1997. С. 06.
14. *кн. Святополк-Четвертынский 1998* – кн.Святополк-Четвертынский И. А. “...У кого разум в избытке имеется” (англ. название: ‘Sumerian and Slavonic civilizations: surprisingly common features’) // Родина. Российский исторический иллюстрированный журнал. – №4. М., 1998. С.28-31.
15. *Святополк-Четвертынский 1998 А* – Святополк-Четвертынский И. А. Корни Зодиака в космологической доктрине Шумера и Вавилона (Космология и Календарь) // Древняя астрономия: Небо и Человек. Труды международной научно-методической конференции. Круглый стол “Проблемы палеoaстрономии (археoaстрономии)”. М., 1998. С.229-250.
16. *Святополк-Четвертынский 2001* – Святополк-Четвертынский И. А. Некоторые проблемы интерпретации среднеперсидских текстов. // Василию Ивановичу Абаеву 100 лет: Сб. ст. по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. – М., Институт Языкознания РАН, Языки русской культуры, 2001. – С.193-203.
17. *Топоров 1993* – Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., Наука, 1993. С. 3-103.
18. *Abusch 1986* – Abusch I. Tzvi. Babylonian Witchcraft Literature. Case Studies, // Brown Judaic Studies, № 132. Atlanta, Georgia, 1986.
19. *Burkert 1985* – Burkert W. Greek Religion. Translated by J. Raffan. Cambridge, Mass., 1985.
20. *Meier 1937* – Meier G. Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlu / / Archiv für Orientforschung. Beiheft 2. Berlin, 1937.
21. *Sviatopolk-Tchetvertynski 2002* – Sviatopolk-Tchetvertynski, Igor A. The Sumerian-Babylonian calendar and symbolism of sacrifices // Астрономия древних цивилизаций” Европейского общества астрономии в культуре древних цивилизаций” Европейского общества астрономии в культуре древних цивилизаций (SEAC) в рамках Объединённого Европейского и Национального астрономического съезда (JENAM). Москва, 23-27 мая 2000 г. Москва, Наука, 2002. С. 120-133.
22. *Sviatopolk-Tchetvertynski 2003* – Sviatopolk-Tchetvertynski, Igor. Notes on the Structure of the Incantation of Maqlu Series // Journal of Ancient Civilizations. Vol. 18, 2003. P. 53-61.
23. *Tallqvist 1894* – Tallqvist K. L. Akkadische Gotterepitheta // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Vol. XX. No.6. Helsingfors, 1894.
24. АНВ – *Akkadisches Handwörterbuch*. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner bearbeitet von Wolfram von Soden. – Wiesbaden, 1965-1981.

МИСТИКИ В ПОИСКАХ ЛОГИКИ

Речь пойдет о Китае начала I-II-III вв. нашей эры. Это период ключевой не только для китайской, но и для всей дальневосточной традиции, именно в рамках развития, становления и трансформации мистических и оккультных традиций, которые царствовали и царствуют до сих пор.

Напомню несколько событий, которые достаточно хорошо известны даже из школьного курса, но, тем не менее, постараюсь дать им новую интерпретацию в свете новой попытки прочтения целого ряда сакральных текстов, которые мы обычно обозначаем в учебниках как тексты классической китайской философии. Это хорошо всем известные тексты Конфуция, Лао-цзы, Джуан-цзы, Мо-цзы и т.д., т.е. именно тот пласт, который действительно и российскими, и китайскими исследователями обозначается как классическая философия. Напомню, что Конфуций, Лао-цзы и многие последователи этих учений жили в VI – III вв. до н. э. Это был период, как бы, первого надлома мистической традиции, период второго надлома этой традиции происходит в Китае в III – IV вв. н. э. Я постараюсь пояснить чуть ниже, почему говорю о “надломах”, но сейчас нам важно рассмотреть, что же в эти периоды происходит.

Дело в том, что долгое время мы подходили к китайской традиции (и до сих пор это делаем), как к традиции строго философской. Если мы посмотрим труды по Китаю и западные и, в основном, отечественные, то увидим попытку перенести европейскую матрицу на развитие китайской культуры: сначала был дикий и неоформленный шаманизм, медиумизм, который царствовал в первом тысячелетии до н. э. Потом возникает школа философов, вспомним знаменитые дискуссии философов о природе человека, о добре и зле, об этике, о смысле пути и смысле Дао (этический это путь или мистический). И потом на рубеже нашей эры возникают школы, которые связаны с даосизмом. Таким образом, получают некие точечные поля, где действуют то мистики, то философы, то даосы.

На наш взгляд все это единая традиция, хитроумно поданная китайской цивилизацией. Дело в том, что где-то к III веку до н. э. иссякает могучий импульс мистического проникновения в суть бытия, характерный для ранних шаманских культур. Отголоски этих культур и многих ритуалов мы можем прочитать в классических китайских текстах. Есть классический текст Джуан-цзы, который многократно опубликован, состоящий из

трех больших частей – “внешние”, “внутренние” и “разные” главы. Внутренние главы – это классическая философия, внешние – это набор, как кажется порой, забавных мифов, легенд, исторических анекдотов и мудрых речей. Если мы подойдем к этому тексту немного по-другому, как к записям видений и шаманских путешествий в загробный мир, текст приобретет иную окраску.

Расскажу классическую историю Джуан-цзы, которая многократно цитировалась, но в свете сказанного может дать ключ к дальнейшему пониманию развития китайской традиции.

Джуан-цзы идет по дороге и, что самое важное в этом тексте, возвращается из царства Чу. Это южное царство, где сегодня находятся Гуандун, Гуанчжу и Гонконг, которое всегда славилось своими шаманами и медиумами. Джуан-цзы и Лао-цзы были выходцами из этого царства, хотя потом жили на севере Китая. Возвращаясь из царства Чу, Джуан-цзы на дороге увидел череп, выбленный солнцем и ветрами, и обращается к нему с длинной философской речью. Цитировать ее не имеет смысла, т.к. речь в ней абсолютно ни о чем. Джуан-цзы, показав читателю, что не испытывает страха и почтения к черепу и не боится смерти, ложится спать и кладет череп себе под голову. Ночью во сне череп обращается к нему с фразой: “Ты думаешь, что постиг смысл смерти и можешь ее не бояться. Вот я тебе расскажу сейчас, что такое смерть. Ты хочешь узнать?” Джуан-цзы отвечает: “Конечно, я хочу узнать”. И череп говорит: “Вы – люди, живущие в этом мире, страшитесь смерти, вы знаете, что в нашем мире – мире смерти – нет ни одного существа, кто умер бы, а потом вернулся в жизнь. В мире смерти лучше, поскольку он полнее”. И дальше происходит большой диалог, где череп, классический символ шаманской традиции, материальный представитель мира мертвых, рассказывает Джуан-цзы о мире смерти.

Второй диалог. Джуан-цзы абсолютно в другом контексте говорит: “Многие люди сожалеют о том, что умерли, а те, кто не умерли, страшатся смерти, плачут и постоянно пытаются продлить свою жизнь. Я вам расскажу притчу. Была красавица – дочь правителя царства Лу (того же царства, откуда вышел Конфуций). И вот однажды во время военного похода ее захватили в наложницы правителю победившего царства. Сначала она так сильно плакала, что слезы совсем промочили ее одежды. Но потом девушку пригласили за стол вместе с правителем, она поделила с ним покой и перестала плакать. Не подобны ли мы тем людям, которые сначала плачут о смерти, не побывав даже в том мире. Может быть, мы будем радоваться тому, что разделяем покой с нашими духами...”

Можно привести еще много цитат, где есть постоянный мотив существования некоего идеального мира смерти, которого не надо страшиться, и надо плавно к нему приближаться. И есть методы, посредством которых мы можем разуть символику и смысл мира смерти. Этот метод заключается в особом типе переживания, связанном, прежде всего, с приемом галлюциногенов, различных психотропных средств и психовоздействиями (танцы, набор звуков, изображения, запахи и т.д.). Обращу ваше внимание, что в этот период (речь идет о VI – V – IV вв. до н. э.) не использовались ни дыхательные упражнения, ни медитационные упражнения, а был лишь особый метод резкого введения толчком сознания в переживания собственной сопричастности с миром смерти. На этом базируется Дао-дэ-цзин, представляющий собой собрание просветительных формул, которые читаются либо при проведении ритуалов отпевания (хотя в прямом смысле отпевания покойников в Китае не было), либо это записи видений шаманов, которые рассказывали о том, что они видели или что они ощутили, путешествуя в загробном мире. В данном случае древнекитайская традиция не особенно отличается от стандартных шаманских полетов.

Но вот наступают времена Конфуция и конфуцианских философов, которые пытаются придать логику мистическим видениям, откуда рождается философия. Мне уже приходилось приводить случай, описанный в древней китайской литературе.

Конфуций, который воспитывался как маг и мистик, возвращается по дороге домой. К нему вдруг выбегает некий безумец из царства Чу (из того же царства, откуда возвращался Джуан-цзы) и кричит: «Горе тебе, горе! Ты стал служить государству – все утратил, все утратил». И убежал, Конфуций успел только спуститься с повозки, а того и след простыл. Лао-цзы, когда ему Конфуций все это рассказал, говорит: “Ты обуреваем мелкими желаниями и похотливыми идейками. И когда ты меня спрашиваешь о смысле ритуалов, ты думаешь о движениях, а надо думать об ощущениях”. Мистические философы, современники Конфуция, обвиняют мудреца в том, что он служит государству и утрачивает истинную традицию. Это первый надлом.

Второй надлом значительно интереснее – это период, когда, если смотреть строго по учебникам, рождаются хорошо известные мистические даосские школы. Это школа Линбао (“линбао” дословно – это драгоценность духов). Это школа сокровенного учения или школа о сокровенном – очень известное направление, которое было представлено не мистиками, а аристократами. Это были, в основном, молодые люди, получившие прекрасное образование, которые собирались вместе, обычно за чашкой чая

– откуда, собственно, и берет начало чайная церемония сначала в Китае, а потом в Японии – и, сидя на прекрасных террасах так, чтобы позади был роскошный вид падающего водопада, прекрасные пейзажи, рассуждали о смысле разных трактатов Джуан-цзы, Лао-цзы, И-цзин (Классическая книга перемен). В конце концов, именно эти люди и составили комментарии на эти трактаты, вошедшие в классику китайской философии. И ни один древний трактат (например, Лао-цзы) не выходит без этих комментариев, которые стали интегральной частью китайской “мистической” традиции.

Обратимся к комментарию на Дао-дэ-цзин Ван Би (один из самых известных представителей учения о сокровенном). Ван Би – полумифологический персонаж, потому что ушел из жизни совсем молодым (23-27 лет), поэтому есть сомнения, что именно он составлял эти комментарии. Ван Би – молодой и в какой-то мере амбициозный чиновник – пишет комментарии на Дао-дэ-цзин приблизительно такими фразами: “Не понять фразу эту. О чем рассуждает – неизвестно нам”. Он все время признается в том, что – неизвестно, непонятно, а можно еще понять это так... Звучит откровенное признание, что “мы, образованные люди (в мистическом плане), не понимаем, о чем говорит Дао-дэ-цзин”, в этом, как ни странно, суть всего комментария.

Ван Би и его друг Го Сян составили комментарии и на Джуан-цзы. Смысл этих сочинений заключается в том, что “если мы не понимаем, о чем гласили древние тексты, то должны составить новые комментарии. Пускай они не отражают истинного смысла текстов, но мы покажем, как их можно понять”.

Ван Би и Го Сян занялись учением о сокровенном, о потаенном. Они больше конфуцианцы, а не даосы, критикуют Лао-цзы за то, что тот много говорил о сокровенном именно потому, что не знал о нем. А вот Конфуций действительно ни разу в своих трудах не употребил слово “сокровенное”, потому что знал и старался не говорить о священных вещах. И поэтому комментаторы пишут: “Мы тоже не говорим о сокровенном, потому что мы знаем о нем”.

На самом деле, если мы посмотрим внимательно, то увидим в этих попытках логизацию мистической традиции и, соответственно, десакрализацию ее. Если мистику можно вычислить логическим образом, построить философию мистики, то мистические переживания заканчиваются. Это первая тенденция, очень мощно проявившаяся в Китае в II-III вв. нашей эры. Она дает совсем другие плоды – не мистические, а эстетические. Вот откуда берет начало китайская эстетика, вечная китайская поэзия и поэтика – об утрате. Утрате чего бы то ни было – утрате смысла, утрате друга, утрате чувства. Отсюда же в китайской живописи именно в то вре-

ми появляется знаменитая символика отплывающей лодки в известном китайском пейзаже. В отплывающей лодке виден, лишь штрихом обозначенный облик человека. Но непонятно человек ли это или тень. Это взгляд на символическую действительность, и нам не дано даже в огромном мистическом порыве дотянуться до его смысла.

Второй тенденцией, которая идет параллельно с мотивом утраты и попыткой логически вычислить древнее состояние откровения, является попытка инструментальным образом достичь состояния древних мудрецов. Вот на этом базируется даосизм как таковой. Тогда же составляется трактат Гехуна, появляются работы его последователей и предшественников, которые описывают методику вхождения в даосские состояния. Отсюда же методики составления “пилюли бессмертия”, выполнения дыхательных упражнений. Таким образом, откровение магическое и духовное переводится на уровень откровения физиологического.

Если мы посмотрим внимательно на состав “пилюли бессмертия”, которую действительно изготавливали и с которой связано очень много легенд, то обращают на себя внимание такие ингредиенты, как олово, медь, ртуть. Обычно “пилюля бессмертия”, в зависимости от школы, состояла из 300-400 составляющих. Важным ингредиентом были древесные грибы, которые сегодня известны под названием линджи. Линджи имеют два свойства. Во-первых, они при определенном количестве вызывают сильные галлюцинации. Во-вторых, они при регулярном приеме стимулируют функцию надпочечников, как сейчас установили американские ученые, и абсолютно изменяют эндокринный статус человека. Фактически, если говорить примитивным языком, они действительно отдалают старость, стимуляция эндокринных желез дыхательными упражнениями и различными ингредиентами (грибы линджи) может продлить жизнь на достаточно далекий срок.

Интересно, что сегодня традиции даосизма касаются именно инструментального достижения продления жизни. Мне самому приходилось в горах Сунь Шань встречать людей, которые по их утверждению и судя по их виду имели возраст 140-160 лет. Проверить это было невозможно, но они как свидетели излагают многие исторические подробности, которые действительно имели место по местным хроникам. Причем, сами даосы читать не умеют. И таких людей не единицы – это особого типа сообщество. Этих людей называют сянями – бессмертными, хотя физический предел их существованию, безусловно, есть.

В связи с этим, в даосизме появляется новая трактовка смысла откровения. Она заключается в том, что само по себе китайское сознание предельно прагматично. Оно должно извлекать явную пользу из любого дей-

ствия. Оно не философично, как абстракция. Появляется следующая трактовка: поскольку у нас из десяти компонентов души лишь одна сохраняется в бессмертии (это, собственно, и есть дух Шень), то остальные девять компонентов после смерти распадаются.

Жизнь в физическом теле дается для того, чтобы дух накопил определенный опыт. Дух Шень должен иметь возможность накопить телесный опыт – голода, болезней, страха смерти, самой смерти и т.д. Но поскольку жизнь обычного человека ограничена во времени, ее нужно продлить на какой-то срок, чтобы дух успел пережить необходимый опыт. И когда опыт пережит, то итогом накопленного и будет У – понятие, обозначающее по-китайски “просветление”, “прорыв”.

К счастью, я могу все проиллюстрировать этот сюжет наблюдениями из собственных путешествий. Я приезжаю в дом даосского учителя, встречаюсь там с потрясающим стариком – светлым, радостным и с неопределенным сроком жизни. Приезжаю через месяц туда и спрашиваю, где старик, а мне отвечают, что он умер. Он пришел, сказал, что чаю попьет и умрет, так и произошло. При том, все это рассказывается с улыбкой на лице – вот как хорошо! Это особое переживание смерти, старик на самом деле “избавился от трупa”, т.е. его дух Шень достиг необходимой стадии развития.

Обращаю ваше вниманиe, на то, что и в случае даосского “инструментального” достижения бессмертия, и в случае логического вычисления смысла просветления (школа учения о сокровенном) выпадает самый важный компонент – мистицизм. Исчезает само по себе переживание откровения. В даосизме оно становится равноценным переживанию посмертного или предсмертного опыта, что в данном случае почти одно и то же. И поэтому в текстах начинаются такие аллюзии, как Дао – “великий свет”, что смерть – это шаг в великий свет.

Джуан-цзы говорит, что, увидев свет, вы увидите Дао, увидев Дао, вы уйдете из физического тела. То есть все сводится к достаточно четкой логике – достижения долголетия, бессмертия и просветления. И Китай представляет в данном случае удивительную традицию, когда слова “бессмертие”, “долголетие” и “просветление” не совсем адекватны для выражения состояния, о котором идет речь, в то же время, они оказываются синонимами.

С III-IV вв. нашей эры начинается абсолютно новый период развития китайской мистико-окультурной традиции – период механического инструментального достижения долголетия, бессмертия, просветления. И многие методы, которые нам сегодня известны – дыхательной терапии, иглоукалывания, диетологии – это методы, которые представляют собой остатки переломных моментов развития древней мистической традиции.

ИДЕЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ И ЧАЯНИЕ ЗАГРОБНОГО БЕССМЕРТИЯ В АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Как и большинство категорий, в рамках которых живет современная культура, категория свободы впервые разрабатывается в рамках античного мышления.

Парадокс заключается в том, что до настоящего момента мы рассматриваем это понятие исключительно односторонне. Я имею ввиду следующее: для нас свобода – фундаментальная характеристика человеческого духа. Но она представляется нам актуальной только когда получает проявление в политической сфере. Мы любим говорить о политических правах человека, об ответственности, которую он вместе с правами принимает на себя. Но при этом у современного западного человека свобода уже настолько слилась с необходимыми условиями его быта, что забыты истоки привычной нам концепции свободы, например, эпоха Возрождения. А ведь тогда под свободой понималась, в первую очередь, способность к творчеству, достижение богоподобия, благодаря присущему человеку творческому логосу.

В итоге, и опыт Эллады мы толкуем исключительно с политической точки зрения. Эллинское осмысление свободы нами трактуется с точки зрения политической философии греков, в лучшем случае – их этики. Несколько десятилетий назад школа Властоса (Греция – США) попыталась проинтерпретировать **досократическую “физику” как отражение внутренней истории античного полиса**. Но далее подобных попыток не идет практически никто.

Между тем идея свободы возникала в античности вместе с несколькими важнейшими идеями, определившими судьбу античной философии и религии. Вот об этом факте и нужно поговорить в первую очередь.

Но прежде — короткое отступление об идее идеального государственного устройства, где, казалось бы, и может реализоваться свобода.

Истоки идеи идеального града можно увидеть уже на Ближнем Востоке. На шумерских и вавилонских табличках можно неоднократно прочесть о том, что на небесах существует особый город, где обитают боги. До династии Хаммурапи таким городом был Ниппур, самый почитаемый из храмовых центров Шумера. После Хаммурапи “небесным градом” стал Вавилон.

Небесный Вавилон в сорок раз превосходит земной; его населяют бессмертные боги, а самое главное, все на земле устроено по подобию небесного града. Не только в пространственном смысле, но и во временном: происходящие на небесах события (движения планет, Солнца, Луны, их местонахождение по отношению к созвездиям) определяют течение земных дел. Именно отсюда происходит метафизическое основание астрологии: земля — зеркало небес, правда, зеркало уменьшающее и искажающее...

С идеей небесного Вавилона коррелирует еще один месопотамский миф. В нем рассказывается о том, что олимпийские боги шумеров (Игги-ги) после сотворения мира были вынуждены работать на древних боготитанов (Ануннаки). И тогда самый мудрый из Иггигов, Энки, предложил создать новый род существ, — людей, которые замснили бы Иггигов, дав тем наслаждаться своим божественным положением. Причем люди создавались потенциально бессмертными и лишь в силу странной безответственности богов утратили свое богоподобие...

Таким образом, еще задолго до греков возникла идея небесной обители, каким-то образом связанной с предназначением человека и его нынешней судьбой. До нас не дошло утопических учений древних вавилонян, где излагался бы рецепт построения на земле дубликата небесного Вавилона. Наверное таких проектов и не было. Древний человек был достаточно мудр, чтобы понять невозможность подобной процедуры: Место небесного града — на небесах, а не здесь, в земной юдоли. Много столетий спустя великий Августин придет к тому же выводу в своем сочинении “О граде Божьем”: на земле все небесное может быть лишь гонимым. Здесь оно существует в виде “племена духовных иудеев”, вечно странствующих в поисках своей небесной родины. Нужно отметить, что Августин, особенно в конце своего творчества, казался удивительно созвучен печальной мудрости народов Ближнего Востока.

Однако “посредниками” между древними вавилонянами и Августином были греки. С точки зрения обычного рассмотрения их утопического мышления они кажутся нацией, говорящей совершенно о другом: о возможности построить идеальное государство, все граждане которого были бы счастливы, здесь, на земле.

Давайте, однако, присмотримся, к древним эллинам более внимательно. Итак, идея свободы. Что означала она для грека?

1. Собственно политический смысл. Впервые его сформулировал в “Истории” Геродот. Сформулировал, исходя из противопоставления эллинов варварам. Эллины свободны (не имея над собой царя-деспота), варвары же — рабы. Свобода, как отсутствие внешнего принуждения, следовательно, присуща именно грекам, среди варваров ею обладает только один персидский государь.

Таким образом, свобода связана с представлением об избранности. При всем почтении к Востоку (его мудрости, его древности), греки никогда не задавались целью осуществления “экспорта свободы” в земли варваров. Идея экспорта системы ценностей (образа жизни) впервые появится у римлян, в конце Республики, когда интеллектуалы, подобные Цицерону, будут обосновывать провиденциальную задачу Вечного Города. До этого момента распространение греческого “этоса” (в том числе и идеи свободы) происходило путем основания многочисленных колоний на территориях, завоеванных Александром Великим.

На уровне политической организации свобода подразумевала уравновешивание интересов всех граждан (эллинов). Именно эту идею выдвигал Демокрит, а, возможно, еще Гераклит и даже Анаксимандр. Позже ее повторит Платон в “Законах”: при урезании свободы гибнут дружба и общность, а без последних “совет правителей, совещаясь, имеет в виду не благо подданных и народа, а лишь свою собственную власть и выгоду”.(697с)

2. Философский смысл. Здесь более всего авторитетно суждение Аристотеля, который свел свободу к свободе воли. В “Никомаховой этике” он говорит: “Итак, если цель — это предмет желания, а средства к цели — предмет принятия решений и сознательного выбора, то поступки, связанные со средствами, будут сознательно избранными и произвольными [т.е. свободными]” (1113 b). Вслед за Аристотелем подобное представление о свободе будут развивать стоики: свободен — это тот, кто сам является причиной своего выбора.

3. Обиходный смысл. Он не менее важен, так как именно повседневный смысл слова показывает базу, на которую опираются философы и политики.

Здесь под свободой понималось отсутствие ограничений. В частности, для “среднего” грека свобода тиранов выступает злом для подданных, зато благом для самого тирана. Мы обычно изучаем антииракические филиппики греческих интеллектуалов, народные же массы воспринимали тиранов как богов или полубогов — ибо они могут все. В своем диалоге “Гиерон” Ксенофонт просто-таки передает общераспространенные мнения, когда говорит: “От каждого предмета властитель получает во много раз больше радостей и во много раз меньше горестей, чем обычный человек”.

В конечном итоге — не без влияния образования и просвещения, под свободой стали понимать примерно следующее: “Свобода — власть над жизнью, независимость во всем, возможность жить по-своему, щедрость в использовании имущества и владении им.” (“Платоновские определения”).

Однако мы хотели бы добавить для рассмотрения свободы еще один смысл:

4. Религиозно-метафизический.

Под религиозно-метафизическим мы понимаем свободу не как свойство человеческой природы или меру гражданских прав и обязанностей, а онтологическую реальность, соответствующую идее свободы. Можно переформулировать этот уровень на неоплатонический манер: у всего, что в нашем мире выступает свойством, имеется идеальное основание — подлинно существующее.

Обратим внимание: тема свободы возникает в очень важную для эллинов эпоху — в VI-V вв. до н. э. На это время падает не только великая победа над варварами (греко-персидские войны) и формирование классического полиса. Тогда же формируется развитая философия, а также происходят религиозные реформы.

Самым ярким представителем перемен в религиозной жизни является движение орфиков. Именно они стали учить о бессмертии души, причем не только о ее будущем (в одном варианте — цепь перерождений, в другом — отдых на Островах Блаженных), но и о предсуществовании.

“Я — сын Земли и звездного Неба”, — говорится на одной из золотых табличек в орфических захоронениях. Иногда там встречаются более развернутые фрагменты из некоей мистической поэмы:

*“Я прихожу чистая из чистых, о царица умерших,
Эвклея, Эвбулей и другие бессмертные боги!
Ибо я тоже горжусь происхождением от вашего счастливого рода,
Но Мойра сразила меня и Громовержец — перуном...”*

Человек по учению орфиков происходит из высших, божественных сфер. Он несет в себе память о прошлом, подлинном существовании. Именно эта память заставляла его мучиться, страдать от чувства неполноценности его судьбы, от какой-то непонятной, подсознательной вины.

Постепенно ощущение неподлинности существования здесь, этом мире, подкреплялось рассказами о людях, которые обладали удивительными способностями, чьи души могли надолго покидать тело и совершать головокружительные путешествия. В наше время этих людей называют “греческими шаманами” — мы имеем в виду Аристея, Абариса, Эпименида, Пифагора. (Нужно признать, что в подобном наименовании имеется определенный смысл.) Свобода таких людей была прежде всего свободой от тела.

Следующим, вполне логичным, шагом стал вывод о принципиальной противоположности телесного и душевного начал. Этот вывод, кстати, подтверждался традиционными, стародавними мифами о жертвоприношении, которое совершили боги при создании мира и человека.

В древне-вавилонской поэме “Энума элиш” (“Там, наверху”) утверждается, что ради творения человека в жертву был принесен древний демон, Кингу. Именно его кровь течет в жилах людей. В знаменитом греческом мифе, ныне называемом “орфическим”, есть схожий сюжет. Там говорится о смерти Диониса, разорванного титанами и пожранном ими. Из крови Диониса и пепла сожженных перунами Зевса титанов и создается человек. Причем в этой двойце кровь соответствует божественной части души, а пепел — телу и низшей (как будет говорить Платон, “вождеleyen”) стороне души.

Отсюда проистекало убеждение, что тело — это гробница или тюрьма, где пребывает душа (в расплату за некую доисторическую вину). Позже Платон и платоники создадут учение о низшей части души как “тюремнице”, привязывающей высшую, духовную часть человека, к здешнему существованию.

При всей важности античных учений о двойственности человеческой души, о бессмертии или смертности ее составляющих элементов, о “диком звере”, который обретается где-то у пупка человека и вечно угрожает нам распадом личности, мы не станем затрагивать эту тему подробнее. Нам интересуют не антропология и не посмертное существование, а то, что было с нами до рождения — до **первого** рождения.

Именно в эпоху становления греческих представлений о свободе формируется представление о некоем вечном “источнике душ”. Вот несколько примеров:

Гераклит говорит, согласно Псевдо-Плутарху: “И эта река рождения будет непрерывно течь...” (см. “Утешение к Аполлонию”.106d).

Еще более ясно и откровенно вещает Эмпедокл (См. Ипполит. “Опровержение ересей”, 12-13):

*“Есть удел, ниспосланный Необходимостью,
древнее постановление богов,
Непреходящее, скрепленное, словно печатью, суровыми клятвами:
Если какой-нибудь демон осквернит свои члены кровью,
приняв на себя вину,
Или, побуждаемый Ненавистью, произнесет преступную клятву...
... То тридцать тысяч лет скитаться ему вдали от блаженных,
Рождаясь с течением времени во всевозможных
обличьях смертных...”*

Тот же Ипполит так комментирует эти слова: “Эмпедокл говорит, что существует мир, управляемый злой Ненавистью, и другой — управле-

мый любовью». Из последнего мира и вынуждены бежать души-демоны, запятнавшие себя преступлениями, вынужденные ради искупления вины вынести почти бесконечный ряд перерождений в “веке Ненависти”.

Удивительно, насколько воззрениям Эмпедокла соответствуют значительно более поздние идеи гностиков и “Герметического корпуса” о нисхождении божественной частицы в мир зла, а также представления Оригена о ниспадении разумных духов, охладевших в своей любви к Богу и оказавшихся в горизонте феноменального бытия.

В IV столетии до н.э. самым ярким выразителем этого учения становится великий Платон. Он неоднократно возвращается к мысли, что история человечества в целом и душ человеческих в частности является историей **деградации**. Можно вспомнить миф, завершающий диалог “Тимей”. Там говорится, что первые души являлись мужскими и лишь позже, поддаваясь действию иррационального начала начали появляться души женщин, сухопутных животных, птиц: “Среди произошедших на свет мужчин были и такие, которые оказывались трусами или проводили свою жизнь в неправде, и мы не отступим от правдоподобия, если предположим, что они при следующем рождении сменили свою природу на женскую...” и т.д. (90с и далее).

А вот другие его диалоги. В “Политике” Платон возрождает древнее учение Гесиода о смене мировых веков — от золотого до железного, причем подчеркивает деградационный характер истории (269 с. и далее). В “Федре” рассказывается о роде людей, существовавших еще до появления Муз (259 в). В “Меноне” и “Федоне” Сократ доказывал бессмертие души, предполагая наличие особого модуса бытия, предшествующего нашему существованию в теле. Характерно, что в “Меноне” он отрицает орфически-пифагорейские представления о том, что метемпсихозом могут обладать лишь особые люди (то есть посвященные в таинства эллины аристократических родов), но на примере разговора с мальчиком-рабом показывает, что идеальный исток у всех душ один и тот же. В “Пире” комедиограф Аристофан рассказывает блестящий миф об андрогинах, мощь которых настолько встревожила богов, что те поделили пра-людей на половинки. В “Горгии” утверждается, что до наступления “века Зевса” люди во время перехода в загробное существование сохраняли не только душу но и бессмертное тело (!).

Столь частое повторение одного и того же мотива демонстрирует важность идеи единого истока всех душ для Платона. Философ явно подсказывает нам: прежде вхождения в “колесо сансары” мы пребывали в ином состоянии, будучи свободны от тела, его привязанностей, его конечности,

от иррационального “тюремщика”. Иными словами, мы были совершенно свободны, созерцая вместе с богами и высшими демонами “безвидный облик истины”.

Не стоит и говорить, сколь важна эта мысль будет для платоников: от Плутарха Херонейского до Дамаския они станут рассматривать наш мир как временное, хотя и необходимое, пристанище души.

Можно спросить: а при чем здесь идеальное государство?

Давайте вспомним, что еще Яввлих Халкидский отмечал глубинную неслучайность сюжетного построения платоновских диалогов. “Тимей” выступает своеобразным сюжетным продолжением “Государства”, причем в “Тимее” тема наилучшего политического устройства также затронута, хотя и не развита. А что само “Государство”?

Кажется, что человеческие души представлены здесь в виде странников, вечно восходящих на небеса для получения воздаяния за свои жизни, а потом избирающие новые судьбы (кн. X), — или же в виде узников, которые не в состоянии выбраться из своего пещерного мира, а могут только, освободившись от оков, взирать на умопостигаемый солнечный диск Блага (кн. VII).

Но, с другой стороны, рассказ Сократа о воспитании стражей и его характеристика мудрецов-правителей подсказывают нам, что они готовятся не просто к исполнению определенных социальных ролей, но к переходу в иное состояние. Стражи — путем аскезы и служения, мудрецы — путем получения способности “охвата мысленным взором целокупного времени и бытия” (486a). Есть и несколько оговорок, которые можно понять так, что подлинное место идеальной души — в идеальном государстве, местоположение которого — идеальное бытие (напр. — 543 d; по крайней мере именно так это место понимали платоники).

