

Герман Гессе и гнозис*

Жиль Киспель

I

Встретив несколько лет назад сына Германа Гессе, архитектора Хайнера Гессе из Кюснахта (Цюрих), я услышал от него: «Это ведь вы обвинили моего отца в плагиате». Он имел в виду написанную мною статью, в которой я говорил, что при написании «Демиана» Гессе опирался на работу «Семь наставлений мёртвым» (Septem Sermones ad Mortuos) Карла Густава Юнга (оба автора провозглашают нового Бога блага и зла – Абраксаса). Юнг, в свою очередь, вдохновлялся работами автора второго века, гностика Василида из Александрии.¹ В следующий раз обеспокоенный Хайнер Гессе отметил, что дело является исключительным, т.к. его отец всегда тщательно указывал в ссылках все источники и исследования, послужившие в написании книги, однако в случае «Демиана» в рукописи не было найдено ни одной пометки. Сын предположил, что отец извлёк идеи для этой книги из глубины души, вдохновлённый сильными переживаниями, опытом и интуицией. Сам Герман Гессе поддерживал эту романтическую точку зрения. Когда одна читательница в 1929 году обратила его внимание на тот факт, что между его видением Каина и видением гностиков существуют параллели, Гессе ответил, что может себе представить, чтобы гностики имели те же взгляды, однако сам не знаком ни с какими письменными источниками о Каине.² Его друг, Хьюго Болл, писал: «Книга явилась страстно... Она была дописана за считанные месяцы».³

Использовать термин «плагиат» наивно, хотя и понятно, когда обсуждается происхождение произведений искусства. Не то чтобы использование источников – помеха истинному вдохновению. Считается, что евангелистам Матфею и Луке вдохновение было ниспослано свыше, хотя они использовали в качестве источника «Q».

Кроме того, учёный не всегда может уважить легко ранимые чувства мужей с великими именами. Нельзя деликатно уточнить, где они почерпнули столь блестящие идеи. Порой в процессе изысканий он узнаёт, что определённые символы в работе художника являются продуктом спонтанного воображения, порой – они уводят к литературным источникам древности. Обычно архетипический опыт признаётся в случаях, когда остальные трактовки недоступны. Так что возможно, что Герман Гессе знал гностические символы как из собственного опыта, так и из литературных источников (хотя последнее он отрицал в 1929 году, когда уже стал уважаем). Хорошим примером первого случая является книга «Степной волк».

Эту книгу Гессе написал в 1927 г. Годом ранее он подвергся психоанализу доктора Дж. Б. Ланга, ученика Юнга. Гессе посетил знаменитый бал отеля Hotel Baug au Lac в Цюрихе 16 марта 1926 г. в компании Джулии Лауби-Оннеггер. А 20 февраля 1927 г. он читал отрывки из своей новой книги в Аналитическом Клубе Цюриха. Во время написания «Степного волка» Гессе был очень близок круг Юнга.⁴ Герой книги – человек, покинувший свою психически нездоровую жену, одиноко живущий в съёмной комнате. Он пацифист до такой степени, что спорит со своими приятелями-националистами. Он приходит к выводу, что внутри, бессознательно, он является гложущим животным, волком. Конечно, воинственный пацифист – феномен нам знакомый, однако Гессе, вероятно, первым и единственным в мире заявил, что эта дихотомия, это несоответствие – его собственная вина, проблема, болезнь, от которой героя повести, Гарри Галлера, вылечивает проститутка Гермина. Она учит его танцевать. Вероятно, тому, кто получил старомодное, фанатичное образование, требуется объяснять, насколько это важно, уметь танцевать венский вальс, чувствовать внутри себя этот гармоничный ритм: раз-два-три, раз-два-три, чтобы обнаружить внутри себя центр, отличный от мозга. Гермина знакомит этого интеллектуала с реальностью. Она помогает Гарри вырасти, выводя его из чрезмерной интровертности и изолированности в новый, живительный контакт как со внешним миром, так и с пренебрегаемым доселе миром эмоций и желаний. Почему же тогда

герой пытается убить Гермину в магическом театре в конце книги? Почему она желает, чтобы он её убил?⁵

Не может быть сомнений, что Гермина – анима самого Гессе: Гермина – это женская форма имени Герман. И причина, по которой Герман в книге убивает Гермину, заключается в том, что, как говорят, Гессе в момент написания книги ещё не излечился от суицидальных наклонностей, которым когда-то поддался его брат Ганс. Гермина для Гарри является проводником, некой «Беатриче-проституткой», ведущей его к пониманию тех эмпирических областей, которые он раньше игнорировал, она гласит истину, и, вероятно, задумывалась автором как сама Мудрость, София. Кем была Беатриче для Данте, Софи фон Кюн для Новалиса, Любовь Менделеева для Александра Блока, такой была Гермина для Гессе. Почему он сделал из Мудрости проститутку? Стоит помнить, что замужняя дама, с которой Гессе познакомился на балу в Цюрихе, была весёлой, но весьма приличной особой.