Иными словами, “проект” Платона удивительным образом начинает приобретать мистериальные черты. Весь строй диалога “Государство” таков, будто Платон намеренно очищает нас от низших стремлений, показывая их конечность. Затем он демонстрирует временный характер государственных установлений, считающихся общепринятыми и даже незыблемыми. Наконец, учение о политическом строе перерастает в потрясающий миф о загробном путешествии Эра, когда выясняется, что суть социальных отношений — не в них самих, а в воспитании и освобождении человеческой души от власти этого мира.

И тогда совершенно иным становится смысл политической свободы. Как таковая идеальным гражданам идеального государства она не нужна. Свобода для них — в независимости от тела, а не в возможности произ-

вольно принимать то или иное политическое решение (отсюда – обвинения Платона в тоталитаризме). Подлинная свобода — там, в небесном государстве, а не здесь, в земном. Последнее всегда остается всего лишь искаженным отражением первого.

Становится понятен и тезис софиста Фрасимаха, высказанный им в I книге “Государства”: “справедливость — право сильного”. Человек обычный, не посвященный в таинства подлинной мудрости, мучительно ищет свое прошлое состояние, не понимая, что оказался лишен подлинной свободы, едва его душа соединилась с плодом в чреве матери. Единственная земная альтернатива небесной свободе — это приурочивание к возвращению “туда” (Плотин). Однако вместо этого большинство предпочитает стремление к власти, желательной абсолютной. Им кажется, что лишь сминая воли остальных, они утверждают свое бытие, доказывают свою божественную, а, значит, справедливую природу. Отсюда возникают Фрасимахи и ему подобные.

Именно платоновское понимание свободы и подлинного государства унаследуют философы эпохи эллинизма. Особенно показательны в этом отношении стоики. Недаром у них отсутствует антропология — даже в том виде, в котором она имела у Аристотеля. Для стоиков высшая часть человека, то есть мыслящий дух-пневма — божество, или — по крайней мере — частица божества (Зенон из Китиона). Именно поэтому в своих этических построениях ранние стоики были так ригористичны. Идеальный человек (“муж добра”) согласно их представлениям должен быть богом на земле. Ничем иным не объяснить стоическое требование абсолютной разумности такого существа, его образцового бесстрастия и абсолютной свободной распорядки своей жизнью.

Собственно, государство для стоиков — это весь мир как живое универсальное существо — то есть государство богов, демонов и разумных душ. Только в этом “небесном” (точнее — “космическом”) государстве человек свободен.

Хотя стоики и Платон жили значительно позже судьбоносной для эллинов эпохи V–VI вв., ясно, что их воззрения проистекают из духовных открытий, совершенных именно тогда, открытий которые условно можно назвать орфически-пифагорейскими или религиозно-философскими.

Античная мудрость показывает нам, таким образом, еще один смысл свободы — самый, наверное, главный. Свобода как абсолютная реальность, не есть достояние этого мира. Она укоренена в высшем, божественном бытии. Причаститься ей можно лишь приобщаясь универсальному, священной строю жизни.

КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ЭРОСА В CORPUS AREOPAGITICUM И ТОЛКОВАНИИ НА НЕЕ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Понятие *ἔρως* впервые встречается в античной мифологии и в трудах многих древнегреческих авторов. Гесиод в “Теогонии” пишет о том, что сначала был пустой Хаос (*χάϊνω* – зиять), следом за ним появились Эрос (любовь) и Гея (земля)¹. Об этом же пишет Акусилаи. У Парменида первым (до богов) был создан Эрос². Платон в диалоге “Пир” называет матерью Эроса Афродиту, богиню красоты и любви. Причем сообщается, что существуют две Афродиты (“пошлая” и “небесная”), следовательно, и два Эроса. Один (“пошлый”) связан со всем женским и телесным, а другой (“небесный”) – со всем мужским и духовным³.

В этическом плане, можно говорить о хорошем и плохом Эросах. В эстетическом плане характер Эроса определяется его происхождением: по одной из версий Эрос – сын небесного Пороса (богатства) и земной Пеннии (бедности). Тяга к прекрасному в Эросе – от отца, а бедность и грубость – от матери⁴. Это противоречие не позволяет считать его богом, скорее он гений (*δαίμων*), выступающий посредником между людьми и богами⁵. Целью людей является бессмертие, однако методы ее достижения различны: одни служат земному Эросу (и стремятся увековечить себя в порождениях)⁶, другие идут путем Эроса небесного, постигая иерархию красоты. Они восходят “от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям”⁷ вплоть до созерцания идеи прекрасного. Только так можно постигнуть истину и вскормить “истинную добродетель”⁸. В процессе познания истины Платон показывает тес-

¹ Г. Аннеткова-Шарова, Е. И. Чекалова. Античная литература. Л., Изд. 2-е, 1989. С. 15. Платон. Пир//Платон. Соч. в 4 т. Т.2, М., “Мысль”, 1993. С. 87.

² Там же. С. 89-90.

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 112-113.

⁵ Там же. С. 117,119.

⁶ Там же. С. 122.

⁷ Там же. С. 122.

ное единство гносеологического, этического и эстетического планов Эроса с преобладанием эстетического как источника всякой добродетели.

Данная традиция нашла свое развитие в трудах неоплатоника Псевдо-Дионисия Ареопагита. Посреднические функции античного эроса в деле приобщения человека к истинно-сущему миру идей трансформировались в христианское учение о церковной иерархии. Для Ареопагита священнодействие церковных обрядов носит символический характер. Идеальным наполнителем при этом выступают священные энергии эроса, открывающие человеку любовь к Истине – ,αληθεΐας ἑρώτος¹. В этом заключен принцип единения с Богом (Ин. 17:21).

Вообще ἑρῶ попал в Corpus Aneoragiticum не случайно. Можно выделить три типа контекстов, в которых встречается данное понятие: 1) применительно к добру – καλῶν ἑρώτι²; 2) в отношении к злу – κακ΄ ἵας ἑρώτι³; 3) говоря о божественной любви – ἑρώτι θεΐῳ⁴. Во всех этих контекстах усматривается определенное родство с платоновской традицией. Задачей Максима Исповедника было не только раскрыть смысл изложенных писаний, но и богоугодно скрыть некоторые моменты, указывающие на платонический характер церковной христианской любви. Например, Дионисий пишет об очищении божественной любовью – ἑρώτι θεΐῳ, а Максим поясняет, что это должна быть μετανο΄ια⁵. Так смещается смысловой акцент со значения природы божественной любви на значение духовного преображения человека. Подобная попытка ухода от применения эротического к божественному наблюдается, когда Ареопагит пишет, что и за отступающих Бог с любовью держится (καὶ τῶν ἀλοφοιτῶντων ἑρωτικῶς ἔρχεται καὶ φιλονεκεῖ), а в толкованиях происходит уход от темы любви, и Господь называется Παρ΄ακλητος⁶.

Все вышеизложенное позволяет нам сделать вывод о том, что христианский эрос является не столько эстетическим или этическим по своей природе (эрос добра и эрос зла), сколько эросом богопознания (Ин. 14:26). Отличие его от платонического заключается в отсутствии сексуального плана, что объясняется перфекционистским характером христианской религии.

¹ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб., "Алетия", 2001. С. 44.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Там же. С. 72.

⁶ Там же. С. 220.

Итак, в рассуждениях о христианском эросе в сочинениях Дионисия Ареопагита можно выделить несколько основополагающих тезисов:

1. Понятие ἔρως имеет древнее происхождение и восходит к древнегреческим авторам.

2. Наиболее полный анализ данного понятия предпринял Платон и выделил этический и эстетический планы Эроса.

3. Этический план характеризуется двойственной природой Эроса, а эстетический – его противоречивостью.

4. Платон считает, что познание истины возможно лишь при восхождении по иерархии красоты.

5. Гносеологический, этический и эстетический планы Эроса едины, но эстетический план как источник всякой добродетели преобладает.

6. Христианский ἔρως представлен в Corpus Areopagiticum как 1) эрос добра, 2) эрос зла, 3) эрос божественной любви.

7. Христианский ἔρως выступает как эрос богопознания. В отличие от Эроса Платона у него отсутствует сексуальный план в силу перфекционистского характера христианства.

1. The concept ἔρως is of ancient origin and goes back to ancient Greek writers.

2. Plato undertook the most complete analysis of this concept and marked out Eros's ethic and aesthetic planes.

3. The ethic plane is characterized by the ambivalent nature of Eros, and the aesthetic one – by his discrepancy.

4. Plato thinks, that the knowledge of truth can be achieved only by ascending the hierarchy of beauty.

5. Eros's gnoseological, ethic and aesthetic planes are unified, but the aesthetic plane prevails as the source of every virtue.

6. Christian ἔρως is represented in the Corpus Areopagiticum as 1) kind eros; 2) evil eros; 3) eros of divine love.

7. Christian ἔρως is one of divine knowledge. In contrast to Plato's Eros he is lacking the sexual plane by virtue of the perfectionist nature of Christianity.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ АЛХИМИЯ: ЕГИПЕТСКИЙ ГНОЗИС ИЛИ ХРИСТИАНСКОЕ ДЕЛАНИЕ?

Александрийскую грекоязычную алхимию первых веков нашей эры в современной науке традиционно классифицируют как "низкий герметизм". Впрочем, разделение герметической традиции позднего эллинизма на "высокую" и "низкую" достаточно условно. "Философичность" образной системы "высокого" герметизма ни в коей мере не препятствует тому, что и тексты так называемого "низкого" герметизма могут с успехом служить авторитетными источниками, скажем, для реконструкции древнейших религиозно-философских систем Египта: это было в свое время убедительно показано Е.Н.Максимовым¹. Не исключено, что и некоторые мифологические мотивы александрийской алхимии глубоко архаичны.

Разумеется, несомненен синкретизм александрийской алхимии в целом и, в частности, алхимического трактата Синесия (379 – 412), о котором сейчас пойдет речь. Даже если следовать лишь утверждениям самого автора, в этом трактате соединяются грекоегипетская традиция (образ Демокрита, посвященного в мистерии Египта) и технические приемы, свойственные традиции персидской. В тексте Синесия упоминается также "керотакида" (греч. κερότακις "устройство для умягчения воска"), связываемая в александрийской алхимии с именем Марии Еврейки (I в. ?); moreover, это устройство – по сути, палитра античных (возможно, и более ранних) живописцев – было известно очень давно, и можно сказать, что сама Мария Еврейка истолковывала образы и технические приемы, освященные тысячелетней традицией.

Египетские реминисценции в литературе позднего эллинизма нередко трактуются как вторичные, условные и не связанные с древнеегипетской культурой линиями прямой преемственности. Впрочем, применительно к Синесию, безапелляционность этого скептицизма можно опровергнуть. Известно ведь, что Синесий был учеником знаменитой Ипатии Александрийской, которая была тесно связана с таким центром греко-египетской учености, как Серапейон (до его разрушения в 391 г. во время конфликта христиан и язычников). Впрочем, и в учении Ипатии (насколько можно судить по его изложению в гимнах Синесия), и в произведениях

самого Синесия, ставшего впоследствии епископом Птолемаиды, преобладают мотивы, которые правильнее всего будет охарактеризовать как неоплатонические и отчасти гностико-герметические; египетский (а равно и “персидский”) “субстрат” обнаруживается лишь при внимательном изучении “под нестандартным углом зрения”.

В целом творения Синесия достаточно характерны для эпохи раннего христианства, поэтому они были в XIX веке включены в Патрологию Миня (*Patrologiae cursus completus. Ser. graeca, v. 66*). Однако это не относится к алхимическому трактату: в конфессиональной христианской историографии его обходят молчанием. Историки химии XIX – XX веков этот трактат упоминают, причем авторство Синесия не оспаривается (никто не говорит о “Псевдо-Синесии”). А собственно в александрийской алхимической традиции Синесий – среди таких “любомудров божественного знания и искусства”, как Гермес, Гераклит, Фалес, Моисей, Демокрит² и другие мудрецы.

Трактат Синесия, опубликованный М.Бертло в 1888 году³, называется “Беседа Синесия философа с Диоскором о книге Демокрита”. Это комментарий к трактату автора, именуемого обычно “Псевдо-Демокритом”, представителем натурфилософии эпохи раннего эллинизма. Комментарий выполнен Синесием для “Диоскора, священнослужителя великого Сераписа в Александрии”, причем Синесий по отношению к Диоскору выступает как наставник, посвящающий в таинства “божественного искусства”.

На первый взгляд, в этом комментарии отсутствует какая бы то ни было систематизация. Формально работа Синесия – это пояснения к произвольно выбранным отрывкам из текста Демокрита (вопрос об авторстве Демокрита нуждается в специальном исследовании). Однако при более внимательном рассмотрении в трактате Синесия обнаруживается вполне определенная (хотя и иная, нежели в привычном для нас философском дискурсе) парадигма построения как отдельных вербальных символов, так и ассоциативно-семантических рядов, в которые они складываются. При этом это именно та парадигма, что свойственна египетской, александрийской алхимии: более последовательное, чем в алхимии латинской, возведение цветовых соответствий и фонетических созвучий («игры слов») в ранг формообразующего принципа.

Именно эти “намекы” и образуют смысловую канву трактата. Очень показателен такой отрывок. Синесий цитирует Демокрита: “Те [вещества], что [способны образовывать] жидкости, [включают в себя] шафран Киликии, аристолохию, цветок сафлора, цветок звездчатки (ἀναγαλλίδος

ανθος), имеющей синий цветок”. И далее Синесий комментирует это таким образом: “Что более [этого] мог бы он сказать или перечислить, чтобы убедить наши сердца, кроме как сказать о цветке звездчатки? Изумись со мною тому, что он сказал не только “звездчатки”(αναγαλλιδος), но и “цветок”. Ибо [слово] “звездчатки” указало нам на восхождение (ανναγαγειν) воды; посредством же [слова] “цветок” (ανθος) восхождение душ этих [растений], то есть духов” (II. III. 14).

С позиций современной науки о языке эти указания на духовное восхождение адепта (который отождествляет свой внутренний мир с тем, что созерцает вовне) – чистейшей воды “народная этимология” (здесь ведь созвучны даже не корни, а корень и префикс ανα =). Однако для александрийца, тщательно выстраивавшего эти соответствия (исчезающие при переводе на любой другой язык), они представляли собой набор шифров, словесных кодов, которые теперь лишь отчасти поддаются расшифровке (кстати, сам «примитивизм» этих созвучий может указывать на их архаичность).

Например, Синесий особо подчеркивает, что цветок звездчатки «синий» (κυανεον). Это одно из указаний на скрытое присутствие в трактате Синесия совершенно уникальной для алхимии вообще цветовой символики Делания. Обычную парадигму можно упрощенно выразить как путь от черного (несовершенного) состояния к белому, посредством огненного преобразования, маркируемого красным (или желтым, золотым) цветом. У Синесия же (в «растительно-минеральном» коде) обозначена иная триада: зеленый, красный, синий.

«Зеленая» стадия Делания маркируется так: «Хризоколла, или лягушечка; обретается же она в зеленых (χλωροις) камнях» (II.III.11). Зеленый цвет в связи с идеей мистического восхождения получит впоследствии важнейшее место в суфийском Гнозисе («изумрудное видение» на пути через Страну Мрака в Страну Света, о котором писал А. Корбэн⁴). В связи же с символикой зеленого цвета у Синесия исследователи отмечают, что он «соотносил зеленый цвет с Юпитером, астрологическим владыкой Рыб. Между тем, это именно та атрибуция, которую находят в Харране, что, возможно, указывает на харранские источники в традиции, которой следовал Синесий»⁵.

Но ведь Харран – это, начиная со времен поздней античности (по крайней мере), центр мандейского (сабейского) Гнозиса, тесно связанного, в частности, с иранскими религиозными представлениями. Тогда действительно можно говорить о воздействии на Синесия персидской традиции, которая, кстати, в своем мандейском варианте сохранила ряд чрезвычай-

по архаичных мотивов, связанных не с вторичной, а с первичной мифологией, как семитической, так и иранской.

Алхимическую стадию «покраснения» (традиционное латинское «gubedo») у Синесия, по-видимому, маркирует «сурик из Понта» (σινωπικὸν ποντικῆν) (II. III. 12), а «синюю» стадию – упоминавшийся выше цветок звездчатки (II. III. 14). При всей уникальности этой цветовой триады для алхимического Делафия она все же обнаруживает некоторые соответствия (по-видимому, не случайные) – в цветовой символике средневековых западноевропейских текстов об искателях Грааля (в частности, у Т. Мэлори); в буддийской символике, где Чинтамани («Камень=Драгоценность», один из важнейших символов тибетского буддизма) может изображаться тремя сферами именно этих цветов. Однако надо признать, что первоисточник этой цветовой парадигмы остается неясным.

Может быть, этот первоисточник связан с египетской мистериальной традицией, обозначенной, применительно к трактату Синесия, самим его автором? Косвенные основания для такого предположения есть. В трактате присутствует по крайней мере один образ, который непонятен в переводе, но через древнегреческий оригинал уверенно поддается расшифровке в «египетском ключе». Это «ревень из Понта», ρα ποντικόν.

Прежде всего, «ревень» по-гречески – это омоним Ῥα, имени египетского солнечного бога (отличие только в характере ударения). Существенно, что именно с этого образа начинается основная часть трактата Синесия – непосредственно комментарий на Демокрита:

“Обратимся же к речениям [этого] мужа и послушаем, что он говорит. А говорит он о реване из Понта. Заметь, сколь велика наблюдательность мужа: он начал с растений, чтобы показать цветок. Ибо растения – цветonosцы. И он сказал о реване из Понта, потому что Понт принимает течение рек и все реки в него текут. Таким образом, делая [это] ясным для нас, он обозначает обезвоживание, и омрачение, и утончение тел, или сущностей.

Диоскор говорит:

– А почему сказал он [Демокрит], что наложена на нас клятва [никому] не выдавать [все это] явно?

– Прекрасно сказал он: “никому”, то есть никому из тех, кто не посвящен в мистерии (μηδενὶ τῶν ἀμυητῶν); ибо “никому” не относится ко всем; он же говорил о посвященных в мистерии и имеющих опытный ум” (II. III. 3 – 3 bis).

Итак, это начальное разъяснение к тому же определяется Синесием как посвячительное, инициатическое знание. В другом месте трактата он

вкладывает в уста Диоскора такой вопрос: “И почему [этот] щедрый философ и прекрасный учитель вновь добавил “ревень из Понта”? Синесий отвечает: “Обрати внимание на щедрость [этого] мужа. Он сказал о ревене как таковом, а чтобы нас убедить, добавил “из Понта”(II. III. 15)”.

В оригинале добавил «ревень из Понта» «звучит как» ετηγγαγε ρα λοντικον. Но существительное, однокоренное с глаголом «добавил» – ελωσωγη – означает также «заклинание, призывание подземных богов». То есть, с учетом вполне убедительных для александрийского символотворчества ассоциаций, эти слова можно истолковать так: «призвал [бога] Ра из Моря» – из хтонического Океана, дабы солнечный бог возродился и вернулся из темных вод Дуат, подземного мира.

Это уже действительно можно назвать инициатическим знанием, египетским Гнозисом, хотя этот образ пока не удастся подтвердить параллелями из других египетских эллинистических источников (например, в оксфордском издании «Герметического свода» отсутствуют оба термина ρα⁶). И, собственно говоря, других столь убедительных древнеегипетских мотивов в трактате Синесия, пожалуй, нет, хотя есть «точки пересечения» с позднеегипетской, коптской гностической традицией. Вот, например, один из вопросов Диоскора и истолкование Синесием соответствующего фрагмента из текста Демокрита.

– Разве не так сказал философ: «О небесные естества, демиурги естеств, пресуществлениями (ταις μεταβολαις) вы побеждаете естества»?

– Да, поэтому он сказал: «Ибо если ты не совершишь выворачивание (ει μη γαρ εκστραφη), ожидаемое станет невозможным...»(II. III. 10).

Параллель очевидна – коптское гностическое Евангелие от Фомы, слова Иисуса ученикам: «Когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону (...) – тогда вы войдете в [Царствие]» (стих 27; перевод М.К.Трофимовой)⁷. То есть «пресуществление» (μεταβολη) – понятие, столь важное для греческой патристики – в трактате Синесия означает не просто таинство преображения несовершенной природы, но гностическое «выворачивание», εκστραφη. В контексте александрийской алхимии «выворачивание» отождествляется с «обжигом» (καυσις) ?ли «убелением» (λευκωσις)⁸ – то есть огненным очищением, освящением. Гностическая параллель бесконечно углубляет этот образ, делая его знаком обретения Иного Мира, преодоления «точки перехода»; отсюда нить ассоциаций тянется в новоевропейскую философию, богословие и даже математику (вплоть до «Мнимостей в геометрии» отца Павла Флоренского).

Сформулировав понятие прсуществования, «побеждающего естество», Синесий продолжает свой комментарий к Демокриту следующим образом: «Тщетно утруждаются те, кто исследуют вещества и не взыскиют ссеств тел магнезии (...). Итак, он сказал: «тело магнезии», то есть смешенне сущностей; и поэтому далее он говорит, во вступлении [к книге] о делании золота: «Взяв ртуть, зафиксируйте (πῆξον) [ее] посредством тела магнезии» (II. III. 10).

Не обсуждая здесь достаточно сложную проблему «тела магнезии», в ее «вещественном» и символическом аспектах, обратим внимание на понятие «фиксации»: греч. πῆξις, лат. fixatio. Казалось бы, этот, чрезвычайно употребительный в алхимии термин – чисто технический; он означает «сгущение, уплотнение, отвердение», иногда «кристаллизацию». Однако, учитывая одухотворенность буквально каждого символа в александрийской алхимии, нельзя не принимать во внимание религиозно-философские оттенки смысла этого слова во времена Синесия.

Прежде всего, отметим гностические параллели. Согласно Иринею, валентинианс учили о том, что «Единородный» произвел Христа и Духа Святого «во укрепление Плеромы» (εις πῆξιν του πληρωματος) (I gen. haer. 1.2.5); стихии мира у гностиков происходят благодаря «отвердению» страстей Софии = Ахамот (например, воздух – «от сгущения печали», κατά την λυτης πῆξιν, I gen. haer. 1.5.4.). Последнее соответствие чрезвычайно существенно, поскольку, в таком случае, стереотипная алхимическая «фиксация Меркурия» (который в алхимии означает, в частности, материнское начало) убедительно соотносится с гностическим софийным мифом, в его «классическом» варианте.

Однако параллели этому термину есть и в Новом Завете, и в патристике; соответствующие ассоциации не могли не возникать у образованного читателя эпохи Синесия, и мы должны это учитывать, когда говорим о восприятии александрийской алхимии ее современниками. Так вот, глагол πῆξωμι (от которого происходит греческое наименование «фиксации») в Новом Завете соотносится с таким высочайшим образом, как воздвижение Богом на небесах «Скинии истинной», где Сам Христос совершает литургию по чину Первосвященника (Евр. 8, 2)! А в трудах священномученика Мефодия Олимпийского, жившего несколько раньше Синесия (в III-IV вв.), воскресение умерших, грядущее обретение ими бессмертного тела определяется как «поставление» «новых скиний»: «Тогда утвердятся (πῆξυνται) скинии всех нас» («Пир десяти дев», 9, 2). При этом существенно, что в связи с поставлением скинии земной, либо с построением Иерусалимского Храма, как в греческой Библии, так и в патристике ис-

пользуются другие глаголы: ἵστημι, «ставить»; ποιεῖω, «делать»; οἰκοδομεῖω, «строить дом». Алхимическая «фиксация» соотносится в данном случае лишь с поставлением небесной Скинии либо с грядущим воскресением мёртвых.

Представления о Скинии, напрямую связанные (даже лингвистически) с образом Шехины, Божественного Присутствия, принадлежат, разумеется, авраамической традиции (включая мусульманское богословие: по-арабски это слово звучит как «Сакина»). Однако тот греческий глагол, о котором идет речь и который выражает поставление Скинии, имеет праиндоевропейские истоки: соответствующий корень реконструируется как * p [h] ak [h] = и означает именно «утверждение, отвердевание»⁹. Вероятно, в праиндоевропейской культуре у этого корня был также оттенок «мира, умиротворенности», сохранившийся в латинском “рах” и славянском «покой, рокој и т.п.» (кстати, в арабском понятии «Сакина» также акцентируется идея покоя).

Разумеется, этих замечаний недостаточно для того, чтобы обоснованно утверждать праиндоевропейскую древность представлений об алхимической «фиксации». Однако, возвращаясь к трактату Синесия, отметим, что и в нем, и в алхимической традиции в целом присутствует очень древняя антитеза понятию «фиксации» (и лингвистическая, и смысловая). Это ἀναλυσις (лат. соответствие – dissolutio), «растворение», если иметь в виду лишь технологический аспект. Культурологический контекст этого слова и понятия чрезвычайно богат. В Новом Завете это слово употребляется в значении «отшествия» от мира дольного, возвращения к Богу: «Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало» (2 Тим. 4, 6). Это вообще «освобождение» от каких бы то ни было уз, «искупление», «спасение», иногда «смерть».

Что касается алхимической дихотомии «фиксация» – «освобождение», то нелишне напомнить: πηξίς – это еще и «вколачивание», и «распятие»; в алхимической парадигме «фиксация» нередко предшествует «освобождению», подобно тому, как Распятие предшествует Спасению (и обуславливает его) в Евангельской Мистерии. Так и у Синесия πηξίς упоминается и в другом месте трактата (II. III. 15), применительно к фиксации восходящих вод, к символическому духовному восхождению. Там же Синесий говорит: «Обрати внимание, каким образом он [Демокрит] упомянул всё, подверженное растворению, и то, что может быть рассеяно, вне сомнения, разъясная нам растворение тел.» Это буквальный, технологический перевод; очевидно, можно истолковать последние слова – διδασκῶν ἡμᾶς τὴν ἀναλύσιν τῶν σωματῶν – и иначе: «научая нас смерти тел»; «научая нас спасению тел»; «научая нас искуплению тел».

Рассмотрение всего лишь двух вышеупомянутых алхимических терминов в контексте патристической лексики показывает, насколько продуктивен этот подход, насколько богатые ассоциативные ряды скрываются за известным алхимическим императивом: *solve et coagula* («растворь и сгущай»), — хотя в латинском переводе эти ассоциации уже гораздо более «размыты», нежели в алхимии александрийцев.

Перечень алхимических терминов Синесия, укорененных также и в патристической образности, можно было бы продолжить (например, названия некоторых алхимических сосудов соотносятся с теми словами, которые в христианской мистике выражают идею «одяния души», «одяния духовного брака»). Естественно, это не означает тождества александрийской алхимии и греческой патристики; вероятно, неправомерно говорить и о копировании, о преднамеренных заимствованиях, о мимикрии одной традиции под другую. Возможно, дело тут в общей для обеих традиций и достаточно древней (мистерияльной?) практике духовного Делания, не имеющей жесткой конфессиональной «привязки».

Исследования надо продолжать — и тогда, возможно, станет ясно, почему все-таки во многих случаях различны частотность и значимость аналогичных образов в алхимии и в патристике; может быть, выявятся истоки и тех алхимических понятий, которые для патристики значения не имеют. Не исключено, что для их объяснения потребуется обращение уже не к египетской традиции, но к сабейскому Гнозису, связавшему тайноучения Северной Африки, Ближнего Востока, Месопотамии, а через манихейство и некоторые так называемые «ереси» — едва ли не всей Евразии.

¹ Максимов Е.Н. Древнеегипетская гелиопольская космогоническая система (опыт моделирования). В кн.: Тутанхамон и его время. М., Наука, 1976. С. 119 – 128.

² Berthelot M. Introduction a l'ytude de la chimie, des anciens et du moyen age. Paris, 1889. P. 111.

³ Berthelot M. Collection des anciens alchimistes grecs. Vol. II (тексты). Paris, 1888. В нумерации Бертоло это текст под номером II.II.

⁴ Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная гора. Вып. VIII, М., 2002. С. 214 сл.

⁵ Duval P. Recherches sur les structures de la pensie alchimique (Gestalten) et leurs correspondances dans le conte du Graal de Chretien de Troyes et l' influence de l' Espagne mozarabe de l' Ebre sur la pensie symbolique de l' Oeuvre. Lille, 1975. P. 173.

⁶ См. *Hermetica*. V. IV (Указатели). Oxford, 1936. P. 529.

⁷ Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 253 (см. там же с. 284, стих 69 гностического Евангелия от Филиппа).

⁸ Berthelot M. Collection... V. 2. P. 13.

⁹ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Благовещенск, 1998. С. 143.

СОЗВЕЗДИЯ В ИТАЛЬЯНСКОМ ИСКУССТВЕ XV — XVI ВЕКОВ

Доклад посвящён карте созвездий ночного неба, как предмет изобразительного искусства.

Пролог

Художественное воплощение карты созвездий — всей композиции и составляющих её отдельных фигур — уникальный самоценный феномен человеческой культуры, создаваемый цивилизацией навсём протяжении своего бытия.

Традиция звёздной карты чрезвычайно интересна как предмет истории искусств, ибо каждая историческая эпоха по-своему сохраняла, переосмысляла и изменяла её художественные образы, трактуя их несколько по-иному, в рамках нового, другого, собственного, мировоззрения. И каждая эпоха выражала в их меняющихся художественных формах внутренний духовный мир своих творцов.

Основополагающую, наиболее древнюю часть этого фантастического коллажа составляют фигуры полуреальных и нереальных мифологических персонажей, в образной форме отражающих античную модель мира.

Несмотря на кажущуюся с первого взгляда хаотичность композиции, её построение подчинено жёстким правилам, определённым ещё в древности, когда система небесных образов фактически была канонизированной частью религиозного культа, в символической форме сохраняющая информацию о наиболее важных, сакрализованных сторонах жизни коллектива людей. Любые изменения здесь крайне редки.

Эта традиция продолжает использоваться даже в современной фундаментальной астрономии, только теперь, под понятием *созвездие* астрономы подразумевают всю совокупность пространства внутри участка неба, включающего традиционную фигуру. Ранее созвездием называли саму фигуру и совокупность видимых звёзд, приписанных частям этой фигуры или находящимся рядом с ней.

Например. В каталоге Птолемея, в разделе [*Созвездие Льва — Звезда на конце хвоста*], в разделе — [*Около Льва, не вошедшие в фигуру, — северная из трёх под брюхом*] и т.д. [Птолемей, 1998].

Созвездия были и остаются самыми удобными, универсальными ориентирами знатоков неба во всём мире. Система созвездий и в наши дни становится предметом острой полемики астрономов разных стран.

Примером крайне бережного отношения к древней традиции служит хорошо известная история реформ небесной карты последних 200 лет.

В современном мире (и в мировой науке, и в культуре в целом) принята западноевропейская традиция деления неба на созвездия. В основе своей — античная, сохранившаяся благодаря популярности поэмы Арата “Явления” (ок. 275 г. до н.э.), в которой в поэтической форме подробно описаны фигуры 48 созвездий неба и их взаимоположения друг относительно друга в системе небесных кругов.

*“Ночь озирать, чтоб увидеть её, не придётся подолгу —
Столь примечательный свет голова её излучает,
Плечи, окраины стоп и усеянный звёздами пояс.
Но и на небе она хранит распостёртыми руки,
Ибо и там не спадают с неё оковы, в которых
Изо дня в день, ладони воздев, Андромеда восходит.
Возле неё в вышине обращается Конь исполинский,
Чревом прикнув к голове: одно и тоже светило
Плун освещает Коня и вершину главы Андромеды” [Арат, 1992].*

Существует ещё два более поздних латинских произведения, аналогичного содержания.

Трактат Марка Манилия “Астрономика” (I в. н.э.), вместе с большим числом астрологических сведений также включает описание созвездий.

Автором другого трактата — “Астрономии”, назван Юлий Гигин (II в. н.э.). Последний также включает описание 48 созвездий.

Кроме того, подробные описания фигур содержит звёздный Каталог “Альмагеста” Клавдия Птолемея (ок. 150 г. н.э.), строки которого мы уже цитировали выше.

Введение

Определим место изображений созвездий в ряду сюжетов изобразительного искусства XV — XVI веков.

Как указывал Отто Бенеш, говоря об искусстве этого времени, — “История искусства — это главным образом история художественных проблем” [Бенеш, 1973].

Одна из их огромного числа — это проблема изображения фигур созвездий и их композиций, которые создавались и для иллюстрирования трактатов античных и средневековых авторов, включающих различные сведения о небе; и для оформления сугубо научных небесных карт и для

украшения циферблатов механических часов и для монументальных живописных произведений.

Уникальная особенность этой проблемы заключена в изначально заложенном конфликте между фигурами созвездий и формами их природных аналогов — звёздных сочетаний, которые по нашему глубокому убеждению, разделённому с многими исследователями XX века, изначально ни в какой мере не подсказывали форму фигуры, а лишь символизировали её и становились т.о. своеобразными реперами, отметками мест на звёздной сфере, куда помещались эти фигуры. Уникальные расположения звёзд соответствующих участков в свою очередь дополняли, подчёркивали их неповторимость и оказывали вторичное влияние на процесс развития этой формы. Причём изначально образы объединялись между собой несколькими, а возможно и единым смысловым сюжетом.

Отнюдь не звёздная россыпь, к примеру, формировала фигуру того или иного зодиакального созвездия. Напротив. Изменения природы и связанные с ними перемены в деятельности коллектива людей формировали некий образ, который становился символом области неба, занимаемым при этом Солнцем. Этот образ и запечатлялся на фоне звёзд. Весь круг Зодиака образовывал некий свод представлений, несущий в себе всю полноту человеческих отношений и к себе и ко всему окружающему миру.

Работы последних лет в областях археологии и филологии, посвящённые различным палеоастрономическим реконструкциям, подтверждают, что систему созвездий ночного неба можно рассматривать как сложный символический объект, в котором закодирована обширная информация о дописьменном периоде человеческой истории.

Античные источники разворачивают позднее толкование этой древней системы и именно тогда сформировалась художественная традиция, получившая новое рождение в Италии XV — XVI веков и составляющая теперь часть современной мировой культуры.

Предыстория

Традиция изображений фигур и композиции созвездий до середины XV века состоит из трёх основных пластов.

Первый из них — это собственно античность.

Второй и третий - это последовавшее толкование античной традиции в поле христианского и арабского мировоззрения.

Самое раннее из сохранившихся до наших дней полное наглядное материальное воплощение всей небесной сферы с фигурами античных

созвездий находится в национальном музее в Неаполе. Их включает мраморная скульптура титана Атласа, держащего звёздную сферу (Атлас Фарнезе). (Илл. 1).

Это самый ранний сохранившийся звёздный глобус, наглядно отразивший греко-римскую традицию деления неба на созвездия. Несмотря на то, что эта скульптура датируется приблизительно II веком н.э., несомненно это копия значительно более ранних подобных моделей. Считается, что пик популярности таких небесных глобусов восходит к временам Гиппарха (II в. до н.э.) и Эвдокса (IV в. до н.э.). На сфере Фарнезе нет изображений отдельных звёзд. Изображены именно фигуры созвездий, показанные зеркально, в так называемом классическом стиле, т.е. так, как они видны, если смотреть на небесную сферу “изнутри”. (Есть предположение, что наиболее яркие звёзды всё же наносились серебряными кружочками).



Илл. 1. Атлас Фарнезе. (Неаполь)

Глобус Фарнезе, несомненно, можно назвать главным символом античной составляющей традиции.

Примером арабского периода развития античных идей может быть исламский звёздный глобус, изготовленный в Персии в 1275 году, хранящийся и настоящее время в Отделе восточных древностей Британского музея.

На его поверхность нанесено порядка 1000 звёзд. Они обозначены серебряными дисками, диаметры которых соответствуют их яркости. Самые малые из них кажутся точками.

Этот памятник не столь уникален (в отличие от Атласа Фарнезе), — но один из лучших образцов, максимально воплотивший характерные черты арабской изобразительной традиции. Для большей наглядности можно обратиться к британскому музейному справочнику 1976 года, где была опубликована развёртка этого глобуса, с чёткой прорисовкой изображенных на нём фигур.

Христианскую средневековую изобразительную традицию прекрасно демонстрируют изображения созвездий, обычно называемые *небесными*



Илл. 2. Карта звездного атласа Ю. Шиллера (1627). Здесь на традиционном месте Лебеда изображена Св. Елена со Св. Крестом. Традиционные зодиакальные символы дублированы символами апостолов

ведные языческие имена, христианских имён и символов. Вот что написал К. Фламарион в “Истории неба” о его рисунках: “В том же самом манускрипте я видел Близнецов, изображенных мужчиной и женщиной, Андромеду — в церковном облачении, а Венеру — в монашеском” [Фламарион, 1875, (1994)].

Идея христианизации небесной карты занимала очень значительное место в культуре средних веков. Чрезвычайно интересно при этом, что собственно христианскую традицию вначале выражал именно рисунок, тогда как античные имена оставались неизменными. И так продолжалось вплоть до XVII века, когда, наконец, появились серьёзные попытки создать совершенно новую систему небесного символизма. Таким, к примеру, был творческий эксперимент Юлиуса Шиллера, предлагавшего античные персонажи северного неба заменить персонажами Нового Завета, южного — Ветхого, а изображения двенадцати зодиакальных созвездий — фигурами двенадцати апостолов. (Илл. 2).

Многие астрономические рукописи вплоть до конца XV века, сопровождались рисунками созвездий выполненных в стиле рисунков Беды Дос-

знаками Беды Достопочтенного, — одного из величайших учёных раннего средневековья. Эти рисунки включены в очень известный астрономический трактат, написанный в дополнение его же руководства по составлению календарей. Интересно отметить, что эта и другие его работы, касающиеся хронологии очень серьёзно повлияли на усиление популярности способа исчисления времени “от Рождества Христова”. Он же был последовательным сторонником присвоения созвездиям, носящим непра-

топочтенного. Реже встречаются более светские варианты изображений, как, например, в Астрономическом Кодексе Вацлава IV, хранящегося в библиотеке Сраговского монастыря в Праге.

Италия XV — XVI века

В середине XV века открывается совершенно новая страница в истории карты неба — создание её ренессансного образа.

Прекрасными примерами новых изображений служат рисунки, сопровождающие разделы северо-итальянской рукописи Астрономии Гигина середины XV века, из Оксфордской библиотеки.

Это одна из итальянских рукописей с очень хорошими детальными иллюстрациями созвездий, включающими изображения звёзд. Фигуры изображены чрезвычайно натуралистично. Прекрасно сделаны акценты на телосложение и мускулатуру Стрельца, подчёркнуто женственные фигуры Кассиопеи и Андромеды. Её спаситель Персей, облачённый в солидные доспехи, держит голову Медузы Горгоны за волосы. Небесные фигуры неожиданно приобретают натуралистическую красоту [Whitfield, 1995]. (Илл. 3).

Изображения созвездий первопечатной карты смогли появиться после знакомства величайшего мастера Северного Возрождения Альбрехта Дюрера с такими раннеренессансными образцами.

Общая карта северного неба рукописи Венской Национальной библиотеки, составленной между 1435 и 1444 годами, ставшая основным прообразом первопечатной карты, воспроизводит небесные изображения, по стилю сходные с арабскими. Персей держит голову бородатого существа, а Гераклес без привычных нам палицы и львиной шкуры, но с мечом.

Рукопись имеет южно-немецкое происхождение, но сами фигуры созвездий, возможно, скопированы с одного из ранних итальянских образцов.

Это наиболее ранняя сохранившаяся рукописная карта неба, предшествовавшая карте изданной в 1515 году. Рукописные варианты этой карты обращались между



Илл. 3. Созвездие Андромеды. Рисунок неизвестного мастера из итальянской рукописи середины XV века (Оксфорд)



Илл. 4. Капрарольская фреска. Фрагмент. Неизвестный мастер. Ок. 1575 года

символический историко-научный смысл и демонстрирует преемственность школ различных культур и эпох. Фигуры созвездий Дюрер изобразил совсем не так, как они представлены в Венской рукописи. И в первую очередь придал им антикизированные черты. Геркулес обнажён, в правой руке у него палица, в левой — львиная шкура. Персей держит голову с волосами — змеями.

После появления первопечатной карты в Нюрнберге в 1515 году, вновь в Италии, а точнее — в Венеции, появляется два новых издания, — звёздные атласы Алессандро Пиколомини “О неподвижных звёздах” (1540) и Галуччи “Театр мира” (1588), содержащие принципиально новые идеи, среди которых представление неба в печатных изданиях на отдельных картах, с нанесённой на каждую из них координатной сетки в единой проекции, а также обозначения звёзд буквами алфавита.

Кроме того, на Юге Италии в XVI веке был создан уникальный образец монументального изображения неба — Капрарольская фреска. Роспись неизвестного мастера на вилле Фарнезе в Капрароле, созданная около 1575 года, т.е. через 50 лет после появления первопечатной карты.

Это уникальная единственная в своём роде фреска не церковно-христианская, а “мифологическая”, антикизированная — представляющая полное крупномасштабное изображение звёздного неба. Размеры этого живописного произведения 12 x 6 метров. До нанесения рисунка поверхность расчерчивалась. Изображение неба выполнено в цилиндрической проекции. Центр симметрии — небесный экватор. Нанесены основные небесные круги: эклиптика и тропики. Полярные регионы, естественно, несколько растянуты. Исследованием проекции, в которой выполнено изображение, занимались несколько исследователей в XX веке. (Илл. 4).

учёными-гуманистами ещё за много лет до появления её печатной версии.

Дюрер, знакомый с новыми итальянскими образцами, первым рискнул серьёзно изменить её. По углам листа мастер сделал превосходное обрамление с четырьмя портретами великих предшественников: Арата, Птолемея, Манилия, Ас-Суфи, что придаёт этому произведению глубокий

Еще только через 18 лет голландские картографы нанесут на карту 12 новых созвездий в области неба, открывшейся взору мореплавателей, посетивших южные широты, но реализуя потребность заполнить “белые пятна на небе”, в зоне, остававшейся невидимой для наблюдателей классической древности, неизвестный итальянский мастер помещает фигуру Падающего Фазтона.

Там, где на “Капрарольском небе” изображён Зевс Громовержец, на более поздних голландских и германских картах нанесена фигура Жирафа, появляющегося среди символов южных стран. Эта область неба в северном полушарии напротив, никогда не заходит и остаётся высоко над горизонтом.

Таким образом, около 1575 года на небе рядом с созвездиями классической древности оказываются персонажи популярного мифологического сюжета, ранее на небо никогда не помещавшиеся, причём Фазтон, в области, всегда остающейся для жителей Северного полушария под землёй, а Зевс, напротив — среди высоких никогда не заходящих созвездий.

Гончие Псы. Обычно введение этого созвездия связывается с именем Яна Гевелия (1611 — 1687) известного польского наблюдателя неба и одновременно художника и выдающегося знатока европейской культуры работавшего в Гданьске во второй половине XVII века. Действительно, у Гевелия это созвездие появляется в той же области неба немного к северо-востоку между созвездиями Волопаса и Большой Медведицы. Но эта фигура появилась ещё на Капрарольской фреске более чем за 100 лет до появления карты неба Гевелия.

Идеи развития карты неба впервые воплотившись на Юге, уже позднее, севернее Альп, получают новое на этот раз законное в рамках новой науки рождение. Неизвестный создатель Капрарольской фрески во многом предвосхитил процессы, вскоре реализованные в более строгом научном стиле, с использованием более актуальных для современников символов.

С начала XVII века две функции созвездия, которые условно можно назвать эстетической и научной, постепенно обособлялись друг от друга, продолжая жить, каждая по законам своего жанра.

Другой более поздний по времени, пример использования небесных сюжетов в росписи дворцов сохранил имя итальянского мастера XVII века Баччио дель Бианко, расписавшего плафоны зала замка Вальдштейна (Прага, рубеж первой и второй четверти XVII века). Здесь изображены Зодиакальные созвездия. На стенах также присутствуют различные символы эпохи, связанные с географическими открытиями, достижениями наук и искусств [Spurek, 1996].

Эпилог

В наши дни проходит много дискуссий, посвящённых проблеме сближения и объединения точных и гуманитарных наук. Звёздная карта представляет уникальное сочетание и точного и гуманитарного, и вся её история представляет интересный опыт такого взаимодействия. И в частности, в оригинальном аспекте демонстрирует историю взаимопроникновения научных и художественных идей Италии и Севера Европы в XV, XVI и начале XVII века.

Как произведение изобразительного искусства звёздная карта выражает сложное психологическое слияние объективного образа мира и образов мифов, она — и изображение звёздного неба — части окружающей природы и уникальный многослойный коллаж мифологических, а правильнее сказать мировоззренческих символов различных эпох.

Раннеренессансные рисунки неизвестных итальянских мастеров середины XV века (принадлежавших феррарской школе) сыграли ключевую роль в создании канонических изображений классических созвездий, составляющих сегодня неотъемлемую часть европейской и общемировой культуры. Идея изменения общей структуры карты неба, путём заполнения незатронутых участков (участков северного и экваториального неба, не содержащих ярких звёзд и зоны южного неба, остававшейся невидимой для наблюдателей античности) новыми образами, также принадлежит неизвестным итальянским мастерам (это век XVI). Новые небесные образы итальянских мастеров демонстрировали преемственность античной традиции. (Позднее последним пришлось уступить место символам географических открытий.)

Созвездия воплощают идеальный мир, живущий по своим собственным правилам и законам, мир развивающийся и преображающийся. При каждом новом прикосновении сакральное пространство ночного неба вновь начинает оживать в нашем сознании также, как оживало когда-то в сознании своих творцов.

Сюжеты удивительных звёздных карт прошлых веков будят вдохновение художников и становятся основой новых произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства. (Илл. 5).



Илл. 5. Область неба с созвездиями Пегаса и Андромеды. Рисунок Г. Глебовой, 1989

Литература

Арат. Явления // В сб. Небо, наука, поэзия. М.: Издательство Московского университета. 1992. С. 24 — 61.

Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. Москва, “Искусство”. – 1973. 222 с. и 122 илл.

Глебова Г.Г. Астрономический календарь 1990 — 1991. Совместное издание издательства “Изобразительное искусство” и ГАИШ МГУ. 1989.

Птолемей К. Альмагест: Математическое сочинение в тринадцати книгах. М.: Наука-Физматлит. 1998. 627 с.

Фламарион К. История неба. С.-Пб. 1875 (1994). 450 с.

Whitfield Peter. The Mapping of the Heavens. The British Library. 1995. 134 s.

Spurek M. Praga mysteriosa. Eminent. Praha. 1996. 132 p.

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКАЯ ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ

Для племени, живущего в джунглях Малайзии, фраза “Я тебя люблю” не имеет перевода. У египтян необходимые слова были, но второе основное значение древнеегипетского глагола *mj* – “любить”, “желать”, “хотеть”, поэтому разговоры о платонической любви на берегах Нила довольно бессмысленны во всех смыслах (тем более, что никакие виды аскезы здесь в классической древности не практиковались).

Большая часть трехтысячелетней египетской истории прошла в обстановке здорового отношения к плотской любви, но она оставалась абсолютно закрытой для посторонних глаз сферой, почему крайне мало соответствующих источников. Примечательно, что количество источников заметно возрастает на исходе древности – большинство таких текстов написано на демотике и даже на коптском, но, несомненно, они содержат классическое наследие, больше всего меня и интересующее¹.

Отчасти из-за скудости источников некоторым ученым (например, немецкой исследовательнице Эмме Бруннер-Траут) представляется, что древнеегипетская культура отличалась особым целомудрием. Довольно спорное утверждение, если посмотреть, например, на итифаллических богов (Миц, позднес – Амон, Осирис и другие). Впрочем, они не совсем “прилично” выглядят с нашей точки зрения (при этом “наши точки зрения” тоже могут шокирующе различаться), а, вероятно, для египтян подобные изображения на храмовых рельефах были в порядке вещей.

Египтяне, как многие народы древности и современности, прибегали к помощи особых специалистов, когда любовь захватывала их подобно болезни (есть прелестное стихотворение о юноше, слегшем от любви – его излечить мог только приход любимой²). Использовались все классические магические средства: заклинания, вызывающие к помощи богов, снадобья и амулеты. Причем, естественно, для лучшей эффективности применяли их комплексно.

Обратим сначала внимание на соответствующих божественных обитателей долины Нила. Как известно, на древнем Востоке всегда сложно четко распределить божеств по сферам влияния (например, разделить фун-

¹ Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin. 1952. S. 426.

² Поэзия и проза Древнего Востока. (БВЛ) М., 1973. С. 87.

кции покровительства плодородию, любви, эротике). Так, упомянутые выше итифаллические боги “отвечали” прежде всего за плодородие – в Египте именно мужские божества имели в этом деле большую нагрузку, чем женские. Примечательно, что среди богинь нет претенденток на роль “матери-героини”.

Впрочем, боги, способствующие плодородию, наверное, все-таки имеют отношение к любви (по крайней мере, к ее результатам). Даже очаровательный хвостатый, гривастый карлик-уродец Бес, не всегда скрывающий свое мужское достоинство одеждой и явно имевший отношение к сфере эротике, изображался на предметах в спальнях как покровитель детей. Примечательно, что именно покровителем детей Бес появляется в античных городах Северного Причерноморья, а затем и в соседних варварских поселениях: его круглая физиономия с неприлично высунутым языком – подходящий апоптопей для детских погребений.

Изображения Беса и его нагой партнерши – Бесет, найденные в Саккаре на стенах так называемых “комнат инкубации”, наводят на другие мысли. Считается, что в этих “санаториях специализированного профиля” (а святилище Саккары античного времени славилась разными оздоровительными заведениями) паломники должны были видеть эротические сновидения³, способствующие возрастанию их фертильной (и не только) функции. О “лечении сном” в храмах свидетельствуют документы Птолемеевского времени, но есть данные о гораздо более раннем применении этих сильнодействующих мер – начиная с I Переходного периода!⁴ Кстати, судя по демотическим папирусам, посредством снов можно было воздействовать на желанный объект⁵ (впрочем, четче выражено желание рождения мальчика).

Если говорить о любовной магии, то абсолютной чемпионкой в этой сфере является “владычица магии” богиня Исида – с помощью чар она зачала от мертвого супруга – Осириса – сына Хора! (“Я тоскую по твоей любви ко мне”, “так плохо пребывать вдали от тебя” – плачет об Осирисе его верная жена⁶). Любовь Исиды и Осириса является парадигмой вплоть до самых поздних магических папирусов. Правда, как известно, и в идеальной семье могут быть проблемы – страдающую от измены Осириса Исиду бог Тот утешил магической формулой, помогающей и простым

³ Древние египтяне считали сном бодрствование во время ... сна.

⁴ Vernus P. Traum//Lexikon der Ägyptologie (далее LD). Ed. Helck W., Otto E., Westendorf W. Wiesbaden, Bde. I-VI. 1975-1985. Bd. VI, 746.

⁵ Griffith F. Llewelyn, Thompson H. The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden. L., 1904, тo XII, XV, XXI, XXV, 31 – XXVI, 18; vso III, 14-16; XII, XIV, XVI, XXIII, XXV, XXX.

⁶ Лирическая поэзия Древнего Востока. М., 1984. С. 146-147.

смертным⁷... Отпрыск этой пары тоже достойно проявился: согласно одному уже коптскому тексту, Хор пожаловался матери на неприступность семи девушек (ср. семь Хатхор!); мать снабдила его магическим заклинанием и любовным напитком – и это помогло⁸. Исида спасла сына и в гораздо более скользкой любовной ситуации – когда его пытался изнасиловать Сетх (“Тяжба Хора и Сетха”⁹).

Но все-таки древнеегипетской богиней любви следует называть Хатхор – не случайно греки отождествляли ее с Афродитой. Женщины устраивают в ее честь особый праздник, именно к ней обращены призывы влюбленных в древнеегипетской лирике, Хатхор толкает влюбленных в объятия друг друга:

*“Ты ищешь любви сестры,
Потому что Золотая так велела, друг мой”¹⁰.*

Хотя в научных работах постоянно подчеркивается чадолюбие египтян¹¹, поэты ничего не говорят нам в лирических прославлениях любви о детях. Вообще, у Хатхор – одной из древнейших и важнейших богинь долины Нила – интересный набор функций: ее покровительство распространяется на танцы, пирушки с возлияниями (!), находящихся за границей египтян, добычу бирюзы... В святилище Хатхор в Дейр эль-Бахри найдены фигурки нагих женщин и амулеты-менаты¹², возможно, связанные с любовной магией, но точное назначение этих вотивов неизвестно (о них – чуть ниже).

Не зря великий Б.А.Тураев писал о ней как о богине женской вселости – особенно ярко Хатхор проявила свой нрав в замечательном мифологическом рассказе “Тяжба Хора и Сетха”. Классик египтологии А. Гарднер назвал последний “мифом в стиле опереттки Оффенбаха”. Боги на египетском “Олимпе” всдут себя в высшей степени скандально. Текст рассказывает о судебном споре между Хором и Сетхом за престол Осириса. Всем очевидно, что царствовать должен Хор, но глава пантеона, а стало быть и божественного суда, хочет отдать трон могучему Сетху (уж больно славно тот грохочет в небесах). После серии бесплодных заседаний мел-

⁷ Lexa Fr. La magie dans l’Egypte antique. Vol. I-III, P. 1925. Vol. II, P. 155.

⁸ Bonnet H. Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte. S. 426.

⁹ Сказки и повести древнего Египта. Пер. и комм. И.Г. Лившица. Л.. 1979. С. 108. Подробнее см. об этом замечательном тексте ниже.

¹⁰ Лирическая поэзия Древнего Востока. С. 123. “Золотая” – эпитет богини Хатхор.

¹¹ Замечу, что медицинские папирусы дают гораздо больше рецептов средств, препятствующих зачатию, чем наоборот!

¹² LD II, 341.

кий божок при всех бросает верховному в лицо страшное оскорбление: “Твоя часовня пуста!”, и последний, вместо того, чтобы испелить дерзкого взглядом, уходит к себе в величайшей тоске и ложится навзничь. При этих обстоятельствах полной апатии власти появляется Хатхор и задирает свои одежды перед лицом верховного! Стриптиз удался – бог рассмеялся и жизнь продолжилась вновь.

Иногда в научной литературе богиней любви называют богиню сиро-палестинского происхождения Кедшет (Кудшу)¹³. Если посмотреть на ее восточносредиземноморский прообраз и иконографию, а также учесть характерный набор функций, приписываемых женским божествам этого региона, не говоря уже ничего о самом имени богини (его можно понимать и как “святыня” и как “храмовая блудница”), то, казалось бы, это логично. С эпохи Нового царства появляются ее любопытные изображения на стенах: в центре (анфас, что не характерно для египетского искусства) абсолютно нагая на льве стоит Кедшет; справа от нее – Мин, явно бурно на нее реагирующий (впрочем, его часто изображают итифаллическим), а слева – Решеф, переднеазиатский бог войны. Мину богиня протягивает лотосы, а Решефу – змею, из чего делают выводы о ее предпочтениях. Примечательно, что по мере египтизации в образе богини наблюдаются изменения – ее начинают изображать в традиционном для богинь платье с так называемым сотовым узором. Для Кедшет характерен особый хатхоровский парик – с закрученными по бокам локонами. Думаю, Е.С. Богословский был прав, отрицая эротический характер этих изображений – такие стелы посвящали богам целыми семьями во имя здоровья, и как и Решеф – насылатель и избавитель от чумы, так и Кедшет были божествами-охранителями от азиатских болезней, с которыми египтяне этого времени в силу резко возросших контактов с Передней Азией были знакомы уже гораздо лучше, чем прежде.

“Помощником” Хатхор в сфере любви является лирический герой-любовник по имени Мехи. Как блестяще доказал О.Д. Берлев¹⁴, последний – ни кто иной, как фараон Хоремхеб, военачальник Тутанхамона, воссевший на престол в эпоху постамарнской реакции. Что в этом человеке, видимо, решительном, умном и уже не очень молодом провоцировало интерес эротических поэтов – совершенно необъяснимо. Неизменный успех Его Величества у женщин, думаю, понятен – положение обязывает, но почему именно Хоремхеб становится таким Дон-Жуаном?

¹³ ЛД III, 1035

¹⁴ Берлев О.Д. Древнеегипетская лирика//Лирическая поэзия Древнего Востока. С. 216-228.

Несколько слов о лирике. Берлев справедливо подчеркивал, что древнеегипетская лирика – исключительно любовная, другой нет – поражает своим светским характером. Да, боги в ней упоминаются, но она не связана с религией, культом, обрядом (например, знаменитая “Песнь песней” – свадебный обряд). Благодаря четырём сборникам стихотворений эпохи XIX-XX династий мы можем наблюдать за ухищрениями стремящихся друг к другу влюбленных, изучать богатую метафорику, выуживать эротическую символику. Но в лирике, увы, не говорится о магии (о ней вообще боялись говорить). В определенном смысле содержание стихотворений и магические заклинания противоположны: особая прелесть древнеегипетской лирики заключается в том, что влюбленные равноправны, а некоторые песни написаны от лица женщины. Магия же направлена на подчинение воли и желаний другого человека, впрочем, равноправие налицо и здесь: объектом колдовства могут являться представители обоих полов.

Распространенным в египетской магии был “медицинский подход” (почему часто содержание папирусов определяется как “медико-магическое”): снабдься применяли вместе с любовными заклинаниями (привороты, присушки, половые привязки и наоборот – отвороты от нежелательных третьих лиц, будь то соперница или муж возлюбленной).

Вот заклинание, известное в русском переводе:

*Привет тебе, Ра-Хорахути, отче богов,
Привет вам, Семь Хатхор,
Вам, украшенным красными повязками!
Привет вам, боги,
Владыки небес и земли!
Пусть она, дочь его, будет следовать за мной,
Словно бык за кормом
Словно служанка за детьми,
Словно пастух за стадом.
Если вы не принудите ее следовать за мной,
Я напущу огонь на Бусирис
И сплю его¹⁵.*

Любопытный пример угрозы богам сжечь священный центр культа Осириса, если они не выполнят просьбу потерявшего голову от страсти.

Известны более ранние заклинания – на саркофаге Среднего царства, хранящемся в Берлинском музее (Инв. № 14385), причем оно говорилось

¹⁵ Лирическая поэзия Древнего Востока. С. 135.

над каким-то амулетом и было сильнодействующим (“Если мужчина знает это заклинание, то он может днем и ночью получать сердце женщины столько часто, сколько раз он может сказать слова над амулетом”¹⁶). В том, что надпись сделана на саркофаге (строго говоря, это Книга двух путей, глава XIV. 9-13), нет ничего удивительного – египтяне желали сохранять все прелести жизни после смерти, о чем свидетельствуют не только Тексты саркофагов (Изречения 574), но и Книга мертвых¹⁷.

В долине Нила были известны афродизиаки, естественно, применявшиеся в любовной магии. Славился, например, салат-латук (егип. ‘bw), сок которого напоминает мужское семя. Поэтому он является атрибутом бога плодородия Мина и часто за его фигурой изображается грядка салата. Согласно “Тяжбе Хора и Сетха”, могучий противник сына и наследника Осириса, Сетх, питался исключительно латуком (готовился к решающему свиданию с Хором?). С культом Хатхор, возможно, связан хмельной напиток *ꜥḥḥ*, от чрезмерного увлечения которым предостерегают учителя школьников в Поучениях¹⁸. В период Раннего царства в ходе церемоний праздника Сед использовали сильфиум как стимулирующее средство¹⁹. Главным же афродизиаком считалось растение *mḥr* (букв. “средство для зачатия”), священное растение бога-козла из Мендеса. Из повсеместно любимой на Востоке мандрагоры в долине Нила готовили любовный напиток и какую-то мазь для мужчин. Все афродизиаки использовались в косметических снадобьях для ухода за кожей и телом.

К сожалению, ничего определенного нельзя сказать о благовониях, наверняка применяемых в качестве таких же возбуждающих желания средств. Запахи играли в жизни древних египтян гораздо более важную роль, чем в нашей. Признаком появления бога было необыкновенное благоухание – так, например, мать царицы Хатшепсут поняла, что в образе ее супруга к ней явился сам Амон. Именно запах пряди волос жены Баты,

¹⁶ Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. S. 426: Liebe Sagen. Lyrik aus dem ägyptischen Altertum. Hrsg. von H. Kischkewitz. Lpz., 1976. S. 93-94.

¹⁷ К сожалению, все имеющиеся в настоящее время переводы “Книги мертвых” на русский язык выполнены не профессиональными египтологами и не с древнеегипетского, а с английского языка, для чего использованы многочисленные и уже несколько устаревшие издания У. Баджа. Качество этих изданий, несмотря на порой удачное оформление, просто ужасающее – бессмысленно писать на них какие-либо рецензии. Единственный профессиональный перевод с комментарием готовится М.А. Чегодаевым (См. его переводы отдельных важнейших изречений: История Древнего Востока. Тексты и документы. М. 2002, С.95-116).

¹⁸ Коростовцев М.А. Писцы древнего Египта. М. 1962.

¹⁹ Vikentiev V. Bulletin de l’Institut de l’Égypte. 1956. 37, 1, P. 123.

пропитавший собой царские одежды несмотря на все усилия прачечников, очаровал фараона в сказке о Двух братьях²⁰.

В качестве ингредиентов магических зелий могли использовать кровь (и менструальную), сперму²¹, пот и, конечно, волосы (принцип *pars pro toto*). Последние – очень важный эротический символ (см. сказку о Двух братьях: прядь волос жены Баты влюбляет в нее фараона; также см. Историю пастуха²²).

Наконец, что известно об амулетах? Этот вопрос еще весьма мало изучен – мы даже не всегда знаем наверняка, как, например, располагались амулеты на мумии, а уже во времена Фл. Питри их было известно около 275. Понятно, что имеют значение материал, из которого изготовлен амулет, его форма, цвет, иногда усиливающая его действенность надпись или изображение. В магических заклинаниях и в изречениях Книги мертвых иногда указывается, что то или иное речение надо читать над определенным амулетом. Цветовая символика – еще одна интереснейшая сфера, ждущая внимания исследователей.

Есть амулеты, похоже, довольно прозрачного назначения – например, фаллосы. Считается, что такой же смысл имеют кукиши. Но все равно – это только наше предположение. Например, интерпретацию В. Вестендорфом амулета “кровь Исиды” как связанного с физиологическими особенностями женского организма Х. Бруннер считает проблематичной: его находят не на соответствующих местах мумий, а, кроме того, обнаруживают на мумиях мужчин!²³ Если судить по месту находки (святилище Хатхор в Дейр эль-Бахри) и археологическому контексту (статуэтки нагих женщин), то к любовной магии может иметь отношение амулет менат – противовес к ожерелью. Но в надписях позднего храма на о. Филе менат назван “тестикулами Сетха”! И его связь с обрядами женского плодородия отнюдь не доказана²⁴.

Конечно, амулетами могли быть любые предметы, подаренные любимыми. Уверена, что настойчивость, проявленная девушкой, возглавлявшей “команду” прекрасных певиц, услаждавших взор и слух царя Снофру из сказок папируса Весткар²⁵, объясняется не капризом – ей была нужна именно ее подвеска (скорее всего – чей-то очень дорогой сердцу подарок, если

²⁰ Сказки и повести древнего Египта. С. 87.

²¹ Bonnet H. *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*. S. 426.

²² Goedicke H. *The Story of the Herdsman//Chronique d'Égypte*. 1970.Т. XLV. No. 90. P. 244-266

²³ ЛД. II, 344, Anm. 35.

²⁴ ЛД. II, 341, Anm. 31.

²⁵ Сказки и повести древнего Египта. С. 64-66.

заменить его не смог дар самого царя!). Эротическими символами, судя по лирике, были красные рыбы, утки, лотосы, папирусы.

Мне кажется, что мы упускаем из внимания еще одну серию памятников, имеющих отношение к любовной магии. Это фигурки, изображающие нагих женщин, обычно обозначаемые в научной литературе как “конкубинки”. Появляются они тогда, когда наступление хаоса колеблет устои порядка и справедливости (древнеегип. Маат) – в тяжелые времена I Переходного периода. Их подчеркнутые гениталии наводят на определенные мысли, но вот незадача – статуэтки находят не в самых подходящих местах – в храмах, домашних божницах и гробницах. Примечательно, что последние практически все принадлежат женщинам, что ставит под большие сомнения их стандартное название – “конкубинки”. Но эротическая символика фигурок очевидна: на некоторых статуэтках отмечена татуировка, различные украшения (особенно показателен пояс из ракушек каури), у них пышные сложные прически (иногда они подобны “хатхоровским паричкам”, египетским прическам, любимым в Передней Азии). Порой фигурки усечены до колсней, причем прекрасное качество их исполнения исключает любые предположения об экономии ремесленником усилий. Почему же ног нет – больше и не надо или чтобы не убежала? Что же такие статуэтки “делают” в женских гробницах?

Хельмут Бруннер пишет: неясно насколько они связаны с плодородием или способствуют сексуальной жизни на том свете, или зачинают покойного к новой жизни, символизируя сексуальный аспект возрождения умершего к вечности – все неясно²⁶.

Есть интерпретация и поскромнее – в статуэтках видят кукол. Именно так называет египетские и коптские фигурки обнаженных женщин В.М. Флиндерс Питри в многочисленных публикациях результатов своих раскопок и также определяет их в небольшом каталоге бытовых предметов, поместив в раздел “Игрушки”²⁷.

В таком случае, древнеегипетские “дочки-матери” были гораздо круче Барби с Кеном. Весьма впечатляют так называемые “куклы-весла” (“лопасти”, “плавники”, “ласты” – так их называют в англоязычной литературе) – плоские раскрашенные деревянные дощечки с гипертрофированными гениталиями, пышными прическами практически без лица. Чаще всего их находят в гробницах 11 династии.

1. Д. II, 341; см. также: Shaw I., Nicholson P. British Museum Dictionary of Ancient Egypt. L. 1995. P. 266.

Petrie Flinders W.M. Objects of Daily Use. L., 1927. См. Матье М.Э. Коптские и египетские магические женские статуэтки// Труды Отдела Востока Эрмитажа, Л., 1939, №2. С. 172.

Главная черта этих фигурок – очень пышный парик из бусинок, слепленных из нильского ила на съёмной голове, которая поэтому чаще всего утрачена. Волосы – эротический символ, да еще из нильского ила! Красной и черной краской нарисованы украшения: на шею ожерелье (порой + амулет), иногда на грудь спускается нитка бус, выше локтей и у кистей рук – браслеты, на бедрах – двойной пояс из ракушек-каури. Живот (платье?) покрыт рядами цветных ромбов или треугольников (красных, коричневых, черных), или узором “елочка”²⁸. Высказывалось предположение, что фигурки могли входить в набор магов.

От Среднего царства дошли статуэтки и другого типа – реалистичные и иногда очень красивые. В них тоже подчеркнуты признаки пола: грудь выделена раскраской, треугольник внизу живота преувеличенно велик. Одевание состоит из двух пересекающихся на животе ниток бус. Нижняя часть изображена суммарно, а ноги – только до колена. Характерно положение прижатых к телу длинных рук с вытянутыми пальцами, как у носительниц жертв Среднего царства – возможно, как считает Сильвия Шоске, это намек на эротику²⁹.

Известны также фаянсовые фигурки дивно бирюзового цвета – они довольно обычны для времени 11-12 династий³⁰. Женщины тоже нагие, ноги до колена (следование древней традиции?), руки прижаты к бедрам, прическа: чаще короткие волосы на прямой пробор, но может быть и длинный парик. Характерна татуировка: на круглых бедрах (обычно, египтянки стройнее) или ромбы из точек, или вертикальные линии. Срамной треугольник отмечен точками. Украшения: пояс из ракушек-каури, длинные бусы обычно крест-накрест, амулет на шее, браслеты на руках. Выглядят фаянсовые фигурки как куклы – и находят их иногда в гробницах маленьких девочек³¹.

Есть и грубо сделанные статуэтки, но зато с ногами³². В них видят фигурки плодородия, которые в мужские погребения помещали для удов-

²⁸ Schoske S. Schoenheit – Abglanz der Goettlichkeit. Kosmetik im Alten Aegypten. Muenchen, 1990, S. 138-9, N 122. Ср. Hayes W.C. The Scepter of Egypt I, N.Y. 1959, 219, Pl. 135; Bienkowski P., Mj Tooley A. Gifts of the Nile. Ancient Egyptian Arts and Crafts. L., 1995, P.49, N 65.

²⁹ Schoske S. Schoenheit – Abglanz der Goettlichkeit., S. 137, N 120.

³⁰ Petrie Flinders W.M. Objects of Daily Use. N 390-1; Магье М.Э. Коптские и египетские магические женские статуэтки с. 175, прим. 1.

³¹ Saleh M., Sourouzian. Die Hauptwerke im Aegyptischen Museum Kairo. Offizieller Katalog. Mainz, 1986, N 80; Магье М.Э. Коптские и египетские магические женские статуэтки. С. 174, прим. 32.

³² Aegyptische Kunst im Liebighaus. Fr. am Main, 1981, N. 11.

лствования потребностей их хозяев, а в женские – для обеспечения зачатия. Но иногда фигурки находят в домашних святилищах и храмах, куда их посвящали. Зачем?

Возможно, ответ дают статуэтки, изображающие женщин с ребенком?³³ Интерпретация этой группы фигурок однозначна: на правом бедре одной из них есть столбец надписи: “Пусть твоя дочь Сех родит”.

Есть и “смешанная группа”: фигурки, изображающие женщин лежащими на кровати. Один из лучших образцов этого типа представлен статуэткой Нового царства из ГМИИ 1а 5911.³⁴ Причем, это исключительно египетский вариант, неизвестный в громадном ареале культур Средиземноморья, охваченных этим “феминистским” движением (я имею в виду частые находки женских фигурок в регионе). Вроде бы, все ясно, тем более, иногда рядом с женщиной оставлено место³⁵. Впрочем, на кровати – рядом с матерью – мог быть и кормящийся грудью ребенок... Зачем? Чтобы зафиксировать желаемые последствия?

Сложно интерпретировать эти статуэтки, так как археологический контекст находок чаще всего не зафиксирован, а если да, то очень варьируется. Фигурки на кровати чаще из глины, чем из камня. Датируются они, в основном, периодом Нового царства, но есть несколько поздних из Накратиса. Назначение фигурок проблематично. Некоторые происходят из детских погребений, следовательно, вряд ли это конкубинки. Хотя вроде обычно их находят в погребениях, и это проблема – часть обнаружена в дельте поселения в Дейр эль-Медине.

Многочисленны статуэтки греко-римского времени. Несколько издал Кауфман, считающий, что это не наложницы, а обеспечивающие деторождение амулеты и фигурки, унаследованные коптами и арабами в том же качестве³⁶.

В последнюю эпоху древнеегипетской истории появляются забавные глиняные эротические статуэтки. В основном, они датируются Греко-римским периодом, что наводит на размышления о влиянии античной культуры³⁷. С другой стороны, многим фигуркам присущи черты, ассоциируемые исключительно с долиной Нила (например, характерная детская прическа – так называемый “локон юности”), и прямых аналогий этим статуэ-

³³ Schoske S. Schoenheit – Abglanz der Goettlichkeit. S. 131, N 114.

³⁴ Матье М.Э. Коптские и египетские магические женские статуэтки. Табл. У,2.С. 175.

³⁵ Л.Д. I, 685.

³⁶ Матье М.Э. Коптские и египетские магические женские статуэтки. С. 179.

³⁷ В Помпеях подобные находки связывают с Египтом. См.: Das Geheimkabinett im archaologischen Nationalmuseum Neapel. Ed. St. De Caro. Napoli. 2000. S. 37-39.

эткам в классической античности, похоже, нет. Что они показывают? Порой просто занятую любовью парочку. Довольно часто – одного мужчину с гипертрофированным фаллосом. Эти статуэтки пока очень слабо изучены.

Итак, в современной историографии осознана сложность интерпретации женских фигурок. Отмечается, что они могли использоваться в религиозных культах или магической практике, но в то же время на современный взгляд они похожи на игрушки. Забавно, что больше шансов считаться куклами имеют статуэтки, найденные при раскопках поселений (например, Кахуна), а не в погребениях. Я. Шоу и П. Нихолсон предполагают, что оба назначения могут совмещаться: некоторые “куклы” являлись одновременно игрушками для девочек и амулетами для фертильности на том свете. Мне же представляется, что М.Э. Матье совершенно справедливо называла их “женские магические статуэтки”, правда, в отличие от нее, в качестве главного их предназначения я назвала бы не столько плодородие, сколько сохранение привлекательности для противоположного пола как на этом, так и на том свете (гетевское “das ewig weibliche”). Поэтому их и находят в женских погребениях. Другое дело – зачем женщины стремились сохранить привлекательность...

АСТРОЛОГИЯ: ОТ АНТИЧНОГО ГНОЗИСА ДО АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Астрология является прикладной или практической частью, предназначенной для того, чтобы дать ключ или путь человеку к выходу за пределы планетарных сфер, которые ограничивают его бытие в материальном мире, затемняют его связь с божественным началом.

Каждая из сфер наделяет человека определенными качествами. Гороскоп или натальная карта – это чертеж, который помогает человеку определить, какие качества в нем преобладают, каких качеств больше, каких меньше, для того, чтобы эти качества преодолевать и находить способ борьбы с архонтами, хозяевами этих планетарных сфер. Собственно, эта картина, несмотря на различное отношение к тому, что есть космос, благо или зло, сохранилась на протяжении столетий.

Многие астрологические практики являются просто руководством по пониманию места человека в этом мире и по тому, как нужно выходить за пределы планетарных сфер. Например, в астрологии есть очень известная техника жребиев. Если вы откроете платоновские «Диалоги», то увидите описание устройства космоса и то, как человек получает свою индивидуальную судьбу. Слово «жребий» в «Диалогах» Платона попадает много раз, и сказано, что есть некая постоянная и есть некая изменяемая часть в человеческой судьбе, и изменяемую часть выбирает сам человек.

Все вещи, которые мы воспринимаем как философские и метафизические воззрения, имеют совершенно ясную, четкую, практическую подоплеку, которая высчитывается с помощью 2-х – 4-х действий арифметики, и дает человеку совершенно ясные и четкие указания, что ему делать и как ему поступать в той или иной ситуации, и какова его задача в данном месте и в данной ситуации. Или, например, мы встречаем такие высказывания в старых текстах: счастлив тот, кто знает свою натальную карту, ибо когда он может преодолеть рок, свою неблагоприятную судьбу. Для того, чтобы преодолеть свою судьбу, человеку необходимо знать своего руководящего ангела (ангел – это термин, появившийся в христианскую эпоху, до этого был демон). Из натальной карты человек узнает, кто является его руководящим демоном или ангелом и, в соответствии с этим, он может более полно понять свою судьбу, свой характер и тот образ действий, который ему полезен. Практически такая картина оставалась до XVII века.

В XVII веке параллельно с тем, как человеческое сознание все больше секуляризировалось, такие же процессы происходили и в астрологии – она становилась все более бытовой, приземленной, хотя решала духовные, возвышенные задачи. На повседневном уровне это были, в основном, прикладные бытовые вопросы.

К XX веку астрология представляла собой жалкое зрелище, поскольку астрологи не могли читать нужные тексты. Большая их часть была написана на латинском, греческом и арабском языках, которыми астрологи уже не владели. Те тексты, которые были переведены на английский и французский языки (которыми астрологи владели), перестали быть понятными, потому что к ним всегда нужны пояснения, наставления мастера, учителя. Без этих наставлений текст мертв. До сих пор ведутся большие исследования, например, по дешифровке Тетрабиблоса. Некоторые астрологические техники не могут быть адекватно описаны и установлены в силу того, что традиция прерывалась, и какие-то части знания были утеряны.

Мы подошли к XX веку. Тут на общественную арену выходит сначала психоанализ Фрейда, потом аналитическая психология Юнга. Те, кто хоть немного знаком с творчеством Юнга знают, что в его жизни были две стороны. Это был ученый, врач, психиатр, человек академического склада. Вторая сторона его натуры была связана с оккультным знанием. Юнгу удалось свою вторую натуру интегрировать в первую и представить нам свод оккультных знаний в виде аналитической психологии, приведенной к какому-то подобию академической науки. Среди того, что Юнг изучал, была и астрология. Астрология являлась существенным моментом, необходимым для понимания пациентом его личностного, духовного потенциала.

В то время, когда Юнг этим занимался, психология представляла собой некоторый путь, по которому можно было двигаться в сторону личностного роста. Юнг говорил, что анализ – это не лечение, анализ – это инициация, это посвящение и аналитическая психология – для широкого круга это наука, а для узкого круга – это религия и это совершенно новый феномен, который способен трансформировать все западное общество.

К 1916–1919 гг. Юнг переработал античную, христианскую традицию и в конце концов остановился на гностических учениях. И то, о чем он говорил – о прорыве к самому себе, о выходе за пределы собственной судьбы, об обретении себя, о богочеловеке – было гностическими представлениями, которые в христианстве не могли найти поддержки.

Для астрологии, казалось бы, наступил спасительный момент, потому что появилось нечто, что давало ей новое дыхание в современной культуре, науке. Можно было обратиться вновь к своей судьбе, появилась воз-

возможность вернуться через астрологию к пониманию своей личностной задачи, личностного роста.

Юнг некоторое время астрологией занимался вместе со своим окружением, он первый провел статистическое исследование с помощью астрологических карт, пытаясь астрологию ввести в рамки естественных наук. Хотя его предшественник Фрейд говорил о том, что о психоанализе и, следовательно, об аналитической психологии нельзя судить по принципам естественнонаучных знаний, для них должен быть свой критерий оценки, тем не менее, к астрологии по привычке еще применялись какие-то естественнонаучные критерии. Но затем интересы Юнга сместились в другую сторону, ему надо было разрабатывать свою концепцию более полно и более глубоко, поэтому астрология осталась на обочине его интересов. По счастливому стечению обстоятельств, об этом интересе и о возможности применения астрологии в психотерапии узнали астрологи.

Первые астрологи, которые связали астрологию с психологией и психотерапией, были Алан Лео и Дейн Радьяр. Конечно, тут не обошлось без философии, которая сама по себе оживила интерес к астрологии. Тогда появился интерес к восточным учениям и философии, к восточной астрологии, где осознание индивидуумом своей судьбы очень важны. В это время астрология была вторично спасена, но при этом она и очень много потеряла. Она потеряла свою способность предсказывать и свое метафизическое измерение, астрология стала инструментом лечения людей.

Не будем забывать, что первично психоанализ, аналитическая психология применялись в психиатрии для лечения совершенно определенных заболеваний. Только позже Фрейд, проанализировавший мифологию и традиции различных культур, показал, что существуют определенные архетипы. Он распространил психоанализ на всю культуру вообще и “вывел” его из сумасшедшего дома. Мы знаем, что для того, чтобы применить астрологию в психиатрии как лекарство, она должна быть истинной встряской.

Что обычно делает психиатр, чтобы привести больного в другое состояние — из тихого в более активное, из буйного в более тихое? Он использует встряску. Человеку нужно показать, что значит его гороскоп, что у него есть определенный потенциал, т.е. нужно совершить в человеке большой переворот для мобилизации всех сил, использовать стресс для излечения. Но ни в коем случае нельзя говорить о том, что все повторяется, что астрология отражает это, что человек не властен над своей судьбой. Человеку нужно давать установку такого рода, что он сам все может и что ему надо собраться, мобилизоваться, привести себя в более активное и адекватное

состояние. Эти две позиции привели к тому, что астрология, во-первых, стала применять язык психологии, язык свободных ассоциаций.

Все метафизически стройное здание астрологии основывалось на порядке семи небесных сфер. Любая старая классическая техника имеет в своей основе этот порядок планетарных сфер. Метафизическое основание астрологии исчезло, т.к. главным стал метод свободных ассоциаций: если в чем-то мы видим бутылку, то это бутылка, а если нам кажется что-то другое, то это уже не бутылка, а что-то другое. Эту технику перенесли и на астрологию, поэтому гороскоп можно было трактовать свободно.

За 100 лет астрологи добились на этом пути определенных успехов, теперь два астролога не могут найти общий язык, если начнут говорить об одном и том же гороскопе. Один будет говорить на одну тему, другой – на другую, и выводы они сделают абсолютно разные. С другой стороны, астрология стала методом психотерапии. Причем астрологию используют не только психотерапевты, но и психологию используют астрологи, которые выступают в роли психотерапевтов. Из-за этого происходит еще большая путаница, потому что плохо усвоенная психотерапия и плохо усвоенная астрология дают адскую смесь.

Где-то за последние 20 лет XX столетия астрологи начали постепенно осознавать то, чего лишились, астрология была спасена как предмет, как область знания. Астрологи стали постепенно возвращаться к старым техникам и старым текстам.

Сейчас астрологическая элита на Западе занимается, в основном, переводами с греческого, латинского, арабского языков старых астрологических текстов, к ним пишутся огромные комментарии. Сегодня стало хорошим тоном критиковать астрологию XX века и отбрасывать психотерапевтическую ветвь.

Один из немногих астрологов на Западе, Роберт Золлер (занимается исключительно средневековой астрологией), переводит арабских астрологов и говорит о том, что в человеческом сердце есть “источник, который связан с семью сферами и семью планетами”. Именно через сердце происходит синхронизация планетарных и космических процессов. И чем чище этот источник, который находится у нас в центре груди, чем он более тонко чувствует, чем более тонкие состояния он способен воспринимать, тем чище и тем более правильной становится астрологическая практика.

Мы возвращаемся к более четким структурным основам астрологии, к ее метафизическому базису, начинаем говорить о божественном источнике и правильности, точности предсказаний. Астрологи начинают осваивать старый инструментарий и понимать необходимость мистического переживания для того, чтобы их практика была полноценной.

КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ В УЧЕНИИ РУССКИХ МАСОНОВ конца XVIII – начала XIX вв.¹

Пытаясь понять особенности мировоззрения членов масонских лож и тайных орденов, мы не должны забывать, что едва ли можно вообще говорить о какой-то единой масонской космогонии, т.е. специфическом, характерном именно для масонства учении о творении мира и первых структурах раскрытия Абсолюта. В особенности, это касается русских масонов конца XVIII – начала XIX в. В этот период в Европе действовало огромное количество лож, принадлежавших к различным системам и объединениям, парамасонских организаций и тайных орденов с собственной идеологией, ритуалом и т.д. Многие члены этих организаций, от которых у нас сохранились письменные тексты, фиксирующие их взгляды, находились в постоянном интеллектуальном и духовном поиске, испытывая самые разные влияния и заимствования. Что касается именно космогонии – в построениях масонских авторов обнаруживается очевидное влияние гностических, неоплатонических и, возможно, каббалистических схем, воспринятых, как правило, через посредство христианских неоплатоников и каббалистов.

Если же говорить о русских братьях (прежде всего – адептах теоретического масонства), то они, как правило, не были систематическими мыслителями, и в оставшихся от них сочинениях можно встретить чрезвычайно широкий набор разнообразных взглядов, отражающих все богатство европейского эзотеризма Ренессанса и Нового времени.

Кроме того, необходимо разделять масонскую догматику (уставы, катехизисы – то, что можно называть масонским “писанием”) и масонскую литературу (масонское “предание”, огромное количество сочинений самых разных жанров). Именно в последней содержатся описания разнообразных версий космогонического процесса, причем часто невозможно установить, как относились к тому или иному тексту сами масоны, разделяли ли они его положения, или же читали его просто “для общего образования”². Ниже мы вкратце рассмотрим один из элементов литературы русских масонов (вышеупомянутого “предания”) – космогонические представления еврейской мистики, с которыми были знакомы русские братья (не ставя вопроса о том, насколько эти элементы повлияли на их “догматику”).

Говоря о масонском гнозисе в целом, можно утверждать, что если алхимия и натурфилософская мистика (или магия) служила для масонов путем к познанию Творца в творении и через творение, то каббала использовалась ими, во-первых, в качестве одного из элементов для построения космогонической системы, учения об иерархическом устройстве небесного мира и общении с этим миром, а во-вторых – как особый метод толкования Св. Писания, связанный с открытием тайных, глубинных пластов Библейского Текста.

В ряде масонских текстов конца XVIII в. прослеживается четкое различие двух этих задач, или типов каббалы.

Если под именем Каббалы разуметь всю тайную мудрость Израиля или Иудеев, то естественно разделится она на теоретическую и практическую... Каббалистическая теория... имеет в основании своем книги Откровения, посему она разделяется на Догматику и Герменевтику, истолковательную часть. Первую называют также Каббалистической реальной философией (Cabbala realis et philosophica) и разделяют на физику и метафизику. Оную называют некоторые Берешит, или творением (по первому слову книги Бытия), последнюю – Меркабга, или колесницею в первой главе Езекииля³.

Для каббалистического учения о создании мира и его устройстве центральными являются концепции эманации Божественного света в форме *сфирот* и источника этой эманации – *Эйн-соф*, Бесконечного Абсолюта⁴. Эти темы затрагиваются практически во всех каббалистических текстах русского масонства и объясняются подчас с удивительной полнотой. Учение о *сфирот* было, пожалуй, наиболее детально разработанной в русском масонстве концепцией каббалы. При его изложении русские братья пользовались не только классическими текстами христианских каббалистов – Пико делла Мирандолы, Иоганна Рейхлина, Афанасия Кирхера и др. – но и, по-видимому, собственно еврейскими текстами (как в переводах, так и на языке оригинала), в частности – поздней традиции лурианской каббалы (XVI–XVII вв.)⁵.

Рассмотрим основные этапы каббалистического учения о творении мира в их масонском изложении.

1. *Эйн-соф*. В каббале термином *Эйн-соф* условно обозначают Бога в Самом Себе, вне связи с сотворенным миром. *Эйн-Соф* – это абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений, а согласно мнению некоторых каббалистов – даже никаких волений и желаний. Он не может быть постигнут даже самой глубокой, внутренней мыслью со-

зерцателя. Лишь через конечную природу каждой существующей вещи, через актуальное бытие самого творения можно сделать вывод о существовании *Эйн-Соф* как первопричины всего⁶. Мы встречаем у масонов такие рассуждения об *Эйн-Соф*:

Выше всех полагают [каббалисты] Эйнсоф, существо бесконечное, совершенное, беспредельное, т.е. Самого Бога, в отдаленнейшем божества своего жилище, в источнике непреступного света... [Он] разумом не пропитаемый и не украшенный никакими свойствами и качествами. Итак, Эйнсоф есть то существо, от которого все десять зефир (т.е. сфирот. – К.Б.) истекают, все влияющие в твари, все существо бытия, доброта, красота, крепость и прочие совершенства происходят...⁷.

Масоны вполне адекватно восприняли характерное, разумеется, не только для еврейской каббалы апофатическое представление о Боге до и вне творения, подчеркивая невозможность постижения и созерцания того, что называют *Эйн-Соф*:

Ежели посмотреть на древних еврейских богословов, то... они... учат... что первый есть Ен Соф... всеяная несветящаяся Безконечность, которая есть причина всех причин и существо всех существ... не может никакой твари чувствами ощущаемо и понимаемо быть; и потому называется ничто, также и неизреченным⁸.

2. Цимцум. Каким же образом произошел переход от *Эйн-соф* к миру творения? В каббале наиболее последовательной попыткой ответить на этот вопрос явилось учение о *цимцум*, согласно которому первым действием *Эйн-соф* было не эманация и раскрытие, а сжатие и самоограничение. Вездусущий Бог не оставляет никакого пространства для какого-либо творения, и акт творения становится возможным лишь благодаря “вхождению Бога внутрь Самого Себя” – в результате чего образуется “место” для творения⁹.

Об этом процессе говорится в ряде масонских текстов; например:

В начале был бесконечный свет (Or-ha-en-soph) который наполнял все. Посему не было никакого пространства или пустоты; но как сей свет распростирался в бесконечность, так повсюду он и был совершенно себе равен, и пред его великим сиянием (пред непосредственным присутствием Божиим) не мог произойти никакой мир. Когда же он захотел сотворить миры или дать простечь им, чтобы явить совершенство своих действующих сил и имен, то надлежало ему... к себе притянуть лучи своего присутствия и в середине одного сделать пустое и земное (пространство)¹⁰.

3. *Сфирот*. После того, как освободилось пустое пространство для творения, наступил этап эманации божественного света и образования первых структур сотворенного мира. В каббале эти структуры описываются как система десяти *сфирот*. *Сфирот* (букв. “исчисления”) – чрезвычайно многозначное понятие, это самый центр каббалистического учения. Очень упрощая, здесь можно сказать, что это – этапы эманации; первые структуры или сосуды творения; основные атрибуты Творца; основные принципы организации тварного мира¹¹.

Тема эманации *сфирот* затрагивается практически во всех “каббалистических” текстах русских масонов и объясняется подчас с удивительной полнотой¹². Во многих рукописях мы встречаем списки и таблицы *сфирот* с более или менее подробными объяснениями. Не менее важным для русских масонов было и то, что система *сфирот* тесно связана с учением о Божественных Именах. Таблицы таких имен на иврите и русском языке приводятся в некоторых рукописях. Иногда вся совокупность *сфирот* понимается как Божественное Имя¹³.

Что же такое *сфирот* для масонов? Один из авторов подчеркивает, что *сфирот* внутренне присущи Божеству:

Сии десять Sfirot суть самое то, что всегда было, или та вечность, которую мы Богом называем; никакого им обновления, никакого сотворения никогда не происходило: но вечно они существовали, а открылись только в такой цепи или связи, в которой удобно их постигнуть можно. И хотя мы называем их десять, однако ж они суть одно, понеже от одного происходят и к одному возвращаются¹⁴.

Во многих рукописных копиях сохранилось сочинение “О десяти зефирах у евреев”¹⁵, где приводится детальная характеристика каждой из сфирот, объясняется связанная с ней символическая система, ее соотношение с Божественными Именами и т.д. Автор этого текста использует распространенный в классической каббале образ Древа *сфирот*:

Сии десять божественных имен привели они (каббалисты. – К.Б.) в порядок и расположили наподобие древа с корнем, пнем и ветвями, для означения, что как плоды происходят от древа, имеющего свой корень, пень, ветви, листья и цветы, так и все, что в подсолнечной есть и бывает от Бога, украшенного десятью оными именами; и те же самые имена после назвали они исчислениями (т.е. сфирот. – К.Б.) от числа, которое они составляют; также и пристечениями, поелику они как бы из сущности Божия происходят.

Далее следуют описания конкретных *сфирот*. Вот, к примеру, как описываются три первые *сфирот* – *Кётёр*, *Хохма* и *Бина́*:

Кетер, корона, отец. Первое одеяние, или зефира, возникающая из Энсуф, т.е. бесконечного существа бога... Место удивительное и сокрытое; приписывается первому в Божестве лицу, т.е. отцу. От ней происходят все исчисления, она же ни от какой другой; она есть первое в божестве истечение, существо существ; канал... через которой Бог в первых вливается и разделяет благодать свою серафимам, а потом вливается в первое движимое...

Хохма, премудрость, сын. Второе одеяние, или зефира называется хохма, то есть премудрость... приписывается второму божескому истечению, то есть сыну. Он есть канал, с помощью которого Бог вливается в херувимов, и действует над твердью...

Бинага, разум, дух святой. Третье одеяние, или зефира называется бинага, то есть разум... Приписывается третьему в божестве лицу, то есть духу святому. Он есть союз хора мысленных исчислений; дух, душа, желание. Таинство веры: царь сидящий на престоле милосердия... суббота великая, основание духов, свет удивительный, пятьдесят врат, река, исходящая из рая, он есть канал, чрез который Бог вливается (втекает) в лик престолов (ангелы)...¹⁶.

Наиболее существенным в этих схемах, которые свидетельствуют о несомненном знакомстве с еврейской каббалой через посредство каббалы христианской, было, во-первых, отождествление бесконечного *Эйн-соф* с 1-й *сфирой Кетер* и, затем, высшей триады *сфирот* – с Троицей. Особенно явно такое понимание, которое может быть названо вообще характерным для русского масонства, мы встречаем у первого Великого провинциального мастера И.П. Елагина (1725–1793).

В своем сочинении “Объяснения таинственного смысла в Божественном Писании о сотворении Селенных, служащее ключом к разобранию Книги истины и заблуждений”, написанном в 1780-х годах, Елагин прямо отождествляет *Эйн-Соф* с 1-й *сфирой Кетер*, “Короной”¹⁷, после чего называет *Эйн-Соф* 1-й ипостасью Троицы, Богом-Отцом:

Энзоф есть Бездна, не имеющая ни Конца, ни Начала. Энзоф есть Отец Милосердия и именуется Отцем, понеже все люди, по вечному Существу своему, из него сотворены, и Сам Иисус Христос, сей Ипостасный или Личный Бог, из него родился... Сей Энзоф, всюду приспосущный Отец Милосердия, откроется нам в царствии Небесном¹⁸.

Далее, по схеме Елагина, *Эйн-Соф*–Отец, начиная творение мира, производит из себя Сына и Духа-Софию. Эту эманацию второго и третьего принципа из первопринципа-первоисточка он прямо связывает с каббалистической схемой эманации трех высших *сфирот*:

Доколе Божественное Существо яко Ензоф в своей Единице пребывало, тогда было все в нем, или Бог был токмо Един. Но когда Божественная Его Воля благоволила на творение Вселенной, то учинил он начало рождением из себя Сына, испустя его со Духом Премудрости в слове (Fiat) ДА БУДЕТ!¹⁹

В результате образовался первоначальный

Союз Тройственной Единицы... Сия присносущная и нераздельная Троица [есть] Треугольник, известный исконо всем народам: хотя точное знаменование Его, кроме людей Священных (inicie) и мудрых никому не открывалось... Сей треугольник есть 3 первые Сефирота, из которых прочие 7 равные истекают²⁰.

Таким образом, *Эйн-Соф* у Елагина – это уже не апофатическое обозначение Бога Самого по Себе, как в традиционной каббале, но позитивно опосредованный Бог-Отец, содержащий в себе извечно Премудрость (совокупность идей о творении) и производящий из себя в эманации Слово-Сына и Саму Премудрость в форме Духа – как *сфирот Хохма и Бина*, Мудрость и Понимание.

В таком наложении христианской триипостасной схемы на каббалистическую схему эманации *сфирот* мы видим, каким образом происходила трансформация учения сврейской каббалы в масонстве и формировался масонский синкретизм.

4. Миры АБИ"А. Еще одной концепцией каббалы, о которой знали масоны, было учение об иерархии четырех миров, или уровней бытия (*Ацилут, Брия, Йецира, Асия*, сокр. АБИ"А)²¹. Эти миры включают в себя *олам ха-ацилут* (мир эманации, или мир десяти *сфирот*), *олам ха-брия* (мир творения, мир Божественного Престола и Колесницы), *олам ха-йецира* (мир созидания или формирования – мир ангелов) и *олам ха-асия* (мир делания, который иногда включает в себя целиком всю систему небесных сфер и подлунный, материальный мир, а иногда – лишь материальный мир). Это учение появляется впервые в текстах каббалы конца XIII – начала XIV вв. Четыре мира отражают последовательность творения и являются в совокупности неким духовным пространством, вмещающий мир материальной вселенной.

Масонам было известно это учение о четырех мирах-*олам*, о которых, к примеру, в одном из текстов говорится следующее:

Через... сферы, или источники света, произошли все вещи небесные и в истечении пребывающие... Отсюда происходят четыре мира: Азилут, Бриаг, Езираг и Азиаг, то есть мир истечения, творения, образования и строения. Надобно также знать, что всякий из сих миров имеет свои десять сфир, протекающих из Адама Кадмона²².

Таким образом, русским масонам Екатерининского времени были известны основные космогонические концепции еврейской каббалы. Их познания в этой области были достаточно адекватными, если принять во внимание очевидные сложности доступа к такого рода информации. Наиболее существенный вопрос о том, каким образом они их понимали и приспособляли к нуждам орденового учения, к сожалению, выходит за рамки нашего предварительного сообщения, хотя из приведенных примеров можно понять, что они делали это весьма активно и успешно.

¹ Автор благодарит М.И. Эндель за неоценимую помощь, оказанную при подготовке данной публикации.

² Здесь можно упомянуть такие трактаты, как “Шести-дневных дел сего мира тайное значение” Г.Ф. Ретцеля, “Тайна Творения по видимым и невидимым чудесам его” Псевдо-Вейгеля, и, конечно, сочинения Якоба Беме и Л.К. де Сен-Мартена.

³ НИОР РГБ. Ф. 14. № 992 (“Краткое понятие о Каббале”, рукопись начала XIX в.). Л. 10об.–11 *Берешит* (ивр.) – “В начале”; *Меркаба*. правильно – *Меркава* (ивр.) – “колесница” (Божественный престол в видении Иезекииля). *Маасе Берешит* (“Труд Творения”) и *Маасе Меркава* (“Труд Колесницы”) – два направления в ранней еврейской мистике (и соответствующие тексты), одно из которых связано с тайнами творения мира, другая – с устройством небесных миров, прежде всего – мира Божественного Престола, и экстатическим восхождением к нему. См. *Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 10 29, 373 376.*

⁴ См. *Scholem G. Kabbalah. P. 89.*

См. подробнее: *Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts (Los Angeles: Cherub Press). 1999. Vol. 4. P. 9–59; Burmistrov K., Endel M. The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Freemasons // Aries (Leiden: Brill). 2004. N 4:1 (forthcoming).*

⁵ См. *Scholem G. Kabbalah. P. 88–91*

НИОР РГБ. Ф. 14. № 1116 (“О Десяти зефирах”, рукопись 80-х гг. XVIII в.). Л. 5.

⁶ НИОР РГБ. Ф. 14. № 1501 (Сборник по каббале, магии и алхимии, рукопись 80-х гг. XVIII в.). Л. 2об.

⁷ См. об этой оригинальной каббалистической концепции: *Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1941. P. 256–261; Scholem G. Kabbalah. P. 129–135; Scholem G. Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung // Scholem G. Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M., 1970. S. 53–90; Novak D. Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology // Neoplatonism and Jewish Thought. Ed. by Lenn E. Goodman. Albany, 1992. P. 299–318.*

¹⁰ НИОР РГБ. Ф.14. № 992. Л. 14об.

- ¹¹ Подробнее см.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 96–116; *Hallamish M. An Introduction to the Kabbalah*. Albany (NY), 1999. P. 121–166.
- ¹² О “каббалистической” масонской литературе см.: *Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations*. P. 23–33. См. также нашу публикацию одного из масонских переводов трактата “Сефер йецира” (“Книга Творения”): *Бурмистров К., Эндель М. “Сефер йецира” в еврейской и христианской традициях // Judaica Rossica*. Вып. 2. М.: РГГУ, 2002. С. 63–80.
- ¹³ См., напр., НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655 (“О сфирот”, сочинение 80-х гг. XVIII в., рукопись первой трети XIX в.). С. 39.
- ¹⁴ Там же. С. 27.
- ¹⁵ См., напр., НИОР РГБ. Ф. 14 № 1116, № 1117, № 1646 (л. 308–317).
- ¹⁶ НИОР РГБ. Ф. 14. № 1116 (“О Десяти зефирах”, рукопись конца XVIII в.). Л. 7–8.
- ¹⁷ РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 6. Л. 61об. Автограф.
- ¹⁸ Там же. Л. 63об.
- ¹⁹ Там же. Л. 65.
- ²⁰ Там же. Л. 65об.
- ²¹ *Scholem G. Kabbalah*. P. 137–140.
- ²² НИОР РГБ. Ф. 14. № 1644 (“Философические пьесы”, начало XIX в.). Кн. 5. С. 23–24.

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ДУХОВНЫЙ ОПЫТ КАК ИСТОЧНИК НРАВСТВЕННЫХ ВОЗЗРЕНИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Старообрядчество представляет собой не только учение, служившее основанием для критики обрядовой реформы, предпринятой Никоном в середине XVII века, но и определенную своеобразную систему ценностей и образцов поведения. Истоки этого феномена следует искать в нравственных аспектах религиозности характерной для противников нового обряда. Под религиозностью понимается субъективная сторона отношения человека к абсолюту. При этом принципиальное значение приобретает вопрос не о том, во что человек верит, а как он верит. Хотя, разумеется, объект веры так же имеет значение в той степени, в какой он определяет ее характер¹. Из всего массива богословских положений религиозность, в этом понимании слова, охватывает только те, которые переживались участниками движения с особой остротой и яркостью, и в силу этого служили непосредственными импульсами для формирования их жизненной практики.

Этот пласт духовности раннего старообрядчества можно реконструировать на основании некоторых сочинений авторов так называемой “пустозерской группы”, то есть лидеров движения против реформы, сосланных после собора 1666-1667 гг. в Пустозерск. Наибольшую ценность среди них представляют автобиографические, истолковательные и дидактические труды протопопы Аввакума, инока Епифания и дьякона Федора. В данном случае воззрения этих авторов будут рассматриваться как типичные для мировоззрения раннего старообрядчества не в том смысле, что они представляют некое арифметическое среднее, характерное для участников протеста против реформы. Напротив, авторы пустозерской группы являются яркими исключительными личностями, оказавшими огромное влияние на современников и на дальнейшее развитие русской духовной культуры. В их сочинениях то общее, что наиболее характерно для старообрядческого мировоззрения, нашло наиболее рельефное, полное и адекватное выражение. Именно поэтому их идеи были понятны и близки столь большому числу людей.

¹ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. // Карсавин Л.П. Сочинения. Т. 2. СПб.: Алетейя. 1997. С. 21-22

В основе формирования воззрений авторов пустозерской группы противников реформы лежала не какая-то рациональная доктрина, с позиций которой осуществлялась критика исходных религиозных и этических представлений. Развернутая система богословской аргументации против нового обряда и книг была разработана только в середине XVIII века, однако специфическое старообрядческое мировоззрение предшествовало этому завершению складывания учения. Многие явления, в которых нашли отражение принципы и установки старообрядческой нравственности, оставившие неизгладимый след в развитии движения, уже в значительной степени сформировались, а некоторые, как например, практика религиозных самоубийств, даже пошли на спад. Поэтому истоки нравственных представлений старообрядчества нужно искать не в их догматических изысканиях, а в конкретном жизненном опыте. В старообрядчестве развитие учения шло не через рационализацию жизни на основе некой умозрительной доктрины, а, напротив, через подведение под жизненную практику богословского обоснования.

В данном случае речь идет не об общественной практике, а об индивидуальном переживании ценностей, об опыте личного выбора. В этом качестве он возникает из конкретных жизненных ситуаций. Это – субъективный духовный опыт людей, глубже других ушедших в религиозную жизнь и способных дать себе сознательный отчет в своих идеях и переживаниях². Разумеется, для того, чтобы трансформировать этот опыт в систему нравственных представлений, он должен быть неким образом обобщен, его необходимо передать в универсальных категориях христианской морали. Но исток его своеобразия лежит все же в самом непосредственном переживании. Для старообрядчества таким исходным пунктом формирования их нравственных представлений была сама ситуация противостояния реформе. Высокая значимость индивидуального жизненного опыта не является исключительной особенностью именно старообрядчества. Данная особенность характерна для всего Восточного христианства. Этот аспект православия хорошо рассмотрел В.Н. Лосский в своей работе “Опыт мистического богословия восточной церкви”. Он отмечает, что православие отличается большим разнообразием форм своей духовной жизни, что мистический опыт формировался не только в рамках монашеской практики, но и в миру. Русское православие дало такие исключительные образцы аскезы как юродство, страстотерпство и т. д.

Своеобразие этого духовного феномена именно в старообрядчестве состоит в ином. В.Н. Лосский справедливо указывал, что, как правило, мы

² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. СПб. 1992. С. 20

не знакомы с индивидуально-духовным опытом великих мистиков Восточной церкви. Православные мыслители предпочитали растворять свой индивидуальный опыт в опыте соборном. Вероятно, В.С. Соловьев отчасти прав, видя исток старообрядчества в некой индивидуалистической идее, но неправ в том, что считает это индивидуальное начало исключительной особенностью именно старообрядческого православия. Авторы раннего старообрядчества только вывели на поверхность то, что уже существовало в православной традиции, они обнажили сокровенный механизм восточно-христианского богословствования. Они поставили перед собой задачу, которая ранее не решалась – последовательно зафиксировать личный индивидуальный опыт познания воли Божьей и построения собственной жизни в соответствии с ней.

Почему именно старообрядцы? Причину следует видеть в самом “расколе”, то есть конфликте, породившем разделение единого православия на православие старообрядческое и новообрядческое. Хотя официальной церковью корни проблемы были осознаны только в конце XIX века, но ее критики, вероятно, интуитивно ощутили их еще на заре развития своего движения. В чем, собственно, состояло противоречие между противниками и сторонниками реформы? У него было много аспектов, но реально они сводились к одному вопросу: в чем состоит сущность церковности. Старообрядцы видели ее в традиции, но традиция существует не в книгах и не в обрядовом чине. Если бы это было так, то правы были их оппоненты, обвинявшие противников реформы в приверженности мертвой букве. Но традиция живет, живет в каждом верующем, который ее разделяет, обряд не отправляется, он переживается, обряд не театральная постановка по мотивам Писания, он есть актуализация коллективного опыта церкви для каждого верующего. Старообрядцы полемизировали со своими противниками не столько в области догматики, но в поле индивидуального переживания традиции. Потребовались века развития новообрядческого православия, чтобы оно сумело принять вопрос, заданный ему старообрядчеством, и найти на него достойный ответ.

Но для старообрядцев этот аспект ситуации был ключевым изначально. Они противопоставляли реформе не мертвую книжную букву (если, конечно, буква Писания может быть мертвой), а свой опыт переживания. Поэтому для них такое значение приобретает индивидуальный опыт, который в восточной традиции всегда рассматривался как промежуточная, не имеющая самостоятельного значения фаза. Когда старообрядческие авторы протестовали против произвольного (как им представлялось) изменения традиции, они неизбежно противопоставляли себя иерархии, счи-

тающей себя в праве такие изменения производить. Позиция старообрядцев была отрицанием не священства, а, скорее, абсолютизации иерархии, ее отождествлению с самой сущностью церкви. Но даже в этом смысле они должны были что-то ей противопоставить. Они неизбежно должны были взять на себя высокую ответственность перенести центр тяжести понимания церковности извне, из области формальных внешних структур, в рамки своего внутреннего духовного мира.

Поэтому уже в процессе написания автобиографических и биографических сочинений пустозерские авторы осмысливали свой личный жизненный опыт как утверждение некоего религиозно-нравственного идеала. Например, инок Епифаний начинает свое “Житие” следующим образом: “Послушания ради Христова и твоего ради повеления и святого ради твоего благословения, отче святой, прошения ради раба твою Христова не *отрекуся сказати вам о Христе Иисусе*”³ (курсив наш – К. М.). То есть изложение событий собственной жизни Епифаний понимает как своеобразное вероисповедание. Интересно, что почти то же самое пишет Аввакум, его “Житие” начинается следующим образом: “Аввакум понужден бысть житие свое написати иноком Епифанием, – понеже отец ему духовный инок, – *да не забвению предано будет дело божие*”⁴ (курсив наш – К. М.).

Жанр “Жития” возник в творчестве пустозерских авторов не вдруг. Написанию законченных автобиографий предшествовала большая подготовительная работа. Так инок Епифаний еще до собственного “Жития” написал не дошедшую до нас “Записку”, излагающую события его жизни⁵. Перу Аввакума принадлежит несколько сочинений, которые, возможно, тоже служили своеобразной подготовкой к написанию автобиографии. Они представляют собой изложение отдельных ключевых эпизодов его собственной жизни или жизни его товарищей. К автобиографическому материалу Аввакум обращался и в истолковательных, и учительных сочинениях. Собственно, сама классификация старообрядческих сочинений является в значительной степени условной. Все без исключения сочинения авторов пустозерской группы имели дидактический аспект, в произведениях всех форм основной темой было переживаемое время, а, следовательно, неизбежно возникала автобиографическая тема. “Жития” выделяются среди этого корпуса сочинений своей законченностью и верностью

³ Епифаний. Житие // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М.: Художественная литература. 1989. С. 310

⁴ Аввакум. Житие // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М.: Художественная литература. 1989. С. 351

⁵ Робинсон. Жизнеописание Аввакума и Епифания. М.: Наука. 1974. С. 47.

жанру, но в полной мере они становятся понятны только при сопоставлении с другими сочинениями тех же авторов.

Дьякон Федор не создал сочинения подобного “Житиям” Аввакума и Епифания, но это не значит, что автобиографический жанр не представлен в его произведениях. Самое значительное сочинение дьякона Федора – это “Послание из Пустозерска братьям, сродникам и сыну Максиму”⁶, его первая часть посвящена догматическим спорам Федора с Аввакумом и Лазарем о сущности нераздельной Троицы, сошествии Святого Духа на апостолов, сошествии Христа в ад. Вторая часть повествует о книжном исправлении. Третья излагает первоначальную историю старообрядчества. Все три части содержат автобиографические ссылки, изучение которых позволяет утверждать, что особенности, характерные для “Житий” Аввакума и Епифания, свойственны и творчеству Федора.

Смысл и цель этих сочинений наложили отпечаток и на их форму. При соблюдении основных традиционных приемов написания таких произведений они имеют определенное своеобразие. Как писал Д.С. Лихачев, автобиография Аввакума более похожа на подготовительные материалы, записки, которые обычно предшествовали написанию книжного жития. Эти записки, как правило, представляли собой достаточно точное отражение событий жизни своего героя, которое лишь затем подвергалось идеализации и подведению под строгий канон. Д.С. Лихачев отмечает в сочинении Аввакума огромное внимание к деталям в описании эмоциональных состояний человека и обращение к эмоциональной сфере читателей⁷. Все это замечания в высшей степени справедливы, действительно по форме “Жития” пустозерских авторов и похожи, и не похожи на традиционную агиографическую литературу.

С житийным жанром древнерусской литературы автобиографические сочинения старообрядцев совпадают больше по форме, чем по сути. Жития Аввакума и Епифания, а также часть посланий дьякона Федора, также написанные в автобиографической манере, построены на ином принципе, чем традиционная агиографическая литература. Там облик героя последовательно освобождался от всего, что не соответствовало канону. Писатель влагал в создаваемый им образ (церковного или государственного деятеля, святого) свои представления о должном. Авторы раннего старообрядчества отталкиваются не от канона, а от реального психологического образа. В их трактовке человек предстает незавершенным, основной

⁶ Материалы для истории раскола за первое время его существования. /Под ред. Н.Н. Субботина. Т. 6. М.: изд. Братства св. Петра митрополита. 1881. С. 90-250.

⁷ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.1958. С. 115-149.

упор делается на ситуации переломные, в которых человек должен осуществить нравственный выбор. С этой точки зрения следует искать аналогии сочинениям старообрядцев даже не среди традиционной для Руси житийной литературы, а, скорее, в западноевропейском исповедальном жанре. Классическим образцом исповедального жанра всегда считалась автобиография Аврелия Августина. С него начинается развитие исповедальной литературы как особой формы человеческого самовыражения. Есть целый ряд особенностей, роднящих с ней произведения авторов пустозерской группы. Жанр исповеди – определяющий на переломе: историческом, социальном, культуросозидающем⁸. Как автобиография Блаженного Августина, старообрядческие жития отражают стадию формирования религиозно-нравственной парадигмы, когда фундаментальные вопросы вероучения становятся вопросами жизненного выбора.

Жанр исповеди как нельзя лучше подходил для решения тех задач, которые ставили перед собой старообрядческие авторы. Он двойственен, как сама исповедь в христианской традиции, может быть тайной и публичной, она совершается как для себя, так и для других. Она соединяет в себе идею интимности переживания и его осмысления на основе общехристианских норм и ценностей. Уже в самом жанре соединяются идеи покаяния и вероисповедания. Исповедь может быть рассказом о собственных прегрешениях и ошибках, но одновременно и утверждением некоего идеала. В ней раскрывается не только смысл религиозного откровения, но и критерии “подлинности” самого бытия⁹. Это позволяет авторам таких сочинений видеть за индивидуальным переживанием его универсальный нравственный смысл. Тот факт, что исповедальный текст в христианской традиции это всегда немного проповедь, это всегда наставление, в ней всегда присутствует дидактический момент, совершенно не обязательно превращает ее в моразаторство. Исповедь существует для кающегося по отношению к самому себе как способ упорядочить и структурировать свой опыт, а по отношению к другим – как способ передать этот опыт им.

Старообрядцев роднит с крупнейшим автором западной патристики, прежде всего, основная тема их сочинений. Это преодоление бессмысленности смертной жизни через преодоление самой смерти, привнесение смысла в земное существование. Гиппонский епископ, Аввакум и Епифаний понимали задачу своего творчества как указание пути, которым дол-

⁸ Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре. // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат 1991. С 298

⁹ Уваров М. Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя. 1998. С. 9

жен следовать человек. Отсюда возникает главная особенность, роднящая основателя исповедального жанра и авторов пустозерской группы: наличие двух планов повествования – индивидуального и универсального, покаяльного и вероисповедального. Разумеется, это не означает, что старообрядческие жития представляют такой же образец развитой философской мысли, как “Исповедь”. Пустозерские авторы, в отличие от Августина, не могли опереться на колоссальную традицию античной риторики и философии. Старообрядчество – это не систематизированная философская система. Проблемы, которые ставят лидеры движения, это уже проблемы этические, это проблемы долга, выбора и ответственности, но решение этих проблем, предложенное ими, носит, скорее, мистический характер.

Разумеется, опыт, зафиксированный в сочинениях пустозерских авторов, предстает не в своей изначальной форме. Он уже в значительной степени переосмыслен и обобщен. “Жития” при всей своей близости к непосредственному переживанию имеют определенную композицию, материал для них отбирался в соответствии с определенным критерием. Но сам характер этого отбора может многое сказать о том, какие ситуации для старообрядчества были импульсом, формирующим их нравственные воззрения. Старообрядческие авторы строили свои автобиографии вокруг определенных ситуаций, которые в композиционном плане становились для них кульминационными, а в нравственном – смыслообразующими моментами их жизни. Таковы, например, для них ситуации сомнения, колебания в верности выбранной позиции. Характерно, что такие эпизоды занимают ключевое место в сочинениях всех трех основных авторов пустозерской группы. Это ситуации, когда человек готов отречься от верности подлинным ценностям из-за слабости страха или неспособности осмыслить выпавшее на его долю страдание. Как правило, это непосредственно связано с противостоянием реформе и ее сторонникам, но не обязательно. Любые жизненные испытания могут стать предметом такого упражнения и стойкости. Целостное представление о таком духовном опыте, характерном для старообрядчества, возникает только при сопоставлении всех трех пустозерских авторов. Каждый из них останавливался на каких-то определенных аспектах общего опыта. Так, для Аввакума важнее всего было его противостояние с конкретными людьми, отстаивавшими противоположную позицию. Для Епифания – преодоление собственной слабости. Для Федора – осознание смысла и ценности переживаемых испытаний. То, что повторяется, пусть и в разных аспектах, у всех трех авторов можно с

уверенностью признать проявлением общего в их индивидуальном опыте. Это общее и становится основой для формирования второго плана повествования, плана универсального, вероисповедального.

В сочинениях старообрядческих авторов он гораздо менее четко построен и структурирован, чем у Августина. Он существует не в форме специальных вставок, как в “Исповеди”, а, скорее, в самой логике повествования, в его дидактической направленности, в риторических обращениях к своим противникам и сторонникам с предложением сделать вывод из изложенных событий. Более наглядным существование универсального аспекта старообрядческих житий становится при сопоставлении собственно автобиографий с другими сочинениями. Особенно это характерно для Аввакума. Например, в “Книге бесед” он обращается к сторонникам реформы: “Помните ли? – на сонмище той лукавой, пред патриархам теми Вселенскими, говорите мне Илларион и Павел Аввакум милой, не упрямясь, что ты на русских святых указываешь, глупы наши святые были и грамоте не умели, чему им верить! Помните чаю не забыли, - как я бранить стал, а вы меня бить стали”¹⁰. В этой беседе, отстаивая нравственный смысл принципов древнерусского иконописания (этот мотив очень точно проследил у него Е. Трубецкой¹¹), Аввакум обращается к собственному опыту, как бы реконструируя для себя пережитую ситуацию. Негодование, вызванное оскорблением русских святых, было непосредственной реакцией, которая становится критерием для подтверждения правильности отстаиваемых позиций. Таким образом, личный опыт не интеллектуального, а эмоционального характера сопрягается с важнейшими вопросами учения. Он возникает в ситуациях взаимодействия с миром ценностей. Такой опыт формируется в критических ситуациях, в условиях, когда силы человеческой души предельно напряжены. И даже повышенная экзальтация, часто отмечаемая у авторов пустозерской группы, не противоречит, а, скорее, подтверждает эту идею. То, что У. Джеймс определяет как невроз, мы определили бы как экстаз. Такой духовный опыт рождается на высших ступенях религиозности. Всей полноты он достигает только у тех, кто в области религии достигает полного самосознания. Н.О. Лосский считал это явление высшей формой опыта, опытом религиозным, который он определял как “встречу” с Господом Богом¹².

Как первоначальная форма нравственного чувства этот опыт в дальнейшем подвергается осмыслению и интерпретации. Этот процесс очень

¹⁰ Аввакум. Книга бесед. // Памятники истории старообрядчества. С. 291-292

¹¹ Трубецкой Е. Умозрение в красках.

¹² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: основы этики; Характер русского народа. М.: Полнтиздат. 1991. С. 265

хорошо прослеживается именно на примере пустозерских сочинений. Если “Жития” - это наиболее близкая к непосредственной форма фиксации опыта (хотя и на этом уровне он уже приобретает до некоторой степени обобщенный характер), то в истолковательных сочинениях он помещался в контекст всей восточно-христианской традиции. Делалось это путем аналогии или даже прямого отождествления образов Писания и церковной истории с ситуациями, в которых формировался духовный опыт старообрядчества. Благодаря этому, индивидуальное переживание обретало универсальный смысл. Послания же дидактического характера демонстрируют следующую ступень, превращение переосмысленного опыта в систему нормативов.

Нравственный опыт раннего старообрядчества оставил неизгладимый след не только в истории борьбы против обрядовой реформы, но в русской духовной культуре. Как образец практики нравственного самоопределения человека, этот духовный феномен вскрывает глубинные пласты русской и православной религиозности.

НИЛ СОРСКИЙ И ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ: ЗНАНИЕ И ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ

Мы предполагаем, что любое отступление от буквы закона в сторону более глубокого понимания так или иначе связаны со знанием, если считать таковым картины мироздания нарисованные Оригеном, Данте или Лорбером. Полагаем, что обратное тоже даёт определенный эффект – то, что мы назвали политизацией религии, стремлением к власти в миру, и что вернее было бы назвать теократией. В описании творения мира у Оригена чувствуется та твёрдость знания, которая бывает, и когда человек просто придерживается буквы, не пытается её осмыслить и сам не может убеждать словом. Мы допускаем, что смысл таких понятий, как “мудрость” и “буква”, “духовное” и “плотское” не изменился за 2000 лет, и поэтому могущие говорить на этом языке не разорваны историческим временем. В этом смысле приобретают своеобразное значение отношения между Нилом Сорским (1433-1508) и Иосифом Волоколамским (1439-1516), между которыми, как считается, был спор церковно-политического характера.

На наш взгляд, светские историки, такие как, например, Н.И. Костомаров или В.О. Ключевский, преувеличивают политический характер этого “спора” может быть ради яркости и раздельности исторических красок. С другой стороны, церковные историки склонны воспринимать их мнения как дополняющие друг друга, дружелюбные и, в целом, церковные же. По нашей гипотезе, разногласие между Нилом и Иосифом действительно было и коренилось оно не в церковно-политических причинах и происхождении, но в различном понимании Слова и путей спасения. Иосиф пытался построить новый тип монастыря, а Нил - ввести новый тип общежития – скит. Для нашего времени важно, что оба они были совершенно добросовестны, удачливы в начинаниях и не скрывали своих истинных, во многом богословских замыслов. Что позволяет сравнивать их взгляды и указывать именно на внутренние различия? Оба они были иноки и по прямой преемственности ученики Сергия Радонежского в третьем поколении, они были новаторами с поразительно похожей судьбой, и мы не можем умалять успех Иосифа-строителя против силы Нила-проповедника. И всё же при сходных источниках разница их знаний и спасительных предприятий удивляет.

Стремление к истинному житию заставило Иосифа с одним другом покинуть родной Боровской монастырь и отправиться на поиски образцов

праведного жития. Боровские монахи не захотели видеть в нём игумена после того, как он попытался устроить обитель по уставу и порядку. Он покинул высокое место, и в искренности его искания не сможет усомниться даже самый убеждённый материалист. Итак, Иосиф ищет образец, по которому можно устроить новую обительскую жизнь. Он исходит из того, что эти образцы давно известны и твёрдо установлены через отцов церкви и местное предание (трудности в понимании обоих Заветов не возникают, как как отцы пишут на логичном языке, без таких противоречий, как в Библии). Остается только найти общепризнанного наставника, имеющего благословение. Иосиф долго общался с игуменом Белозерского монастыря, и, должно быть, книжником Паисием Ярославовым. Нужно сказать, что Белозерский монастырь считался тогда едва ли не единственным сохранившим строгость устава. Северные обители, такие как Соловецкая, тогда только зарождались и не были известны. Беседы с игуменами известных Белозерского и Тверского Саввина монастырей оказали на Иосифа определяющее влияние, и он решился с несколькими родственниками и единомышленниками устроить новую, ещё небывалую обитель и перейти из владений Московского государя к удельному князю. Иосиф опирается на исторически проверенные человеческие установления, хотя знает почти наизусть Библию и многое из отцов, но использует это только против еретиков и для оправдания своих действий, предпочитая Ветхий Завет, он блестяще оперирует текстами.

Нил выезжает из своего коренного Белозерского монастыря тоже в поисках благочестия, а также первоисточников литературы и отправляется на Восток, в Константинополь. Его понимание знания совсем другое. Оно хотя и намечено в Предании, но намечено, а не ограничено преданиями и уставами; знание неисчерпаемо, а поэтому не окончено. Молитва возможна и без слов. Через церковную иерархию знание тоже не освящается: “Писания бо многа, но не вся Божественно суть”¹. “Благословлённый наставник – не окончателен, когда “...имеем учителя непрелестна – Богодухновенное Писание”². Нил говорит, что в общежительном монастыре писания повелевают повиноваться тому, кто имеет засвидетельствованное “...от Божественных Писаний делание и мудрование и стяжавшего духовное рассуждение”³. Такого человека подобает искать даже с большим трудом, так как “оскудели” если же не будет найден, то согласно отцам должно научиться от Писаний по слову “испытайте Писания и в них обрящете живот вечный”(Ин. 5:39). В отличие от Иосифа, Нил явно ставит на первое место среди источников знания Библию: “...сотворяй по святым Писаниям и по их разуму старайся делать заповеди Божии и предания святых отец.”⁴

Если Иосиф для исследования текстов использует энциклопедический метод – он просто запоминает их наизусть, то Нил говорит о понимании и действии соответственно этому пониманию: “Ты же истинно известне испытав от чтений сих и бесед разумных и духовных мужей – понеже не вси, но разумнии разумеют сих – и без свидетельства писаний таковых не твори что, яко же аз.”⁵ Очень похоже на Притчи – “Я, Премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания.”(8:12). Нил, опираясь на св. отцов и Писания, говорит, что знание имеет большую глубину, и в нескольких местах упоминает, что “я не делатель ни каторому благу, но только Писания говорю приемлющие их и хотящим спастись”⁶. В скиту он стремился поступать так: “Я не творю без свидетельства Божественных Писаний... и если не найду... начинание дела отлагаю.” На всенощном бдении, которое было в скиту каждый месяц, Писания полагалось читать не торопясь, - *якобы рассказуя, а не како простою речю*, слушающие могли спрашивать пояснения и толкования на непонятные места.

В тесной связи с вопросом спасения находится вопрос об исихазме в церкви XV века. Умная молитва не была достижением только одного монастыря или тем более только скиту Нила. Иосифлянские монастыри поддерживали этот способ молитвы с большой последовательностью и, возможно, впоследствии превосходили скитских монахов. Можно уверенно утверждать, что Нил не был сторонником позднего исихазма как такового. Хотя он десять лет провел в Константинопольских монастырях и Афонских скитах, он ни разу не ссылается на Паламу или его последователей. Всячески подкрепляя священнобезмолвие у себя в скиту, он даёт понять, что без воли Божией и внешним образом это не принесёт пользы. Он говорит, объединяя мирскую мудрость и труд: “...по мирски мудрствуют и упражняются в бессловесном попечении, которое заключается в приобретении монастырского богатства и стяжании имений мнят всё сие соделывать в образе благодати и от неразумия Божественных писаний...” И в монастыре “кажутся в повиновении, самоволием бессловесно пасутся и в отшельничестве так же творят неразумно, волею плотскою ведутся и разумом безрассудным, не ведают, что творят, ни на чем утверждаются, ты же, творя по святым писаниям и по жительству святых отец **по благодати Христовой** не погресишь.”⁷ и чтение молитв не ведёт к спасению без внутреннего делания⁸. Такое острое обсуждение безмолвия невозможно встретить у исихастов, так же как и осуждения ложных чудес. Опираясь на учения древних святых отцов, особенно на Никона Черногорца, Нил выступал против раздуваемых (ложных) чудес, знамений и сновидений.

Исихасты умело обходили острые углы в Евангелии, для Нила это гораздо труднее сделать. Он и говорит, что тем, кто исполняет заповеди как сказано (Мф.5:44) "...великое воздаяние Господь сим обещал. больше иных: не царство Небесное только, не утешение и дарование некое, как прочим, но сыноположение: будете сынами Отца вашего Небесного" (5:45). Одна только последовательность мысли, но совершенно невозможная для исихастов, для них человек – творение, не могущее по сущности стать Богом.

Нил и Иосиф, как мы уже говорили, отличались сходством судьбы: имели неплохое происхождение, в двадцать лет предпочли монашество, пройдя примерно двадцатилетний путь в монастыре при видных наставниках, переживают или чувствуют отторжение, уходят, путешествуют несколько лет, после этого создают новое общежитие по мыслям и возможностям. Эти новые общежития создавались постепенно и влияли друг на друга.

Николай Майков (Нил) до двадцати лет жил в Москве, где слыл "изрядным скорописцем" и мог рассчитывать на чиновную карьеру, но предпочитает отправиться в Белозерский Кириллов монастырь. Наставником Нила в монастыре, где он провел еще почти двадцать лет, был известный книжник Паисий Ярославов. Паисия как учителя *заволжских старцев* хорошо знал Иван III, он приглашал Паисия на место митрополита и настоял, чтобы его выбрали игуменом Троице-Сергиева монастыря (1478-1482), где иноки из князей и бояр не желали ему повиноваться и грозили смертью.

В монастыре, который считался лучшим по уставу и порядку, Нил застал ещё не угасшую традицию Кирилла, которую поддерживал и его преемник игумен Иннокентий. Правила обители первоначально запрещали докучать мирянам просьбами о подаянии, в уставе запрещалось монастырю приобретать сёла. При книжной работе Нил убедился в расхождении между разными книгами и с другом Иннокентием Охлябным ок. 1475 г. выходит из монастыря и путешествует на Востоке.

Примерно в 1485 г. Нил с другом возвратились в Кирилло-Белозерский монастырь и испросили разрешения поселиться на болотной и лесной местности на реке Соре, в 16 километрах от монастыря. Нил сделал небольшую насыпь и поселился в деревянной келье. В Нило-Сорском скиту кельи в лесу стояли так, чтобы из окна одной можно было увидеть только другую келью (чтобы не было слышно, кто как подвизается – Нил). «Повесть о пришествии преподобного Нила» рассказывает, что на некотором расстоянии от келий между двумя речками, Сорой и Бродью, Нил наносил своими руками гору земли, так как место было болотистое и низкое. Там поставили первую скитскую церковь – во имя Сретения Господня¹⁰.

В то время Нил уже был достаточно известным книжником, к нему и Иосифу Волоцкому обращается новый новгородский архиепископ Геннадий за помощью против жидовствующих еретиков. На соборе о еретиках 1490 г. он и Паисий Ярослав выступили как противники смертной казни в пользу покаяния. Литература, переведённая и переписанная кружком Нила, очень интересовала книжников, в том числе и Геннадия: “Сохранились датированные списки «Скитского патерика», написанные специально по заказу для преподобного Иосифа Волоцкого (в 1487 г.) и архиепископа новгородского Геннадия (в 1493 г.)”¹⁰ Известный историк В.О. Ключевский иронично говорит, что Нил Сорский и в белозерской пустыне остался афонским созерцательным скитником, подвизавшимся на умной, мысленной, но чуждой почве. Но из истории нестяжательства видно, что Нил не был однозначно одинок и имел крепкий исторический тыл в лице Сергия Радонежского и его ближайших учеников.

Иван Иванович Санин (Иосиф) родился в благочестивой семье волоколамского землевладельца. Двое из его братьев стали епископами, остальные были монахами. Волоколамский уезд отличался малоземельностью, соседствовал с враждебной Литвой и разбойным Новгородом, землевладельцы искали прибежища в крупных монастырях, которые часто находились под защитой князей. Но переход в аскетическое монашество до самоотречения, создание самобытного общежительного монастыря, нищелюбие, энергичная литературная деятельность, осторожность по отношению к Нилу и его последователям – все это принадлежит именно Иосифу и, самое главное, едва встречается даже среди его последователей – “иосифлян”.

Когда Иосифу исполнилось двадцать лет, он решает перейти в монашество и отправляется в известный тогда Тверской Саввин монастырь к строгому аскету Варсонофию Неумою. Вскоре он по совету Варсонофия уходит из обители, в которой устанавливаются всё более свободные порядки, в молодой Боровской монастырь. Иосиф был известен внешностью и приятным голосом, аскетическим складом и хорошей памятью. В 1477 году основатель Боровского монастыря Пафнутий умирает, по его завещанию и с одобрения Ивана III игуменом в монастыре стал Иосиф, который до этого был уставщиком, наблюдал за соблюдением церковного устава. Иосиф пытался установить в монастыре порядок по киновическому уставу, но этим вызвал недовольство монахов.

Иосиф со своим другом Герасимом Чёрным на некоторое время уходит из монастыря в поисках образцов благочестия. В 1479 году Иосиф с семьёю друзьями окончательно уходит из Боровского монастыря в Воло-

коламское удельное княжество. Поводом послужило самоуправство над крестьянами, которых били и частично продавали, но жалобу Иван III не принял. Один из четверых братьев Ивана III, Борис Васильевич, становится сторонником и покровителем Иосифа до самой своей смерти в 1494 г. Он даёт землю в Волоколамском уезде и при его участии и большой материальной поддержке строится монастырь. Иосиф устанавливает в обители строгий порядок, отсутствие личной собственности, обязательный ручной труд. До 1483 года монастырь поддерживался за счёт имений Саниных и продовольственной помощи волоцкого князя, но затем князь жертвует своё село Отчищево, за ним - именитые бояре и мелкие землевладельцы, всего до смерти Иосифа в 1515 г. – более 60 сделок. В краткой редакции устава Волоколамского монастыря первоначальные замыслы Иосифа ещё не изменены, но в завещательном уставе и практике есть уже много уступок мирского характера для знатных насельников. В дальнейшем монастырь переживал трудности после 1503 года, после смерти князя. В ходе сложной борьбы за выживание монастыря Иосиф переходит обратно под покровительство Москвы. Он отвергает ранее им же развиваемое в VII слове своего “Просветителя” направление автономии духовной власти в пользу верховенства светской власти – божественные правила повелевают не спорить с царём. Священное понимание царской власти выражено в XVI слове “Просветителя”¹¹ и посланиях царю, где он “естеством подобен людям, а властью – Богу”. При этом всё-таки остаётся собственно церковная область, которая позволяет противиться государю, если он восстаёт на благочестие.

Последние пять лет своей жизни Иосиф имеет в качестве влиятельных противников нестяжателей во главе с монахом и князем Вассианом Патрикеевым, последователем Нила. Вассиан мог свободно полемизировать с Иосифом, так как его приблизил к себе Василий III (в 1510 г.) и перевёл из Белозерского монастыря в московский. Уличения в ереси и опровержения на мнения Вассиана и некоторых других нестяжателей удались, однако, но лишь через двадцать лет.

Первая встреча Иосифа и Нила произошла задолго до Собора 1503 года. Новый новгородский архиепископ (с 1485 г.) Геннадий, пытаясь среди церковного сопротивления провести политику Москвы, открыл ересь в среде священников и монахов. Тогда Геннадий, не имея достаточных сил для борьбы, предпринял попытку организации духовного училища, работу над различными духовными текстами и обратился за помощью к Иосифу и Нилу. Иосиф поддержал Геннадия, его партию ревнителей веры, в том числе и в том, что еретиков нужно наказывать только смертью, не принимать кающихся, а дознание проводить с пытками. В 1479 г. начал поле-

мику с еретиками на литературном поприще составлением посланий, получивших название “Просветитель” (первые 6). На Соборе, созывания которого добился Геннадий (но которого не пригласили по настоянию еретиков) в 1490 г., ересь была осуждена, но не было казни. На это решение оказала влияние часть самих православных во главе с Паисием Ярославским и Нилом, которые утверждали, что еретики могут раскаяться, и тогда церковь должна будет принять их.

На Соборе 1503 г. были приняты очень важные решения относительно церковно-монастырских правил. Было запрещено поставление на должность за мзду, совместные монастыри, священствовать вдовым иереям и др. В конце Собора, уже в отсутствие Иосифа, нестяжатели вынесли предложение передать государю монастырские земли. В документах не сохранилось точных формулировок этого предложения. В ответ партия стяжателей консолидировалась, обратилась к Иосифу и дала соборный ответ Ивану III в виде нескольких докладов, в котором канонически и исторически обосновывала резкий отказ, причём в отказе говорилось уже о всех церковных землях, а не только монастырских. Иосиф, в частности, приводил такой аргумент: “Если у монастырей сёл не будет, то как честному и благородному человеку постричься, а если не будет добродетельных старцев. откуда взять людей на митрополию, в архиепископы, епископы и на другие церковные властные места?” Также Иосиф приводил довод о милостыне, которую может давать богатый монастырь. Не вступая в разногласие с Иосифом, можно всё же заметить, что знатность на Руси не была основанием для большего благочестия, а в течение XVI в. монастыри старались переложить попечение о голодных и прочих на государство, причём церковные земли, как говорит В.О. Ключевский, “схвачено на глаз” – могли составлять в середине XVI в. до трети всех полезных земель.

На Собор Иосиф прибыл со своей “Книгой на еретики”, и царь пообещал ему начать розыск еретиков по всем городам, но не выполнил своего слова. Против разыскивания и тайных доносов на еретиков выступили старцы Белозерского монастыря. Они обличали Иосифа в том, что он сам, руководствуясь против еретиков Ветхим Заветом, нарушает заповеди Евангелия: “Пусть же каждый примет от Бога по своему делам в день судный! Если ты, Иосиф, повелеваешь брату убивать согрешившего брата, то знайт: ты держишься субботаства и Ветхого Завета. Ты говоришь: Петр Апостол Симона волхва поразил молитвою; сотвори же сам, господин Иосиф, молитву, чтобы земля пожрала недостойных еретиков или грешников! Но не услышана будет молитва твоя, потому что Бог спас кающегося разбойника, очистил милостью мытаря, помиловал плачущую блудницу и назвал

сё дочерью. Апостол написал, что готов... быть проклятым. лишь бы братья его израильтяне спаслись: видишь ли, господин, апостол душу свою полагает за соблазнившуюся братию, а не говорит, чтобы огонь их пожёг или земля пожрала. Ты говоришь, что катанский епископ Лев связал епитрахилью волхва Лиодора и сжёг при греческом царе. Зачем же, господин Иосиф, не испытываешь своей святости: свяжи архимандрита Кассиана своею мантиею, чтобы он горел, а ты бы его в пламени держал...”¹² Как говорит Костомаров, это “остроумное” послание было написано с ведома Нила или им самим. Иосиф ответил посланием против Нила, укорял его последователей в том, что он не почитает древних русских чудотворцев, не верит их чудесам, учит монахов чуждаться общительства, не заботиться об украшении церквей и икон, как это делали чудотворцы.

Знаком значительного успеха иосифлян при дворе стал Собор 1504 г., который был созван по инициативе Иосифа. Иосифляне могли оказывать искомую поддержку Василию, кроме вопроса о землях проявляли исключительную уступчивость и поэтому добились заметных успехов при изменении решения о наследнике (теперь им должен был стать не сын Ивана Молодого, а Василий). Иосиф обвинял еретиков в жидовстве на основе второй редакции своей “Книги на еретики”. На этом Соборе еретики были наказаны казнями и ссылками, причём расправа имела и непосредственно политический смысл, так как царь обвинял служивших в посольском приказе в “высокоумии”. В Москве были сожжены в клетках крупный дипломат Иван Курицын, дьяки посольского приказа Дмитрий Коноплёв и Иван Максимов. В Новгороде, сожгли архимандрита Кассиана и многих других еретиков. Других виновных отправили в тюрьмы и монастыри. Эти религиозные казни были чем-то новым, необычным, так как на Руси подобные дела чаще всего ограничивались ссылками и покаянием. Обвинение в ереси после таких применений стало использоваться чаще, и многие нестяжатели закончили свои дни, заточенные, в качестве еретиков, в монастырях иосифлян. В то же время можно добавить, что Нило-Сорский скит не был совершенно уничтожен.

Принуждение чуждо Нилу, и он не советует Вассиану поносить и укорять стяжателей – силен Бог исправить их. Иосиф настроен по-другому, в XIII слове “Просветителя” он пишет: “Зачем же утверждать, что не подобает осуждать ни еретика, ни отступника? Ведь из сказанного понятно, что подобает не только осуждать, но и предавать лютым казням, и притом не только еретиков и отступников: и сами православные, узнавшие о еретиках или отступниках, но не предавшие их судьям, подлежат смертной казни”¹³.

Наказания в монастыре Иосифа являлись важным средством, а у Нила все согрешения должны были исправляться только духовным наставлением, причём сам устав носил нарочито упрощённый вид. За неисполнение предписания у Иосифа следовало наказание 100 поклонов, сухоядение два, три дня в неделю; за большие грехи отлучали от причастия, при повторении преступления связывали узами железными. Многие желали присоединиться в скит преподобного Нила, но он принимал их с большим выбором, только грамотных, и охотно отпускал из скита, так что в его ските даже после его смерти оказалось не более двенадцати старцев. Иноки, ушедшие из Лавры, по своей воле уже не могли вернуться. В Сорском скиту это правило смягчалось, самовольно ушедших, но раскаявшихся и вернувшихся, принимали вновь в скит.

Не приводя подробностей, можно остановиться на церковном украшении, в котором Иосиф обвинял Нила. Нил говорит, что если кто хочет принести церкви сосуды священные или иное украшение, лучше ему раздать это нищим и только необходимое церкви приносить. В отношении стяжания также говорится больше о душе, чем о церкви: “Истинное же одоление сребролюбия, не только не иметь имения, но и не желать и отнюдь не стяжать...”¹⁴.

Обобщить приведённые нами данные можно гипотезой, что скит и монастырь не дополняют друг друга, но требуют независимости. Другой гипотезой может быть то, что Нилом предлагалась новация в Православии, хотя и не совсем принятая, но ценная до нашего времени. Важен сам по себе опыт Нила в смысле возможности. Если бы его не было, то многие бы сомневались в возможности обходиться без дисциплинарных воздействий в духовной сфере.

1. Прохоров Г.М. Послания Нила Сорского. //Труды отдела др.-рус. лит. Ин-т др. рус. лит. РАН. М.: Наука. 1974. Т.29. С.140.

2. Нил Сорский. Предание о жительстве скитском. М.:Правило веры.1997.С.198.

3. Там же С.71.

4. Прохоров... С.141.

5. Там же. С.140.

6. Нил... С.53.

7. Прохоров... С.143. Выделение, перевод наши.

8. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.: Книга. 1990. Т. 1. С.372.

9. Нил... С.131.

10. Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. Пило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV-XVII вв. //Исторический вестник. 1999. № 3-4.

11. Иосиф Волоцкий. Просветитель. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 1994. С.131.

12. Костомаров... С. 338. Выделение наше.

13. Иосиф Волоцкий... С.116.

14. Нил... С.128.

ТРАГЕДИЯ КОСМОГОНИЧЕСКОЙ ОБЪЕКТИВАЦИИ В ВАЛЕНТИНИАНСТВЕ И В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

...На исходе Второго тысячелетия вновь слышится эхо падения Pax Romana и мученических родов человечества: тогда ещё замысла, выговариваемого безумными словами.

М. Я. Гефтер

*Something in Gnosticism knocks at the door of our
Being and of our twentieth-century Being in particular:*

H. Jonas

В последние годы появилось немало работ, так или иначе затрагивающих проблему отношения гностицизма и русской религиозной философии¹. Едва ли оправданы категоричные суждения о последней как особой исторической форме гностицизма, однако (наряду с тем, что вопрос о сущности и исторических границах самого гностицизма по сей день не получил окончательного разрешения²) интерес, который проявляли к системам древнего гнозиса многие представители русской философии 2-ой пол. XIX — нач. XX в., безусловен³. Что же лежало в основе этого интереса?

Не входя во всестороннее обсуждение проблемы, мы предлагаем взглянуть лишь на одну из точек соприкосновения этих культурно-исторических феноменов. Речь идёт о весьма интересной концепции, которой более всего соответствует название “*трагедии космогонической объективации*”.

Сама по себе концепция космогонической объективации встречается в истории философии нередко. Суть её в том, что абсолютное начало силой и на основании своей мысли (иногда также — чувства, переживания) порождает, как бы выносит из себя объективно-предметный универсум. Уходя корнями в мифологическую древность, эта концепция переживает философское оформление в эпоху поздней античности, проходит через всё средневековье, появляется подчас у мыслителей нового времени. В разных её вариантах речь может идти или о творении *по воле* абсолютного

субъекта (ср. у П. Флоренского: “Бог мыслит вещами”⁴), или об эманативном порождении новых ступеней бытия, происходящем как бы “естественно”, без участия чьей-либо воли. Именно этот вариант был безусловно преобладающим в эпоху поздней античности. Весьма характерен в этом отношении текст, который Плотин вкладывает в уста Природы, низшей части мировой Души:

“...порождаемое мною есть результат моего безмолвного созерцания, и продукт этого созерцания рождается от меня естественным образом. Я сама родилась в результате такого созерцания... Моё созерцание порождает продукт созерцания, подобно тому, как геометры чертят фигуры, созерцая. Но я не черчу фигур, я созерцаю, и очертания тел реализуются, как если бы они выходили из меня”⁵.

Важно заметить, что в основной массе эллинистических философских текстов, содержащих учение о космогонической объективации, последняя описывается именно как закономерный *мировой* процесс, в котором нет ни трагедии, ни какой бы то ни было персоналистической проблематики. Принципиально иную трактовку данной концепции мы встречаем в гностических системах II – III вв.

Трагедия космогонической объективации в гностицизме

В том или ином виде учение о космогонической объективации присутствует в большинстве гностических памятников. Среди них можно назвать “Апокриф Иоанна”⁶, мандейскую “Гинзу”⁷, трактат “Ипостаси архонтов” и мн. др., но наиболее ярко данное учение представлено в системах, связанных с именем Валентина. Прежде всего, это общеизвестное учение Птолемея в изложении Ириней Лионского (“Против ересей”, I.1,1 — 2,6) и, особенно, “Евангелие истины”⁸ (NH, I,3 и XII,2). На примере этого чрезвычайно интересного памятника раннехристианского гнозиса, автором которого является, возможно, сам Валентин, мы вкратце и рассмотрим гностическую трактовку учения о космогонической объективации.

В “Евангелии истины” зоны, которые мыслятся здесь как *первозданное человечество* (и которым у Птолемея соответствует София), изначально пребывают в божественном Логосе (аналоге неоплатонического $\text{Νοῦς} \alpha$) как его совокупное смысловое содержание. Однако, стремление самостоятельно познать, т.е. качественно определить беспредельного Бога-Отца, превосходящего всякое помышление (17.9), приводит к тому, что зоны

покидают определённые им уделы и устремляются в поиски Отца – поиски, неизбежно порождающие заблуждение (πλаны).

Становясь самостоятельной демонической силой, заблуждение захватывает божественные эманации в плен, создавая из их объективированной муки и ужаса ложное подобие истины – материальный мир⁹. Положение человека в этом мире определяется неведением, страхом, разделением, томлением и тоской по бытию в истине.

С откровением Христа-Логоса к людям возвращается знание своих собственных экзистенциальных глубин; с обретением себя (и одновременно — с освобождением от продуктов ложной объективации, составляющих материю этого мира) они обретают и друг друга (т.е. весь умный космос), и Бога. Происходит восстановление плеромы.

В целом, рассматривая учение о космогонической объективации в гностицизме, необходимо отметить следующее. Во-первых, при безусловной связи с античными философскими представлениями¹⁰, здесь мы встречаемся с выражением совершенно иного, отнюдь не античного опыта. Прежде всего, субъектом космогонической объективации оказывается здесь не обобщенно безличный жизненный принцип — Мировая душа, но *идеальная личность* (София, Мана, Эннойя) или, как в “Евангелии истины”, универсум идеальных личностей — совокупное духовное человечество (таким образом, заметим, платонический мир идей превращается в небесную церковь).

Далее, весь теокосмический процесс чётко делится на два этапа, разделённых космогоническим *падением* — трагической случайностью, инициирующей мировой процесс. Этим этапам соответствуют два различных *типа выражения*. Если в изначальном, должном состоянии общения с “Отцом Всего и верными братьями” (“Евангелие истины”, 43.4-5), познание истины тождественно бытию истиной и её выражению, т.е. дальнейшему раскрытию и прославлению в новой духовной сущности, то после падения, в космосе (который характеризуется как κενομα и αἴνοια, т.е. “пустота” и “неведение”), каждое отдельное выражение *отчуждается* от своего субъекта; последний распадается во множестве взаимообособленных элементов, которые и становятся материей нашего мира. Так вечная *ῥη* античных философов сменяется объективированными страстями павших божественных эонов — страхом, отчаянием, мукой, — которые с необходимостью исчезают при познании Бога. Отсюда своеобразный “историзм” и напряжённый эсхатологизм гностиков.

Таким образом, космогоническая объективация в гностицизме — это не закономерный мировой процесс, как в эллинистической философии, но *трагедия абсолютной личности*.

Космогоническая объективация в русской религиозной философии

Теперь рассмотрим учение о космогонической объективации в трактовке двух ярких представителей русского духовного ренессанса — В. С. Соловьёва (в период создания рукописи “София” и “Чтений о Богочеловечестве”) и Н. А. Бердяева.

В трудах Соловьёва данная концепция наиболее полно раскрывается в “Чтениях о Богочеловечестве”. Здесь в чтении VII и VIII мы находим учение о Христе как предвечном божественном, точнее, богочеловеческом организме, в котором Логос выступает как действующее, единящее начало, а София — как выраженная, осуществлённая идея Бога, “тело Божие” или “материя Божества, проникнутая началом божественного единства”. София трактуется далее как “идеальный или нормальный человек”, вечный восприимчик божественного действия, “идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе”. В этом идеальном богочеловечестве “каждый из нас, каждое человеческое существо, существенно и действительно коренится и участвует”¹¹

(Отметим в скобках ряд наиболее близких параллелей и возможных источников. Прежде всего, это круг новозаветных текстов: учение апостола Павла о Церкви как едином теле Христовом; Откровение Иоанна Богослова, описывающее явление горнего Иерусалима как спасённого человечества, т.е. небесной церкви, единой со Христом. Ср. также учение Августина о небесном Иерусалиме как вечном “доме Божиим”, тварной (Софии, Sapientia creata, в которой укоренён “первый начаток” человеческого духа)¹². Но особенно поразительна концептуальная близость с “Евангелием истины”, где так же, как и у Соловьёва, развивается учение о идеальном совокупном человечестве, вечно пребывающем в единстве с божественным Логосом¹³).

Собственно учение о космогонической объективации излагается далее, в чтениях IX и X. София имеет собственную волю, потенциально отличную от воли Божьей. В стремлении к самостоятельному бытию, к выражению своего собственного содержания, она распадается во множество взаимообособленных элементов вещественного мира, поражённых каждой из них, т.е. злом и страданием. Соловьёв подчёркивает, что мир и человечество в их нынешнем состоянии суть лишь “другое, недолжное *взаимоотношение* (курсив Соловьёва) тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного”. Внешнее, вещественное бытие есть лишь результат *субъективных состояний* этих элементов — состояний мира и страдания.

Мировой и исторический процесс есть процесс восстановления нарушенного единства богочеловеческого организма — Христа (т.е. Логоса) и Софии.

В значительной мере указанные части “Чтений о Богочеловечестве” несут на себе заметный отпечаток валентинианского гнозиса, представляют собой осмысление и свособразное философское обоснование соответствующих гностических концепций.

У Н. Бердяева мы встречаем наиболее острое в русской культуре переживание проблемы объективации, и в этом — наибольшая близость бердяевского мироощущения к мироощущению древних гностиков. Здесь следует говорить именно о близости *мироощущения*: в отличие от Соловьёва, Н. Бердяев избегает обращения к мифологии, в т. ч. космогонической; точнее говоря, философ обращается к тем же *экзистенциальным основаниям*, на которых некогда возникла гностическая мифология. Речь идёт о чувстве своей иноприродности этому миру объективации, “царству Кесаря”, о своеобразном метафизическом радикализме. Согласно Бердяеву, подлинно существует лишь личность, или человеческий дух, — свободный, творческий, одинокий, постоянно противящийся силам отчуждения (гностик сказал бы, усилиям архонтов мира сего), “вкорснённый во внутреннем плане существования, то есть в мире духовном, в мире свободы”¹⁴. Бердяев постоянно подчёркивает, что “мир нуменов ... есть мир творческих существ, а не мир идей”¹⁵, что вызывает в памяти *персоналистическую* интерпретацию гностиками платоновского идеализма (“Евангелие истины”, “Зостриан” и многие другие).

В процессе объективации порождается социальный и природный космос — “часть личности, её социальная и природная сторона” (“Опыт эсхатологической метафизики”, I, 2; заметим, что и Бердяев, таким образом, говорит не только об индивидуальных личностях, но и об универсальной общечеловеческой личности, аналоге валентинианской и соловьёвской Софии; таким образом, сопоставление с софиологией позднеантичного гностицизма позволяет обнаружить в философии Н. Бердяева — при сознательном отталкивании от построений современной ему русской софиологии — скрытую напряжённую софийную проблематику). Как и автор “Евангелия истины”, Николай Александрович отказывает вещественному, объектному миру в подлинной реальности; в действительности существуют лишь “мир свободный божественный и свободный человеческий”. В утверждении о том, что весь материальный мир есть “знаки событий, происходящих в духовном мире, событий раздвоения, отчуждения, выброшенности в состояние, при котором

происходит причинная определяемость извне”. близость бердяевского мироощущения к раннехристианскому валентинианскому гнозису становится паразитической.

Нынешнее состояние, при котором любые обнаружения творческих глубин личности теряют свою духовную самостоятельность, приобретают непроницаемость вещественных форм этого мира, не есть изначальное и должное, но является лишь проявлением её падшести (ср. суждение о падшести как важной категории познания); телесный мир может и должен выйти из “состояния объектности” и обратиться к собственным субъектным глубинам, т. е. войти в духовное состояние, в котором человек находится в общении со всем духовным универсумом.

В целом, терминологическая и концептуальная близость систем взглядов позволяет утверждать, что если бы раннехристианский гностик оказался в первой половине XX столетия, он мог бы говорить на языке бердяевской философии.

В заключение ещё раз обозначим те характерные черты, которые, собственно, и позволяют нам усматривать единую концепцию в религиозно-философских системах, разделённых восемнадцатью веками.

1. Персонализм:

а) учение о субъекте космогонической объективации как *абсолютной личности* — одновременно индивидуальной и универсальной (в пример можно привести давно установленное соответствие между Софией валентинианского космогонического мифа и зонами — совокупным духовным человечеством в “Евангелии истины”; точное соответствие этому мы видели и у В. Соловьёва);

б) вследствие тех же чрезвычайно сильных персоналистических интуиций происходит персоналистическая интерпретация учения о идеях: платонический *κόσμος νοητός* превращается в небесную церковь.

2. И в гностических системах, и у названных русских философов причина космогонической объективации усматривается в метафизическом *грехопадении* абсолютной личности, вызванном её своеволием, ‘υβρις. Причём, если для Плотина «‘υβρις» Ума, исходящего из Первоединого, «‘υβρις» Души, отделяющейся от Ума, на деле не более чем аллегория (ведь Ум и Душа вполне безличны, космогонический процесс в действительности — необходим и закономерен), то в нашем случае, когда субъектом космогонической объективации является настоящая личность, своеволие, ‘υβρις, означает для неё подлинное грехопадение, свергающее и её, и порождаемый ею мир в состоянии падшести. Не случайно

центральной фигурой валентинианского мифа является именно София — страждущая, стремящаяся вырваться из мира и в своих невольном объективируемых страстях непрерывно его порождающая, рвущаяся к горней святости и одержимая своевольными помыслами (по сути, абсолютизация, проекция на вселенский уровень души самого гностика).

3. Смысл идеи объективации: объективация, как таковая, есть необходимый момент процесса *выражения*: всегда выраженный образ вещи есть нечто иное, “внешнее”, по отношению к вещи-в-себе. Но пока сохраняется тождество (пусть и не абсолютное) между вещью и её явленным образом, мы можем говорить о *действительном выражении*. Если для эллинистического философа нет непреодолимой преграды между эйдосом и его выражением в чувственном мире, то для гностика такое подлинное, действительное выражение возможно лишь в плероме. В космосе же оно всегда искажённо, ущербно: единая вещь здесь разрывается и пленяется множеством своих частичных проявлений, не согласных друг с другом и не составляющих единого образа вещи; каждое из таких проявлений пытается выступить как самодовлеющее. Таким образом, для гностика выражение в мире, в силу падшести, составляющей фундаментальную основу последнего, ограничено *одной лишь* объективацией, это *только* отчуждение и самораспад. За категорией объективации здесь стоит более сильная категория *отчуждения*.

4. Наиболее острое, трагическое переживание объективации как самоотчуждения наблюдаем в такие исторические периоды, когда весь ценностно-смысловой универсум прежней культуры переживает острейший кризис; человек остаётся один — наедине со своей душой, окружённый чужим миром. Отсюда гностическая “заброшенность в чужое”, “поиск утраченной родины” и “родного”. Именно такими историческими периодами являются поздняя античность и XX век.

¹ См., например: Бонечка Н. К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79-97 (ср. особ. на с. 91 общее суждение о деятелях русского духовного ренессанса как гностиках — теоретиках или практиках); Козырев А. П. Смысл любви в философии Вл. Соловьёва и гностические параллели // там же, с. 59-78; *Он же*. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт в чаянии “Третьего завета” // Россия и гнозис. М. 1996. С. 23-41.

² Ср., например: Yamauchi E. Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the proposed evidences. Grand Rapids, 1973; Каменских А. А. Гностицизм в культурном контексте поздней античности // Религиоведение, 2002. № 3. С. 21-36.

³ Достаточно вспомнить красочный гностический мифологизм 2-ой и 3-ей частей соловьёвской “Софии”, сочинение Л. Карсавина “София земная и горняя” — крайне интересную стилизацию под гностический трактат, миф о космогоническом падении в “Философии хозяйства” С. Булгакова и мн. др.

⁴ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М. 1990. С. 326.

⁵ Эн. III, 8, 4, 1. Приведённый текст можно рассматривать как особый, “космогонический”, вариант широко распространённого в античности учения о творческой объективации: здесь слова Платона о душе, беременеющей от созерцания Блага и порождающей науки и искусства (“Пир”, 208d-209d, 212a), прилагаются к мировой Душе, которая в созерцании Ума безмолвно порождает прекрасный космос.

⁶ См. “Апокриф Иоанна” 9.25 и далее.

⁷ См. Ginza, fr.457, где Мана, «частица от Жизни великой» (мандейский аналог Софии), призывает: «Кто сверг меня в страданье миров, кто забросил меня в злую тьму? Как я долго терзаюсь, заточённая в мире, как долго я пребываю среди *дел моих рук!*» (цит. по: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958. P. 56).

⁸ О “Евангелии истины”, к сожалению, мало известном у нас. см.: Puech H. Ch., Quispel G., van Unnik W. C. The Yung Codex. Ed. F. L. Cross; London, 1955; Evangelium Veritatis. Ed. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel. Zurich, 1956; Schenke H. M. Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. Berlin, 1958; Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. New-York, London, 1959. P. 128-142; Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958. Ch. 8; Menard J. E. L’Evangile de Verite. Leiden, 1972; Finnestad R. B. The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos, vol. 7. Helsinki, 1971. P. 38-49; Aland B. Gnosis und Christentum // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden, 1980 (далее RG 1). P. 330-350; Wilson R. McL. Valentinianism and the Gospel of Truth // RG 1. P. 133-145; Schoedel W. R. Gnostic Monism and the Gospel of Truth // RG 1. P. 378-390; Каменских А. А. “Евангелие истины”: в поисках точной интерпретации. В печати.

⁹ Таким образом, в “Евангелии истины” planh соответствует Демургу или Йалтабаофу других гностических систем.

¹⁰ Укажем лишь на одну параллель: как в неоплатонизме каждая последующая эманация порождает новую в процессе умного созерцания предыдущей (Ум, наполняясь от созерцания Первоединого, порождает Мировую душу, та в созерцании Ума порождает космос), так и гностические зоны порождают новые ступени бытия. созерцая ступени более высокие.

¹¹ Цитируем по изданию: Соловьёв В. С. Сочинения. М. 1994.

¹² См.: Августин. Цветы благодатной жизни. СПб. 1997. С. 44.

¹³ Отметим некоторое различие: у Соловьёва идеальное человечество в Софии является совокупным *восприемником и выражением* божественных идей, заключённых в Логосе, в то время как в “Евангелии истины” зоны, как совокупное выражение имени Божия, пребывают в Логосе *в качестве идей, вместо* идей. Подробнее см.: Каменских А. А. Ук. ст.

¹⁴ “Опыт эсхатологической метафизики”. Часть I, гл. 2; ср. аналогичную концепцию в вышеприведённом “Евангелии истины”.

¹⁵ Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М. 1995. С. 197.

ПРОБЛЕМА “ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА” В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И Ф. НИЦШЕ

Проблема “по ту сторону добра и зла” чрезвычайно интересна в философском и, шире, мировоззренческом плане: аксиоматичен факт отсутствия у человека способности ориентироваться в мире вне рамок ценностных предпочтений, тем не менее, и Ф. Ницше, и Н. Бердяев создали концепции, предлагающие человеку избрать иные, нежели добро и зло, доминанты самоопределения. На основании каких предпосылок такое стремление стало возможным, осуществимо ли оно, и если да, то с какой целью и какими средствами – мы и должны прояснить (одновременно постараться показать, говоря языком Ницше, “ценность этого хотения”).

Проблема самоопределения человека центрирует философию (этику) Бердяева¹, замыкаясь, в свою очередь, на проблему добра-зла, преодоление, “изживание” которых должно быть, согласно его проекту, осуществляемо человеком-творцом, находящимся “по ту сторону добра и зла”. На мой взгляд, Ницше был мыслителем, чья философия имеет аналогичное строение и проблематику, в рамках чего намечается проект сверхчеловека, подобный проекту Бердяева. Смысл проблемы самоопределения человека полностью совпадает у Бердяева и Ницше: та возможность самореализации, которую использует человек, не дает ему раскрыться во всей своей полноте, природа данной возможности, в роли которой выступает мораль, деструктивна. Мораль представляет собою рестриктивное умаление сущности человека, способы самоопределения которого должны быть иными. Негативное отношение к морали в философии Бердяева и Ницше основано на понимании той реальности, которую она выражает. Для Бердяева – это “падший”, объективированный мир (мир после грехопадения), сущностные признаки которого зафиксированы в работе “Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)”². Нравствен-

¹ Философия Н.А. Бердяева представляет собой, на мой взгляд, систему этики. См. об этом: *Плетнева Н.В.* Место этики в философии Н.А. Бердяева // *Человек в социальном мире: проблемы, исследования, перспективы.* Научно-практический вестник. Тула: ЮК РС МПА. 2001. Приложение. Т. 1.

² *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж: YMCA-Press. 1947. С. 63-64. Здесь также зафиксированы признаки состояния, противоположного объективации. Те и другие в тексте статьи выделены курсивом.

ные акты, совершающиеся в объективированном мире, осмысливаются Бердяевым как по своей сущности противоположные подлинным, перво-родным, и в качестве одной из важнейших задач этики он выделял задачу "дойти до перво-родного, девственного нравственного акта"³. Для Ницше указанной реальностью является "плохое" качественное воли к власти. Действуя в рамках "совести метода", призванного по существу "быть экономностью в принципах", Ницше устанавливает "причинность воли как единственную причинность" и "предполагает": мир есть воля к власти⁴. Воля к власти – действительно единственный род причинности в построениях Ницше, она есть первооснова всего: к ней сводится жизнь, мышление, которое есть "взаимоотношение инстинктов"⁵, мораль как "учение об отношениях власти"⁶. Воля к власти обладает ранговыми качествами: "в действительной жизни дело идет только о *сильной* и *слабой* воле"⁷. Ницше строит иерархию качественностей – вертикальную иерархию "хорошего" и "плохого", составляя "*табель о рангах* в мире"⁸.

Систематизируем многочисленные высказывания Бердяева и Ницше, характеризующие неподлинное, "плохое" состояние – действительность морали. Основой систематизации будут являться признаки объективации, определенные Бердяевым, – как увидим, построения Ницше вполне коррелируют с ними.

Во-первых, отчужденность объекта от субъекта, субъект-объектная биполярность мира выражается, по Бердяеву, в действиях человека, основывающихся на изначальной отчужденности от мира и имманентного конфликта между "я" и "ты": "в известном смысле мир есть война", – писал по этому поводу Бердяев⁹. Ницше, в свою очередь, отмечал, что мораль "всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, – ее акция в корне является реакцией"¹⁰. Этому состоянию противопоставляется у Бер-

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика. 1993. С. 92.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М.: Мысль. 1990. Т. 2. С. 270

⁵ Там же. С. 269.

⁶ Там же. С. 255.

⁷ Там же. С. 257.

⁸ Там же. С. 341.

⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 177.

¹⁰ Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 425.

дьява общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности. Субъект в его философии первичен по отношению к миру, такое положение субъекта является основанием его целостности. Из этой целостности, где “все во мне, и я во всем”, уничтожающей “этическую фикцию ты, надуманную антитезу эгоизма и альтруизма, и должно рождаться общение как “интуитивное вникновение в тайну индивидуальности” друг друга. Ницше также предлагает усомниться, “существуют ли вообще противоположности”¹¹.

Во-вторых, поглощенность неповторимо-индивидуального, личного, общими, безлично-универсальными, выражается, по Бердяеву, в подчинении личности безличным “идеям”, “норме”, “закону”. В противоположность данному состоянию он стремился наметить черты такого состояния, в рамках которого дезавуировалось бы понятие ценности как обобщенной доминанты сознания, объективно, то есть независимо от субъекта определяющей его намерения, решения, поступки: “Глубже и первичнее ценности конкретно существующий”, – писал Бердяев¹². Даже максимальное обобщенное (на мой взгляд), предельное понимание ценности как бытия во многих концепциях (см., например, Н.О. Лосского: “Ценность есть бытие...”¹³, абсолютная ценность здесь – абсолютная полнота бытия) неприемлемо для Бердяева: “Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над универсальным, это – философия универсалий”¹⁴, что не отражает реальности в полном объеме, ведь “глубже бытия существование”¹⁵. Необходимость в “объективных” ценностях как своеобразных регулятивах поведения в рамках такого состояния полностью отпадает. Ницше также своеобразно устраняет понятие объективной ценности: “Основная вера метафизиков есть вера в противоположность ценностей. Даже самым осторожным из них не пришло на ум усомниться уже здесь, у порога... А усомниться следовало бы...”¹⁶. Разрушая принцип противопоставления ценностей, Ницше тем самым устраняет механизм их формирования, в результате чего исчезают и сами ценности. “Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, – это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отжившаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону доб-

¹¹ Там же. С. 242.

¹² Бердяев И.А. Опыт эсхатологической метафизики... С. 93.

¹³ Лосский Н.О. Ценность и бытие, Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1999. С. 287.

¹⁴ Бердяев И.А. Опыт эсхатологической метафизики... С. 92.

¹⁵ Там же. С. 93.

¹⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла... С. 242.

ра и зла”, – писал Ницше¹⁷. Он сформулировал тем самым проблему несоответствия наших расценок, задаваемых координатами “добро-зло”, жизненным реалиям. Отсутствие противоположностей как таковых и объективности, всеобщности мироотношения заставляет усомниться в правомерности суждения, позиции, находящихся в рамках указанных координат. В философии Ницше (и Бердяева также) нет безусловных ценностей, определяющих собою посредством соотношения с ними бинарность добра-зла. По Ницше, отсутствуют и добро со злом как таковые. “Выдумкой” считал Ницше учение Платона о добре самом по себе¹⁸. Данная система координат выражает лишь *одну* из сторон действительности, соответствующую состоянию “слабая воля”. Бердяев так сформулировал эту проблему: “может ли быть критерием различения добро, когда добро возникло после различения?” (имеется в виду грехопадение)¹⁹. Закрепление добра в качестве точки отсчета при программировании намерения, решения, поступка отрицательно, по Бердяеву, коррелирует с реальностью – метафизическая картина мира, построенная им, исключает такого рода определяемость: “нравственное добро, – писал он, – имеет дурное происхождение, и это дурное происхождение преследует его как проклятие”²⁰. Смысл подхода Бердяева и Ницше к указанной проблематике заключается, на мой взгляд, в следующем: они стремились судить о добре и зле не с точки зрения “нового” добра, о морали не с точки зрения ее преиспещенности. Призывая постигать мир в откровениях “большого разума”, судить мир этот Богом, а не Бога – миром этим, Бердяев пытался осмыслить мораль из открывшейся ему сверхморальной трансцендентальной реальности. Позиция Ницше, отрицавшего такие реальности, в существе своем аналогична позиции Бердяева: “Если ты долго смотришь в бездну, бездна тоже смотрит на тебя” – писал Ницше. Понимая неспособность человека в рамках бинарно-структурированного сознания вырваться за рамки ценностных предпочтений, оба философа, тем не менее, сделали все возможное, чтобы осмыслить эту бинарность в ее пределе и наметить пути преодоления ее, что обозначалось Бердяевым как *персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования, существования сверхчеловека*, по Ницше.

В-третьих, господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы связаны, прежде всего, с господством рациона-

¹⁷ Там же. С. 243.

¹⁸ Там же. С. 240.

¹⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 33.

²⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 85.

лизированного сознания с его причинно-следственными связями и логическими соответствиями. В рамках такого сознания, не выносящего противоречия закону тождества, как отмечал Бердяев, “А не может быть в одно и то же время не-А”, суждения представителей такого сознания однозначны и ригористичны, неприемлемым считается интуитивное восприятие реальности (каждое проявление которой, по Бердяеву, неповторимо и не подлежит однозначной оценке). Невозможна, в силу указанных особенностей сознания, реализация принципа “Не судите...”. Ницше, призывая “признать ложь за условие, от которого зависит жизнь”, отмечал, что сознание – это “промах”. Построения Ницше в качестве идеальной цели рисуют образ не “гносеологически уплощенного” человека²¹, а, скажем так, “выпуклого”, представленного в действовании во всей своей эмоционально-интеллектуально-волевой полноте.

Оба философа стремились помочь миру адекватно выразить себя через человека как его средоточие. Весьма закономерным выглядит упрек, сделанный Ницше Л. Шестовым: “Для поклонников категорического императива пристрастие Ницше к санкции истины могло бы служить лучшим ниспровержением всего его учения, и меня очень удивляет, что до сих пор никто еще не выступил против него с этим на вид непобедимым аргументом”²². Однако он же писал: “Ницше ненавидел метафизику... и всегда жил в области трансцендентного”²³. Только так можно объяснить уверенность Ницше в “хорошести” его проекта (не впадая при этом в противоречие, связанное с “пристрастием к санкции истины”). Здесь мы, говоря языком Ницше, находим “правдивость, обратившуюся в инстинкт”²⁴, что представлялось Бердяевым как *переход в царство свободы, определяемости изнутри, победа над рабством необходимости*. “Самые глубокие законы сохранения и роста” требуют, “чтобы каждый находил себе *свою* добродетель, *свой* категорический императив”, – писал Ницше²⁵. Он задает для человека особую программу действий: в рамках целеполагающей деятельности²⁶ (цель в смысле рока, фатума, принуждающего идти в опре-

²¹ Выражение заимствовано из: Гусейнов А.А. Философия как этика (Опыт интерпретации Ницше) // Фридрих Ницше и философия в России: Сборник статей. СПб.: РХГИ. 1999. С. 162.

²² Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: ООО “Издательство АСТ”. 2000. С. 399.

²³ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 529-530.

²⁴ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 661

²⁵ Там же. С. 638-639.

²⁶ См. рассуждения Ницше о перспективе и цели // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла...” С. 240.

деленном направлении) сугубо индивидуально (“требование одной морали для всех наносит вред именно высшим людям”²⁷) и наиболее полно актуализировать волю к власти. Созданная Ницше программа действий направлена (в этом и заключается ее особенность), в сущности, в никуда. не существует субъекта ее реализации: такой человек есть правило для самого себя, свой собственный “проект”. Черты идеального образа аристократа, намеченные Ницше, представлены им не как очередная (пришедшая на смену предыдущим, созданным до нее) нормативная программа – это противоречило бы сущности его мирозерцания. Не случайно поэтому, Ницше, *характеризуя состояние* (выражение и курсив мой. – Н.П.) “удачного человека” (“аристократа”), называет свою *характеристику* “имморальным постулатом”, который гласит: “удачный человек, “счастливец”, должен совершать известные поступки и инстинктивно бояться иных поступков, он вносит порядок, который он физиологически являет собою, в свои отношения к людям и вещам”²⁸. Долженствование здесь (“удачный человек *должен...*”) не является выражением моральной императивности: аристократы “господствуют не потому, что хотят, но потому, что они *существуют*, им не предоставлена свобода быть вторыми”³⁰. Иными словами: *должны*, то есть являют собою, потому что такова их природа, здесь нет свободы выбора между двумя возможностями: “Несвободная воля” – это мифология: в действительной жизни речь идет только о *сильной* и *слабой* воле”³¹. В существе своем такая позиция аналогична позиции “этики (морали) творчества”, созданной Бердяевым. Человек-творец Бердяева есть также проект для самого себя, его творчество – это “создание ценностей и целей” как выражение своей экзистенциальности: “поступать можно только индивидуально, и всякий другой должен иначе поступать”³², “общеобязательность заключается лишь в том, чтобы каждый поступал неповторимо-индивидуально”³³, – писал Бердяев. Речь здесь идет не столько о содержании, сколько о форме поступка: общеобязательного, “объективного” критерия, позволяющего так или иначе оценивать поступки, по Бердяеву, не существует.

²⁷ Там же. С. 349.

²⁸ Ницше Ф. Сумерки идолов или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 579.

²⁹ Ницше Ф. Антихрист... С. 685.

³⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла... С. 257.

³¹ Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 104.

³² Там же.

³³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла... С. 274.

В-четвертых, приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность, выражается, по Бердяеву, в господстве норм и правил, ориентированных на потребности и цели системы, человек признается субъектом нравственной жизни, лишь когда возникает вопрос об ответственности за неисполнение этих норм. Однако, “что может быть общим, то всегда имеет мало ценности”: ““благо” не есть уже благо, если о нем толкует сосед!”, – писал Ницше³⁴. Этому в философии Бердяева противопоставляется *преобладание качества над количеством, творчества – над приспособлением*. То есть, по Ницше, в конечном счете источником самоопределения человека, непреднамеренностью, в результате чего становится ясно, “в каком отношении по рангам состоят друг с другом сокровеннейшей инстинкты его природы”³⁵. Полнота самовыражения заключается в реализованности воли к власти, поэтому “вовсе не человек есть “мера вещей”³⁶, точнее, не тот человек, которого знала до сих пор мораль, наука, философия, мерой является воля к власти, то есть сверх-человек, или человек-творец – в философии Бердяева.

Итак, мораль была представлена Бердяевым и Ницше как неадекватное человеку явление. “Что не обуславливает нашу жизнь, то *вредит* ей...”, – писал Ницше³⁷. И в качестве одного из “злостнейших заблуждений, какие только существуют”, он устанавливал “понятие о морали как *сущности* мира”³⁸, от нее следует непременно избавиться. Разницей проектов “избавления” от морали определяется, на мой взгляд, принципиальное различие между философией Бердяева и философией Ницше. Как отмечает А.А. Гусейнов, принципиальная новизна позиции Ницше заключается в том, что прорыв “по ту сторону добра и зла” он обосновывает как сугубо человеческое деяние³⁹. “Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление” – так понимал Ницше свой проект⁴⁰. На мой взгляд, поэтому, аутентичным его философии является обозначение ее как имморальной. Согласно Бердяеву, “Ницше... одержим был той несчастной идеей, что творчество человека невозможно, если есть Бог”⁴¹. Сам же Бердяев

³⁴ Там же. С. 245.

³⁵ Там же. С. 243.

³⁶ Ницше Ф. Антихрист... С. 638.

³⁷ Там же.

³⁸ Гусейнов А.А. Философия как этика... С. 177.

³⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла... С. 267.

⁴⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Смысл творчества. Харьков: Фолио; М.: ООО “Издательство АСТ”. 2002. С. 336.

⁴¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон +. 1999. С. 29.

ратовал за “изживание” морали человеком, которое сопровождается помощью Бога: без благодати человек в творчестве не в силах справиться со своей иррациональной глубиной, “темным подпольем”. Тем самым, писал Бердяев, “нисколько не отрицаются условные и относительные права морали, которая должна быть подчинена высшему религиозно-метафизическому началу, т.е. утверждается не имморализм, а сверх-морализм, – религиозная мораль”⁴². Сверх-морализм будет адекватным названием такой позиции. Но, “чтобы благо дать, надо благо взять” – за человеком в его волеизъявлении сохраняется в философии Бердяева приоритет, и нет дегерминации действий субъекта волей, желанием Бога.

Посредством созданных Бердяевым и Ницше концепций – сверх-морализма и имморализма – они попытались взглянуть на мораль не с точки зрения морали, на добро и зло – не с точки зрения добра и зла. Причем Ницше, как считал Бердяев, не удалось вырваться из-под власти ценностной дихотомии положительного-отрицательного: “Если то, что “по ту сторону добра и зла”, я ставлю выше того, что по “по сию сторону добра и зла”, то я различаю “высшее” и “низшее”, я осуждаю, оцениваю, противоплагаю”⁴³. Бердяев стремился избавить свои *описания, характеристики* открывавшихся ему реальностей от ценностных предпочтений. Сверх-моральное состояние мыслилось Бердяевым как Красота, которая *представлялась как образ*, но не “задача”, “закон” или “норма”⁴³.

Бердяев создал “этику последних вещей бытия”, “эсхатологическую этику” (так он называл свои построения), в ней интенции нравственного сознания определялись ее метафизической частью, в рамках которой постулировался сверх-моральный источник морали. А иначе, отметим, и невозможно найти аргументы, “которые запрещали бы Калигуле отдавать граждан на растерзание диким зверям, а Нерону – поджигать Рим”⁴⁴. Оба философа показали нам, что разум осознал свои границы, поставив вопрос “что есть добро и зло сами по себе?” и поняв, что ответ на него в рамках сознания, находящегося в плену у ценностных предпочтений, невозможен.

Знаменитый вопрос Ницше, который, как он считает, следует задавать любому философу для прояснения сущности его концепции, пусть даже “самой отдаленной”, метафизической: “Какая мораль имеется в виду (имеется *им* в виду)?”⁴⁵, означает, в первую очередь, следующее. “Пле-

⁴² Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 33.

⁴³ Там же. С. 132; Опыт эсхатологической метафизики... С. 156.

⁴⁴ Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и внеаучных форм мышления. СПб: РХГИ. 1999. С. 258.

⁴⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла... С. 244.

бейские” моральные представления о добре и зле позволяют, по Ницше, философам строить на их основе метафизические концепции “возрастания и убывания бытия”, “истины и не-истины” и так далее, что является само по себе деструктивным, так как не соответствует реальности, в которой отсутствует бинарность. Но чтобы понять основания, которые позволили Ницше выступить с критикой морали, необходимо осмысление его концепции воли к власти, что мы и попытались сделать. Воля к власти у него – это, как уже отмечалось, сущность всего, сущность сущего. “Если установление истины о сущем в целом составляет существо метафизики, то переоценка ценностей будет сама по себе метафизикой”, – писал о философии Ницше М. Хайдеггер⁴⁶. Смыслу метафизики Ницше: воли к власти, в которой нет противоположностей, но есть движение, приводящее к ранговым качественностям, соответствовала его этика, мораль, перерастающая сама себя с помощью субъекта, открывшего, что добро и зло есть ненужные заблуждения человека, чей смысл – перерастать себя согласно своей сущности.

Поэтому для постижения осмысления морали тем или иным философом нужно, на мой взгляд, спросить: “Какая метафизика имеется им в виду?”. Этика, дискредитировавшая метафизику у других философов, превратилась у Ницше в метафизику, дискредитировавшую этику. Бердяев, размышлявший о Ницше, очевидно, также отмечал эту черту его творчества: “Понятие “хорошести” есть онтологическое понятие, понятие “добрости” есть моралистическое понятие. Это приводит нас, в сущности, не к аморализму, который всегда есть недоразумение, а к подчинению морального онтологическому”⁴⁷.

Итак, оба философа выстраивали проект свободного (в полном значении этого слова) самоопределения человека как исхождения из своей сущности – динамичного существования вне рамок добра-зла и задаваемых ими ограничений. Незавершенность проекта “по ту сторону добра и зла” у обоих мыслителей вполне объяснима: сосредоточив усилия на негативии окружающей их реальности, они тем самым наметили основные черты иного состояния, детальное изложение проявлений которого противоречило бы проекту свободного самоопределения человека, задавая ему новые ограничения.

⁴⁶Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика. 1993. С. 65.

⁴⁷Бердяев Н.А. О назначении человека... С. 136.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ Л.Н. ТОЛСТОГО: ЭТИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ РАЗУМА И ВЕРЫ

Проблема рациональности является знаковой для нашего времени. Пытаясь постичь ее суть, указывает Х.-Г. Гадамер, рефлексизирующее сознание неизбежно обнаруживает множественность форм реализации человеческим разумом своего предназначения, наличие которых представляет собой открытый вызов современной философской мысли¹. Неспособность последней адекватно ответить на него становится причиной отчетливо просматриваемой в культуре уходящего века тенденции к умалению и даже прямому отрицанию разума, открывающей путь к безраздельному господству иррациональности.

В сложившейся ситуации обращение к духовному наследию тех мыслителей, чье творчество явилось отражением противоборства рационального и иррационального начал, может не только оказаться чрезвычайно интересным и плодотворным в исследовательском плане, но и стать весьма своевременным шагом на пути к восстановлению утраченной современным человеком изначальной духовно-разумной целостности. В ряду подобных мыслителей Л.Н. Толстому по праву принадлежит одно из важнейших мест. Поэтому попытка осмысления характера и значимости его философского наследия сквозь призму идеи рациональности приобретает, на наш взгляд, особую актуальность.

Личность и нравственно-религиозные искания Л.Н. Толстого являют собой довольно типичный, глубоко укорененный в национальной почве и, одновременно, во многом парадоксальный для русской религиозно-философской традиции, существенно выходящий за ее пределы, духовный феномен. Жизнь и постижение ее смысла слились в биографии великого русского мыслителя в одно целое: “он жил, чтобы размышлять, и размышлял, чтобы жить”², воплощая в опыте собственной экзистенции неразрывное единство “образа жизни” и “образа мышления”, центром которого выступает разум. Сознательное проецирование Л.Н. Толстым этой исходной интенции выработанного им жизнепонимания на все свои этико-философские построения придает пос-

¹ См.: *Gadamer H.-G. Historical transformations of Reason // Rationality Today. Ottawa. 1979. P. 14.*

² *Гусейнов А.А. Великие моралисты. М.1995. С. 201.*

ледним форму “рациональной системы”³, фундаментом которой является утверждение мыслителем безусловности единого во всех людях разумного начала, составляющего подлинную основу их бытия и познания.⁴

Вместе с тем, предпринятая нами попытка реконструкции и анализа системы этического рационализма Л.Н.Толстого, исходной предпосылкой которого выступает теоретическое осмысление возможностей и пределов последовательно рационального обоснования человеческой нравственности, а также допустимости сочетания рациональных и иррациональных компонентов в рамках системы этико-аксиологической рациональности, необходимо предполагает всестороннее исследование избранного великим русским мыслителем пути разрешения вечной дилеммы разума и веры.

В этом свете весьма символичным выглядит то очевидное обстоятельство, что напряженные религиозно-философские искания Л.Н.Толстого, инициированные стремлением к раскрытию единых транскультурных оснований конечного человеческого существования и бесконечного бытия мира, оказались своеобразной ареной борьбы и примирения двух полярных начал европейского сознания, которые Тертуллиан метко определил как “Афины” и “Иерусалим”. Л.Шестов усмотрел причины этого глобального мировоззренческого конфликта в извечном противостоянии “между умозрительной и библейской философией”, где “с одной стороны, Сократ с его “знанием”, окопавшийся в своем идеальном мире, – с другой стороны, сказание о грехопадении первого человека и апостол, сталкивающий это сказание в словах: “все, что не от веры, есть грех”⁵.

Действительно, этический рационализм Л.Н.Толстого нередко именovali “элементарным” и даже “примитивным”, усматривая в нем лишь очередную моралистическую утопию, основанную на берущем свое начало в недрах сократического интеллектуализма “игнорировании сложности и иррациональности жизни, на детски-наивном мнении, что все на свете,

³ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб. 1996. С. 460.

⁴ “Общаясь друг с другом, - подчеркивает Л.Н. Толстой, - мы вперед уверены... в одинаковой обязательности для всех нас общего... разума”, который “и есть та единственная основа, которая соединяет всех нас, живущих, в одно”; а поскольку “разум мы знаем вернее и прежде всего”, то “все, что мы знаем в мире, мы знаем только потому, что это познаваемое нами сходится с законами этого разума, несомненно известными нам”. (См.: Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произв. М., 1992. С. 449-450). По сути, подобные рассуждения Л.Н. Толстого о природе и назначении разума служат обоснованием рациональности в качестве способности адекватного постижения и реализации человеком истинных целей и смысла своего существования. В подобном контекстуальном ракурсе ключевая толстовская категория разума вплотную приближается по своему объему и содержанию к современной трактовке рациональности как “умопостигаемости объективно всеобщего”. (Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М. 1988. С. 90.

⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.1993. С.327, 332.

противоречащее ясным и простым требованиям разума, есть результат легкого устранимого недомыслия или обмана”⁶. Однако проведенное нами исследование ясно показало, что далеко не все так просто, а Л.Н.Толстой отнюдь не простодушный оптимист, попавший в ловушку собственной наивности. И хотя взятые в своем одностороннем выражении доводы Л.Н.Толстого выглядят как последовательное развертывание основных принципов классического европейского рационализма с его непоколебимой верой во всемогущество и непогрешимость разума, мыслитель всегда исходит из того самоочевидного для него факта, что пределы разуму все же положены, и в мире, как и в человеке, обязательно наличествует тот “остаток”, который не только не может быть рационализирован, но сам лежит в основании разума.

Природу подобного своеобразия толстовского рационализма мы склонны, вслед за В.В.Зеньковским, усматривать в том, что для него было свойственно совершенно иное, в отличие от общепринятого, “измерение разумности”⁷. Разумность эта немислима вне веры, которая является необходимым условием и подлинным основанием ее. В этой ключевой интенции толстовского учения, соединившего воедино, казалось бы, несоединимое, вера, тщательно очищаемая от любых элементов мистики, обретает рациональное оправдание в качестве истинного блага, а разум, приводимый к единой, целостной основе жизни, т.е. к Богу, в котором он получает высшую сверхрациональную удостоверенность и верную направленность, преодолевает рамки рассудочной ограниченности и становится подлинно свободным в своем главном и, по сути, единственном, предназначении, а именно, в роли инициатора предельного вопрошания о смысле жизни. Подобно Сократу, который “захотел перевести жизнь в царство самосознания”, сделав ее “проблемой разума”⁸, Л.Н.Толстой, как писал В.В.Розанов, по существу, сам всецело и “был разум”⁹, поставивший под вопрос саму жизнь и полностью вовлеченный в поиск ее универсального смысла. Эту фундаментальную захваченность толстовского разума смысловым вопрошанием Р.Роллан очень метко именуется “рациональной” страстью Толстого”¹⁰. Именно она обуславливает столь явное акцентирование мыслителем экзистенциального контекста всеобъемлющей идеи рациональности, осмысливаемой им сквозь призму изначальной ценностной интенциональности и смысловознательной ориентированности подлинно рационального мышления. Этот аксиологический детерминизм во мно-

⁶ Франк С.Л. Указ. соч. С. 441.

⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. ч. 2. Л., 1991. С. 202.

⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.1969. С. 52, 128.

⁹ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В.В. Религия и культура. Т. 1. М.1990. С. 368.

гом предопределяет внутреннюю специфику религиозно-философского синтеза Л.Н.Толстого, в основании которого лежит безусловная убежденность мыслителя в том, что рациональное знание о жизни (т.е. любые научно-философские суждения о ней) оказывается совершенно несостоятельным с точки зрения возможности извлечь из него адекватное представление о ее истинном смысле, а потому необходимо “еще какое-то *другое знание, неразумное – вера* (курсив здесь и далее наш – М.К.)”, которая придает “конечному существованию человека ...*смысл бесконечного*, – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью”, *смысл, непосредственно обуславливающий саму “возможность жизни”*¹¹.

Подобная вера, определяемая Л.Н.Толстым как “*сознание*” и “*сила*” жизни, в корне отличается от ее традиционного понимания, сложившегося в русле исторического христианства. *Она неотрывна от бытия человека и полностью совпадает с его жизнью*, ибо “*без веры нельзя жить*”, и “*если человек живет, то он во что-нибудь да верит*”¹². *Вера конституирует жизнь, утверждая ее как благо, и задает направленность человеческого мышления, в компетенции которого остается лишь вопрос о том, “как человеку самому быть и жить лучше”*¹³. Усвоив классическое требование рационалистов всех времен “мыслить правильно”, Л.Н.Толстой наполняет его новым содержанием: “мыслить правильно” означает для него употреблять свой разум не на разрешение вопросов о том, что такое жизнь и зачем человек живет, а на максимально полное и адекватное уяснение того, *как следует жить*, т.е. как правильно распорядиться благом жизни.

Л.Н.Толстой склонен идентифицировать человека как изначально нравственное существо, чье пребывание в мире, по сути, не нуждается в санкции познающего разума, который не в состоянии оправдать человеческого бытия в силу того, что сам требует бытийного оправдания. *Подлинное оправдание человеческая жизнь может получить только через веру, которая вносит в нее нравственную определенность и обуславливает ее направленность, т.е. задает ее истинный смысл*. Наполняя сокровенные глубины его духа и делая его сопричастным всеобъемлющей бесконечности мира, вера движет человеком, возвышая его над самим собой и соединяя с истоками бытия.

Вопреки высказываемому С.Л.Франком мнению о том, что в основе религиозно-философского учения Л.Н.Толстого лежит “безнадежное раздвоение “добра” и “жизни”, в силу чего последнее приобретает характер

¹⁰ Роллан Р. Жизнь Толстого // Роллан Р. Жизни великих людей. Ереван. 1987. С. 352.

¹¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л. 1991. С. 78, 79.

¹² Там же. С. 79.

¹³ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Указ. изд. С. 223.

“морализаторского жизнеотрицания”¹⁴, следует подчеркнуть, что толстовская “разумная вера” есть *абсолютное жизнеутверждение*, ибо она, одновременно, тождественна и жизни, и благу (добру), причем такому благу (добру), которое “дано до противоположности добра и зла и позволяет подняться над нею”¹⁵. *Человеческая жизнь возможна только как благо, и это ее единственно разумная форма*, уверен Л.Н.Толстой. Таким образом, толстовская вера не отрекается от разума, напротив, задавая человеческому разуму начало и пределы, она придает ему тем самым ту “*высшую разумность*”, которая гарантирует его от скатывания в пучину нигилистического отрицания жизни и ее блага, восстанавливая утраченную европейским сознанием *изначальную духовно-разумную целостность человеческого “я”*”.

Специфическая особенность толстовской трактовки соотношения веры и разума состоит в ее тавтологичности: *вера есть основа разума, который обосновывает ее саму*. К данному выводу, по сути, сводятся все рассуждения мыслителя, образуя некий, весьма знаменательный, замкнутый круг, где “*вера и разум по существу есть одно и то же*”, а потому Л.Н.Толстому оказывается “чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства – одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму”¹⁶. *Именно эта исходная онто-эпистемическая гармония разума и веры, в конечном счете, и определяет специфику толстовского рационализма, ставшего обоснованием универсального принципа “разумной веры” и породившего особый инвариантный тип рациональности, который не только не противостоит вере, но и является ее неотторжимым слагаемым, будучи изначально обусловлен и ограничен ею*. “Разум дан нам Богом”, он есть “Божественный свет, сошедший с неба”, который “никак нельзя отрицать” и которому “одному надо служить и в нем одном искать благо”¹⁷, в подобном, тривиальном, на первый взгляд, положении заключена квинтэссенция и подлинный смысл толстовского рационализма, отчетливо намечившего некий “срединный путь” между “Афинами” и “Иерусалимом”, между самодостаточностью отвлеченного разума и абсурдностью безосновательной веры, увенчавшийся рождением качественно новой формы “*сверхрационального рационализма*”.

Он явился прямым порождением предельного абсолютизма и максимализма толстовской этики, выражавшихся в нежелании мыслителя довольствоваться никакими компромиссами в вопросах человеческой нрав-

¹⁴ Франк С.Л. Указ. соч. С. 478.

¹⁵ Гусейнов А.А. Понятие веры, бога и ненасилия в учении Л.Н.Толстого // Разум и экзистенция. СПб. 1999. С. 313.

¹⁶ Франк С.Л. Указ. соч. С. 453.

¹⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. М.1993. С. 410; Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 226.

ственности, “заключать никакого социального контракта...”, дабы уже здесь и теперь “остаться в божественной природе”, где бы “царствовал закон Бога, а не закон мира...”¹⁸. Подобная непримиримость “нравственного абсолютизма”¹⁹ Л.Н.Толстого определяется тем, что последний, по меткому замечанию С.Н.Булгакова, был напрочь лишен “вкуса к срединному и относительному”²⁰, а потому, как подчеркивает Н.А.Бердяев, “Толстой требует немедленного и полного осуществления абсолютного, абсолютного добра в этой земной жизни, подчиненной законам грешной природы, и не допускает относительного, истребляет все относительное”²¹. Однако, если Н.А.Бердяев считал, что это было лишь “отрицательное абсолютное, пустое и нигилистическое”²², то С.Л.Франк, который тоже видел в склонности Л.Н.Толстого к тотальной абсолютизации моральных понятий и ценностей некоторую “недооценку относительного, сложности “мира”...”, проявление “типично русской болезни нигилизма, происходящей от духовного абсолютизма” и следствие “односторонне-рационалистически схваченного религиозного абсолютизма”, сумел усмотреть в этой исходной интенции толстовского духа и свидетельство его подлинного величия, заключавшегося в том, что Л.Н.Толстой, органично соединив в себе черты античного мудреца и ветхозаветного пророка, явил миру образ мыслителя, который “не знает иных мерил ... и оценок, кроме правды и праведности” и всегда бесстрашно, “спокойно и без колебаний” идет “во имя правды против всего мира и всех земных сил...”²³.

Тем не менее, точнее всех выразил сущность толстовского абсолютизма В.В.Зеньковский, рассматривавший его с точки зрения той особой диалектичности, которая раскрывается в миросозерцании Л.Н. Толстого как “интуитивное (в мысли) восприятие нераздельности, неотделимости временного и вечного, относительного и Абсолютного”, вылившееся, в итоге, в его глобальное “завещание русскому сознанию”: “*Добро может быть Абсолютным, или оно не есть добро...*”²⁴, а, значит, любое релятивирование морали равносильно ее полному уничтожению.

Эта безусловная убежденность мыслителя в необходимом наличии абсолютной морали представляется ему самоочевидным и самодостаточным основанием ее абсолютности, не требующим дополнительного удостоверения со стороны познающего разума, который “именно при иссле-

¹⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. М. 1993. С. 313, 308.

¹⁹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 457.

²⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М. 1994. С. 344.

²¹ Бердяев Н.А. Духи русской революции // Литературная учеба, 1990, № 2. С. 137.

²² Там же.

²³ Франк С.Л. Указ. соч. С. 466, 476, 447.

²⁴ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 208.

довании вопроса об обосновании нравственности ... наталкивается на свои собственные границы”²⁵. В результате, предпринятая Л.Н.Толстым всеобъемлющая рациональная критика морали и веры постепенно трансформируется в критику и оправдание разума с позиций морали и веры. И в этом наиболее наглядно проявляется мужество и честность Л.Н.Толстого как мыслителя, который, “когда нужно было, ... не боялся и сам разум привлечь к суду”, бросая смелый “вызов всем традиционным самоочевидным истинам”²⁶, что, однако, не приводит к безраздельному господству иррационализма в сознании философа. Напротив, Л.Н.Толстой настойчиво ищет и, в конце концов, находит путь к сохранению и даже укреплению своих исходных рационалистических позиций посредством прямого онтологического укоренения человеческого разума в бесконечности божественного Логоса, создающего условия для существенного расширения самой сферы рационального за счет включения в нее, помимо классических истин разума и целого ряда истин Откровения, традиционно относимых к прерогативам веры.

Таким образом, столкнувшись с невозможностью последовательно рационального объяснения человеческой нравственности, Л.Н.Толстой, фактически, признает, что мораль не уместается в границах познающего (контролирующего) разума, у нее – свой разум, благодаря которому человек способен, осознавая собственную онтологическую ограниченность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является носителем универсального начала, всецело подчиняющего его эмпирическое бытие абсолютной причинности – всеобщему моральному закону. Эта моральная интерпретация разума разворачивается у Л.Н.Толстого до подлинных масштабов этико-эпистемологического и, отчасти, онтологического переосмысления сущности и целей человеческой рациональности, в контексте которого познавательная функция разума утрачивает свою абсолютную ценность, а гносеология окончательно теряет власть над этикой, превращающейся в подлинно автономное, универсальное “жизнеучение”: “древо познания не глушит более древа жизни”²⁷, и “то, что называется этикой – *нравственным учением*” “*о жизни людей* – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе”, которое “совершенно исчезло в ... псевдохристианском обществе”²⁸, полностью восстанавливается в своих исконных правах.

²⁵ Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб. 1999. С. 261.

²⁶ Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н.Толстого) // Шестов Л. Соч.: в 2-х т. Т. 2. М., 1993. С. 129, 124.

²⁷ Шестов Л. Указ. соч. С. 332.

²⁸ Толстой Л.Н. Указ. соч. С. 223, 306.

ВИССАРИОН – ГНОСТИК? ЭЛЕМЕНТЫ ГНОСТИЧЕСКИХ СИСТЕМ В ВЕРОУЧЕНИИ ЦЕРКВИ ПОСЛЕДНЕГО ЗАВЕТА

Предлагаемый вниманию читателя очерк не претендует на полноту охвата ни самой системы Виссариона, ни, тем более, гностических систем поздней античности, что было бы, пожалуй, невозможно реализовать в рамках доклада. Мы попытаемся представить лишь основные положения космологии, антропологии и сотериологии вероучения Церкви Последнего Завета, попутно выявляя в них те сюжеты, которые, на наш взгляд, коррелируют с известными системами античного гностицизма. Начнем с краткого экскурса в космологию Виссариона.

1. Докосмическое состояние описывается Виссарионом, как “безмолвие духа”, в котором сошлись “в неудержимом потоке к Вершинам Гармонии” “две точки”, которые своим загадочным космогоническим танцем привели в конечном счете к появлению “великого гармоничного Целого” или Единого [Кн. Осн. 1:1-4]¹. Единому сопутствовал Дух Жизни, который, отделившись от него, стал осваивать пустое, по всей видимости, пространство [Кн. Осн. 1:7-8]. Таким образом, на начальном “дотворческом” этапе мы можем видеть появление двух первоначал, которые составляют пару: *Единый–Дух Жизни*. Когда возникло затруднение, связанное с тем, что материальная сила Единого или Дух Жизни, покидая Единого пропала в бесконечном неоформленном пространстве, Единый обратился к находящейся в “лоне Его Сущности” [Кн. Осн. 1:12] Мудрости и имел с ней совет. Таким образом, появляется еще одна пара *Единый–Мудрость*. Только после этого начался процесс космогенеза, ознаменовавшийся появлением “деяти прекрасных Женских Начал” [Кн. Осн. 1:15-18], которые были выделены Единым, как и первые два, из себя, но на сей раз это

¹ Система религиозно-философских положений Церкви Последнего Завета изложена на основе систематизации *Слова Виссариона* (Малая крупница Слова Виссариона, являющего Последний Завет от пославшего его Отца Небесного // Последний Завет. СПб., 1996). При цитировании приняты следующие сокращения ссылок на соответствующие разделы *Слова*: *Предвозвещение* – [Предв.], *Книга Обращений* – [Кн. Обр.], *Книга Основ* – [Кн. Осн.], *Встречи* – [Встр.]

было связано с необходимостью отделить от себя холод и поставить заслон растворению Духа Жизни в бесконечном пространстве пустоты, то есть структурно оформить часть этого пространства. Женские начала сгруппировались вокруг Единого, и Дух Жизни стал циркулировать через них, возвращаясь к Единому, многократно увеличиваясь. Так появился космос, причем сначала он, возможно, был нематериальным, так как лишь “достигнув зрелости”, Женские начала “получали плотные материальные тела”. Далее процесс пошел, видимо, только в сторону количественного увеличения, экспансии оформленного мироздания на в неосвоенное пустое пространство. Последнее Виссарион именуется также “Тьмой Безмерной” и явно относится к ней без симпатии, но эта тема в его учении не получает дальнейшего развития.

Здесь, как нам кажется, можно усмотреть некоторые очевидные структурные параллели с гностическими системами первых веков нашей эры. Во-первых, определенно присутствует процесс эманации божественных сущностей одной от другой, выделения единым из себя сначала Духа Жизни, затем Мудрости и, наконец, девяти Женских Начал. Кроме того, присутствуют пары *Единый–Дух Жизни*, *Единый–Мудрость*. Мы также видим впоследствии, что материальной вселенной свойственен Разум вселенной, земной человеческой плоти также присущ разум, но не дух. Из этого можно заключить, что Дух Жизни и Мудрость уже на первоначальном этапе космогенеза составили пару, и можно, таким образом, считать, что Единый породил из себя пару: *Дух Жизни–Мудрость*, которая как гетерогенное предвечное первоначало вполне аналогична гностической паре зонов или сизигии. Эта пара позже трансформируется или порождает свою менее абстрактную аналогию, – пару *Материальная Вселенная–Разум Вселенной*, как противоположность земному миру называемая также *Внеземной Разум–Внеземные Цивилизации*. В этой связи кажется уместным вспомнить космогоническую схему гностика Василида, дошедшую до нас в изложении Ипполита. В ней несущий бог создает несущий мир, в котором последовательно проявляются и возносятся к Отцу два сыновства, оформив собой, как мы полагаем, ноуменальное бытие мира Отца и отделив его от третьего, пока еще не проявленного, сыновства и материального творения завесой Святого Духа. Несколько позже появляются на сцене архонты, создающие огдоаду и гебдомаду, то есть собственно материальный мир. Последнее же, третье сыновство есть будущее человечество, которое со временем также должно воссоединиться с миром

Отца. Нам представляется возможным сопоставить первые два сыновства Василида с Мудростью и Духом Жизни Виссариона, а появившееся позже материальное бытие огдоады и гебдомады с Внеземным Разумом и Внеземными цивилизациями. Остается еще третье сыновство, которое вполне можно соотнести с миром Отца Небесного и порожденным им человечеством, о котором отдельно будет сказано ниже.

Важно отметить, что процесс порождения вселенной был связан с возникшей у Единого необходимостью выделить из себя холод, чтобы продолжить свое развитие. Холод в Слове Виссариона однозначно расценивается как нечто негативное, греховное, антагонистическое духовному бытию. *Холодом* Единый оформил *Тьму безмерную* и получил в результате материальный космос, который ожил ввиду присутствия в нем Духа Жизни. Другими словами, мир, уже в силу своего происхождения, есть скорее зло, чем благо, что, бесспорно, также роднит вероучение Виссариона с мировоззрением позднеантичных гностиков.

Однако в холодном мироздании возник странным образом островок тепла. Одно из Женских Начал – Земля была особенна тем, что имела в отличие от остальных огненное сердце, “уникальный ток” который, будучи направлен на Единого и соединившись с Духом Жизни, породил новое духовное бытие – Отца Небесного. Земля является, по всей видимости, частью первого, начального этапа космотворения. Она, будучи по сути одним из последних или последним элементом творения, которое мы условно можем назвать доматериальным, устремила свой “ток” к первоначальному, в результате чего появился будущий творец людей Отец Небесный. В этом мы, как нам представляется, можем усмотреть структурный параллелизм с валентинианским мифом о порождении космокреатора Ялдабаофа, также творца людей, в результате устремления последнего зона Софии к первому предвечному зону Отцу Всего.

2. Далее, Отец Небесный, которого Слово Виссариона называет Сыном Единого, творит людей из уже наличного материала. На земле существовали элементы плоти будущего человечества к тому времени, когда он решил поместить в них души. Отец Небесный, согласно Слову Виссариона, – “Отец душ человеческих”, “даровавший” своим детям материальные тела, другими словами заключил в плоть часть собственной световой духовной субстанции. Души неоднократно описываются в Слове как искры, части от пламени Отца Небесного, то есть единосущные с ним и абсолютно чуждые материи элементы, которые однако, так прочно с ней связаны,

что без нее невозможно их развитие. Развитие есть преобразование и одухотворение материи, сначала на земле, а в последствии во всем мироздании, то есть окончательная победа огня духа над холодом материи.

Трудно не усмотреть в этой схеме аналогию с основной, пожалуй, установкой гностического сознания на радикальный дуализм: трансцендентного с миру и плоти, духовного элемента, который в гностических текстах также называется искрой, самому миру – темнице духа. Кроме этого, бросается в глаза определенная аналогия между учением Виссариона о душе как о части божества и гностическими учениями о рассеянной в мире световой субстанции Софии валентинианского мифа, или Первочеловека манихейского и мандейского мифов.

3. Симптоматична в описании космоса системы Виссариона полная бездуховность вселенной и внесемных цивилизаций, мир которых способен погубить землю и ее духовную составляющую в силу собственных сугубо рациональных законов. Картина мира внесемных цивилизаций рисуется в механистических тонах, но если мир – бездушная машина, то далеко ли отстоит это понимание от радикального гностического понимания мира как “тюрьмы духа”? “Человек не есть плоть, человек есть Душа”, – утверждает Виссарион, а значит, он не принадлежит этому миру, а если и принадлежит, то лишь частично, в силу обусловленности законов материального бытия. Таким образом, в этом пункте учение Виссариона косвенно соответствует гностическому воззрению на космос как тюрьму божественной и полностью трансцендентной этому миру сущности с искры надмирного бытия, с заключенной архонтами в человеческой плоти. По Виссариону, человек тоже охвачен законами материальной вселенной, правда, Виссарион предлагает вовсе не программу освобождения от них, но программу гармонизации отношения плоть-душа, на основе законов последней.

4. По Виссариону, мир все-таки не есть зло, но в нем из-за неизбежной ошибки, вытекающей из присущего духовной сфере закона свободы воли, присутствует зло, которое не обладает сущностной природой. а является всего лишь фантомом, манифестацией человеческих дурных дел, мыслей и намерений. Дьявол с это фантом, порожденный человечеством, обществом. Он был создан, как пишет Виссарион, “дарами повышенных возможностей мысли и чудесными таинствами веры” [Кн. Осн. 6:29] и материализовался “на основе тяжелой природной материальной жизненной силы, проявляющейся во всплесках страха” [Кн. Осн. 6:27], то есть

рожден мыслью и верой и проявлен в страхе. Здесь нам кажется вполне уместным вспомнить гностический миф о падении тридцатого зона Софии, мыслью своей устремившейся к первому предвечному зону с Отцу, которая, будучи отринута, осознав свою ошибку, породила своим страхом и раскаянием видимый мир, – проявившийся в материи фантом, где появился Ялдабаоф – владыка этого мира. Гностики были убеждены, что появление мира с пребывающими в нем архонтами вызвано трагической ошибкой Софии и рассматривали его именно как ошибку, некую неполноту, недостаточность, ущербность, лишенную какой бы то ни было онтологической ценности. Виссарион также связывает появление дьявола с “результатом дикой ошибки” [Кн. Осн. 5:8].

Любопытно отметить схожесть характеристик архонтов гностического мифа с дьяволом Виссариона. Так же как и владыки мира гностиков, дьявол не может обходиться без людей, существуя лишь за счет “грязных эмоциональных выплесков человека” [Кн. Осн. 6:32]. Дьявол, как и архонты, контролирует деятельность людей. Более того, он оказывает воздействие на сознание людей “создавая уникальные обстоятельства, когда человек, вольно или невольно, творит всё более далекое от Истины и всё более питая суть тьмы” [Кн. Осн. 6:45-48]. Не то же ли делают архонты гностического мифа, погружая пневматиков в плотский сон, с целью усыпить их духовный центр, и отвлечь их от своего предназначения. Дьявол Виссариона прячет от людей истину – жемчужину откровения, рассыпая “по земле стеклянные бусинки; дабы одни, соприкоснувшись с бусинками, утратили интерес к поиску Жемчужины, считая остальные такими же; другие, соприкоснувшись с Жемчужиной, усомнились в ее истинности, узрев иные бусинки” [Кн. Обр. 18:54-56]. Трудно в этой связи не вспомнить знаменитый гностический “Гимн Жемчужине”, где жемчужину гносиса неусыпно охраняет дракон.

Проблема зла у Виссариона имеет еще один аспект. Последний Завет содержит намеки на возможные “происки неземных цивилизаций”². Так, Виссарион говорит о “враждебных человечеству источниках”, “ложной идеологии”, “массовом энерго-информационном воздействии на человеческое сознание”³. Это внутрикосмическое и сугубо материальное, то

² Ср. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. – М., 1999, С. 218.

³ Последняя надежда. Обращение к современному человечеству. СПб., 1999, СС. 129-130, Цит. по: Балагушкин Е.Г. Указ. соч., С. 218.

⁴ Балагушкин Е.Г. Указ. соч., С. 219.

есть полностью лишенное благодати духа, воздействие тоже, на наш взгляд, вполне сопоставимо с гностическими представлениями о внутрикосмических силах с архонтах, осуществляющих контроль за человеком в этом мире и препятствующих его освобождению. По мнению Е. Г. Балагушкина, “в конечном счете в основе *концепции зла* лежит принципиальное для Виссариона противопоставление разума божественной благодати, а вместе с тем “человеска разумного” “человеку духовному”⁴. Если это так, то мы и в этом случае можем усмотреть параллель с гностическим осмыслением зла, также обусловленным противостоянием разумных, но невежественных, то есть не знающих о духовном мире, архонтов и просвещенных свыше гностиков, а в конечном счете сводящемся к контроверзе материального с его природным *common sense* и духовного с присущим ему благодатным знанием – гносисом.

5. Но есть ли само понятие гносиса в теологии Виссариона? Такого термина в Слове Виссариона мы нигде не встречаем, хотя проблема соотношения знания и веры занимает автора Последнего Завета всерьез. Отчасти уже само наличие зла в мире связывается Виссарионом с результатом конфронтации природного разума и надприродной Души. Разумсется, вся полнота права и истины на стороне последней. Многочисленные фрагменты Слова Виссариона устанавливают, казалось бы, однозначный приоритет души над разумом и веры над знанием. О каком же тогда гносисе здесь может идти речь?

В Слове Виссариона мы встречаем пассаж, казалось бы, противоречащий всему предшествующему ходу рассуждений Виссариона о вере и знании. В 19-й главе Книги Обращений читаем: “Двигаясь по руслу развития, мыслители человечества – как мирские, так и религиозные – совершают великую ошибку, говоря о *вере в Бога*, <...>. *Вера* должна перерасти в *знание* <...>, в существование Бога не нужно веры. Должно знать, что Он есть” [Кн. Обр. 19:32-37].

Несмотря на то, что в целом разуму отводится второстепенная роль и вера довлеет над знанием, знание в этом отрывке парадоксальным образом получает приоритет над верой. О каком знании здесь идет речь? Какого рода знание должно иметь о духовных вещах? Согласно учению Виссариона, “разум присущ только плоти”, которой недоступно духовное, следовательно, для этого он не годится. Таким образом, речь здесь идет, по всей видимости, о каком-то особом роде знания, которым обладает только душа. Но душа, как мы знаем, является частичкой, *искрой* от пламени Отца

Небесного, и кому как не ей, стало быть, знать о его существовании. Возможно, она, окутанная материсей, погруженная в суетные потуги плотского разума, забыла о его бытии и своем истинном предназначении? Не для этого-то ли и явлено миру новое откровение через Виссариона?

Такой поворот, с одной стороны, конечно, обусловлен претензией учения Виссариона на универсальность, на единую для всего человечества религию. Согласно Слову Виссариона [Кн. Обр. 19:30], “разноголосоицу [религиозных учений] можно укротить лишь с помощью открытия к *познанию* (может быть, гносису? Курсив мой, – В.Ж.) дополнительных врат тайны”. Именно поэтому “*вера* должна перерасти в *знание*”. Откуда же берется у виссарионитов такая убежденность, которая равняется знанию? У античных гностиков она была обусловлена признанием наличия в себе самом себе самому трансцендентной сущности – пневматической искры, которая “не от мира сего”. Гностик, таким образом, *знает* на собственном опыте о существовании “Чужого” Бога, и ему действительно нет нужды *верить* в него. Гностическое откровение, наделение гносисом должно лишь пробудить адепта от плотской спячки. Сходным образом и у последователей Виссариона, помимо его откровения, существует и непосредственный источник. Ведь человечество, согласно учению Виссариона, породил Отец Небесный, “вкладывая уникальную духовную ткань в человеческую плоть” [Предв. 52-69]. Таким образом, по учению Виссариона (как и по учениям гностических школ), люди могут убедиться в существовании бога на себе самих, ведь творец их душ – Отец Небесный. Кроме того, апелляция к внутреннему опыту человека должна, на наш взгляд, придавать дополнительный вес откровению, устанавливая прямую связь между его источником и конечным реципиентом, минуя передаточное звено несущего откровение пророка.

Помимо сказанного выше, тот факт, что в учении Виссариона имеют место две противоположные трактовки соотношения знания и веры, наводит нас на размышления о том, что эти две различные трактовки могут быть адресованы двум разным группам верующих. Например, последователям традиционных религий, просто *верующих* в существование бога и *знающих* о нем из откровения Виссариона. Нам представляется маловероятным, чтобы Виссарион призывал к рациональному постижению Бога. В его пафосном “должно знать, что Он есть”, кроется, на наш взгляд, намек на иррациональное, гносисное знание его адептами своего происхождения от Отца Небесного. Не можем ли мы в таком случае предположить

такое негласное разделение последователей Церкви Последнего Завета на *верующих* и *знающих*, которое соответствовало бы гностическому разделению человечества на психиков и пневматиков? Первые более склонны просто *верить* в откровение, данное через Виссариона Отцом Небесным, вторые уже доросли до *знания* о том, что *Бог есть*, осознав свое собственное божественное происхождение.

6. В учении Виссариона отсутствуют многие элементы систем, известных нам из гностических текстов первых веков нашей эры. Одним из таких важных элементов является учение о Плероме. Тем не менее, несмотря на неразработанность данной темы, в учении Виссариона также присутствует локализация духовных сил, так называемый “Высший мир”, который вполне активен и время от времени шлет людям спасительные откровения. Он “посылает людям предупредительные “внешние знаки” перед началом суровых испытаний, “перед каждым роковым часом в их жизни”, чтобы они смогли избежать худшего” [Встр. 19, 28, 69]. Это место, откуда исходит Святой Дух, сила, которая “нисходит от Бога и входит в избранную плоть, дабы с помощью деяний сей плоти сотворить меж людей богоугодные дела” [Предв.72].

Нам представляется, что хотя Высший мир Виссариона и не является полным аналогом гностической Плероме, он вполне аналогичен ей по функциям и может рассматриваться как ее прообраз.

7. Система Виссариона предлагает собственное достаточно оригинальное учение о спасении. Суть его заключается в процессе духовного развития или, как называет его Виссарион, “Пути Духовного Восхождения”. Этот путь в принципе вечен, а на данном своем этапе он ведет к переходу из “Царства Силы”, в “Царство Души” [Предв.13], то есть к принципиально новому состоянию человечества. Но до наступления этого эпохального события, которое, согласно Виссариону, должно произойти в ближайшем будущем, человечество должно освободиться от холода и зла, присущего его современному состоянию, очистить свою душу, “что и является движением по Пути к Спасению” [Предв.17]. Человечество должно разделиться на “не способных нести холод”, которые пока концентрируются в раю, и тех, кто “не способен к дальнейшему развитию”, которые подобным образом собираются в аду. В момент перехода, когда все души будут окончательно разделены, зло будет уничтожено, а праведные души получат новые усовершенствованные тела для продолжения движения по “Пути Духовного Восхождения”.

Это учение о разделении душ вполне соответствует гностической идее о собирании световых частиц духа и связанном с этим отделением сил света от

сил темы. При этом в некоторых гностических учениях, таких, например, как манихейство, также присутствует идея того, что не все души спасутся, – некоторые частицы света погибнут вместе с миром в эсхатологической катастрофе. Учению Мани также была свойственна идея о накоплении световых частиц в определенном месте, перед их дальнейшим переводом в духовный мир.

8. Помимо указанных выше типологически сходных элементов, при чтении вероучительных текстов Церкви Последнего Завета бросается в глаза сходство языка описания при обозначении этих элементов. Виссарионом привлекаются метафоры, имеющие буквальное соответствие излюбленным метафорам позднеантичных гностиков. К последним следует, прежде всего, отнести метафору “искры” как обозначения духовного начала в человеке, по характеристикам тождественного своему источнику, и чуждого природно-материальной составляющей человеческого существа, и являющегося при этом его нуждающейся в спасении сущностью.

Другой, не менее знаменитой метафорой античного гностицизма, которой также пользуется Виссарион, является метафора “жемчужины”. Как и в античном гностицизме, Виссарион употребляет ее для обозначения своего *истинного* откровения, полученного им непосредственно от запредельного коррелята душам-искрам, их источника и творца, Отца Небесного. Это откровение служит целям спасения, так как душа не может попасть в рай, место ожидающих Армагеддона душ, предопределенных к спасению, если не приобретет к вере на основе именно этого нового спасительного откровения. Думается, это еще один вполне конкретный повод и возможность попытаться рассмотреть “Благую Весть” Виссариона как гностическое откровение.

Кроме этих двух основных метафор, на сходство учения Виссариона с античным гностицизмом могут указывать и другие, такие, например, как метафора Семьи, Отцовства, Сыновства и Царства, но они имеют широкое хождение и в иных религиозных системах, поэтому на них мы не будем останавливаться отдельно.

К сказанному необходимо добавить, что, конечно, не всякая метафора, употребляемая сегодня, как и два тысячелетия тому назад, говорит о скрывающихся за ней сходных структурах сознания. Многие метафоры носят сугубо исторический характер и в разное время несут в себе разное содержание. Однако есть и такие, которые не претерпевают подобных изменений и имеют (как, например, метафора “пищи” не временной), так сказать, экзистенциальный характер, и могут быть для нас свидетелями изме-

стного тождества установок и интенций сознания их носителей, принадлежащих разным эпохам и культурам.

9. В заключение следует сказать несколько слов о той общей картине, которая возникает в результате типологического анализа и сравнения учения Виссариона с античным гностицизмом. Прежде всего, надо сказать, что достаточным основанием для такого сравнения следует считать уже тот факт, что оба рассматриваемые религиозные движения являются течениями переходного периода. И то и другое являются религиями откровения и несут в себе развитые эсхатологические и милленаристские чаяния. Оба возникли в период глобализации общества и, как следствие, являются образчиками религиозного синкретизма.

Однако дальнейший типологический анализ выявляет, помимо определенного сходства, существенные различия. Мы можем с полным основанием постулировать структурный параллелизм космогонических конструкций и мифологем рассматриваемых духовных движений, но наряду с этим зачастую имеет место либо совершенно иное смысловое их наполнение, либо акценты оказываются частично смещены.

Одним из примеров такого смещения акцентов при значительной схожести структуры является, прежде всего, то, что в системе Виссариона в процессе космосозидания первым появляется материальное бытие, и лишь позже на космогонической сцене возникает дух. В гностических космогониях пальма первенства, безусловно, принадлежит духовному миру. В софийной мифологии гностиков движение Софии к предвечному зону Отцу имеет следствием порождение материального бытия, тогда как подобное же устремление части материальной вселенной, а именно планеты Земля к Единому, впервые порождает духовное начало в мироздании.

Другим существенным отличием вероучения Виссариона является отсутствие столь свойственной для античного гностицизма установки на полное отрицание мира и непризнание за ним онтологического статуса. Дуализм Виссариона далеко не столь радикален, как дуализм гностиков. Материальный мир не так уж плох, точнее он не плох и не хорош, так как чужд понятиям добра и зла. Тем не менее, дуализм материи и духа со всей очевидностью присутствует в учении Виссариона и вряд ли нуждается в отдельном обосновании. Но отсутствие в нем так называемой мироборческой установки резко отличает его от дуализма гностиков. Пристрастный взгляд найдет и другие моменты, ставящие под сомнение наши типологические штудии Виссарионова учения, которые могут быть оспорены по многим пунктам.

Однако думается, что упомянутые отличия, которые на первый взгляд должны решительно отмежевать учение Церкви Последнего Завета от любых попыток отождествления с гностицизмом, являются, следствием изменения базисных установок научной парадигмы и культурных отличий между эпохами, отстоящими друг от друга на две тысячи лет. Так, например, на учение Виссариона явно оказала влияния экологическая проблематика, активно будоражащая современный мир. Эсхатологические картины, рисуемые на страницах Последнего Завета, связаны именно с экологической катастрофой, которая постигнет неразумных землян, вышедших в силу предпочтения плотского разума из гармонии с окружающей средой. То, что в системе Виссариона первым плодом космокреации является материальное, а не духовное творение, тоже можно считать влиянием современной научной парадигмы, в частности, теории большого взрыва, и того предпочтения, которое в плане первенства происхождения дает материи современная философская антропология, начиная с трудов Макса Шелера. Все это можно назвать общим местом для современной культуры. Поэтому нет и не может быть в рассматриваемом учении антикосмических настроений, столь типичных для античных гностиков.

Однако мотив оборения все-таки присутствует в учении Виссариона и занимает важное место в его сотериологии. Если присмотреться внимательнее, можно легко усмотреть в учении Виссариона ярко выраженное неприятие современного ему общества. Слово *мир* в русском языке имеет два значения: мир как космос и мир как социум. Врагом человека является сам человек, а если точнее, – человеческий коллектив, который отрывает человека от самого себя и мешает ему познавать истину. Человечество своими объединенными усилиями породило зло, которое персонифицировалось в образе дьявола. Поэтому именно общество в современном его состоянии и со всеми его техническими достижениями, а вовсе не мир как таковой, должно, по Виссариону погибнуть в эсхатологической перспективе. Поэтому мы можем заключить, что дуализму системы Виссариона свойственна, без сомнения, социоборческая установка. Этот перенос центра тяжести религиозного неприятия мира с космоса на общество в системе Виссариона, думается, также вполне адекватно отражает тенденции развития европейской мысли на протяжении двух истекших тысячелетий, которая, начиная с эпохи Возрождения, ставит в центр своего внимания человека.

Таким образом, мы можем заключить, что античный гносис жив и поныне в структурах мифологических спекуляций творцов современной нетрадиционной религиозности и, соответственно, в структурах сознания адептов последней, которым такого рода схемы оказываются близки.

Это позволяет поставить ряд важных для религиоведения и истории культуры вопросов. Во-первых, являются ли отмеченные структурные параллели лишь исторической случайностью или признаком сознания переходных эпох? Во-вторых, может ли помочь опыт построения и изучения подобных типологий глубже понять религиозные процессы происходившие в глубине веков и происходящие на наших глазах сегодня?

Нам кажется более чем вероятной перспектива того, что на основании прочтения сочинений современных носителей гносисного сознания, мы будем иметь возможность для нового, и надеемся, более глубокого понимания писаний античных гностиков, часто загадочных по языку, отрывочных ввиду плохой сохранности текстов, трудно толкуемых, иногда почти непонятных из-за грандиозных пробелов в наших знаниях об условиях бытования и религиозных практиках античных гностиков. С другой стороны, сопоставление позднеантичных религиозных движений с современной нетрадиционной религиозностью может пролить дополнительный свет на состояние религиозного сознания вступившего в XXI век человечества. Однако эти вопросы выходят далеко за рамки нашего выступления.

ЗАО Издательство "Рудомино"
109189, Москва, ул Николяямская, д 1

Подписано в печать 05.03.04

Заказ №8 Тираж 500 экз