Не догадываясь о том, Гессе оживил и реконструировал мощный гностический символ, изучить который полностью можно, лишь ознакомившись с текстами Наг-Хаммади. В работе «Гром, Совершенный Ум» женская ипостась, София, провозглашает себя блудницей и святой.⁶ Становятся ясны предпосылки и значение её *epitheton Prounikos* – распутности, о которой знали ранее, но не понимали. Цельс, рассуждая об известной Диаграмме иудейских гностиков-офитов (круги над кругами, см. рис. 1),⁷ говорит о силе, исходящей от известной девы *Prounikos*.⁸ Ориген ошибочно считал, что *Prounikos* – это имя, данное Мудрости валентинианами «по их собственной обманутой мудрости». До сегодняшнего дня неизвестно ни об одной письменной работе валентиниан, которая бы подтверждала это предположение. С другой стороны, Иринея Лионский говорит о вульгарных, обращённых в христианство лишь поверхностно, гностиках (Барбело-гностиках), чьи убеждения очень схожи с убеждениями офитов, которые зовут свою Мудрость *Prounikos*. И *Prounikos* даёт человеку Дух – *odor suavitatis humectationis luminis*.⁹ Возможно, Цельс ссылается именно на это, говоря, что сила проистекает от девы.

Слово *prounikos* в греческом означало «носитель», а как прилагательное оно имело смысл «страстный, распутный». Епифаний истолковал этот эпитет Софии как «непотребный»,¹⁰ однако современные учёные готовы поспорить с такой трактовкой. Не кто иной, как Мартин Нильссон, историк греческой религии, отмечает, что Отцы Церкви горели желанием придать эпитету грязный, дурной смысл, тем самым дискредитировав гностиков, а невинные агнцы использовали *prounikos* в значении «носитель», т.к. София принесла нечто из божественной сферы в материальный мир.¹¹

Эта попытка оправдать гностиков вылилась в доводы в пользу главнейшей и наиболее интересной черты гностической мысли. После обнаружения «Грома», становится ясно, что *prounikos*, как сказано в Берлинском кодексе и III кодексе Наг-Хаммади (*Апокриф Иоанна*), обозначает развратность Софии.¹² По легенде Симон Маг встретил свою спутницу, Елену, в борделе, и утверждал, что Елена – это София, что также указывает на данное предположение. Этот миф был известен среди самаритян, то есть в иудейской среде.¹³ В определённой еврейской местности Мудрость, *окта*, известная из *Книги Притчей Соломоновых*, была окрашена цветами Астарты, блудницы с бородой. *Dea meretrix* была почитаема в Финикии даже в античности.¹⁴ Она послужила вдохновением для легенды о св. Пелагии Антиохской – актрисе и куртизанке, которая позже жила, переодевшись мужем, как и св. Матрона (см. Солженицын «Матренин дом»), и которую также называли св. Мариной (*Venus Marina*), о чём давно говорил Герман Узенер.¹⁵

Однако если мы хотим понять связь между блудом и мудростью, нужно копнуть ещё глубже, во времена шумеров. Согласно «Эпосу о Гильгамеше» IV, Энкиду живет как зверь и вместе со зверями, пока не встречает Иштар, храмовую проститутку, куртизанку. Она знакомит его с любовью (то есть, реальным миром), после чего Энкиду бросает звериный образ жизни и становится богом и даже сопровождает Иштар в Урук, город храма, где служит Иштар со множеством блудниц. Там же во время новогоднего праздника

совершается *hieros gamos* – священный брак между прислужницей бога и новым королём.

Стоит ли говорить, что ортодоксальный иудаизм и ортодоксальное христианство начисто лишили Мудрость таких качеств. Греческое христианство иногда отождествляло Мудрость с Христом (Айя София в Константинополе) или со Святым Духом.¹⁶ К последнему случаю относится знаменитая новгородская икона Святой Троицы, где София представлена как женщина (или андрогин?). Русская Софиология, несомненно, весьма архаична. Эту тенденцию подкрепило влияние Якоба Бёме и Франца фон Баадера. Благодаря этим влиятельным домыслам русская интеллигенция могла отстаивать культ Марии как символ и носитель, но не воплощение божественной Мудрости и Святого Духа. Одновременно с этим Мария была символом русской чёрной земли.

Первым русским, признававшим связь между Марией и богиней-матерью античности был Достоевский. В «Бесах» он характеризует Богоматерь как Великую Мать, надежду человечества, родоначальницу земли, содержащую великую радость для человека. Культ Мудрости среди славянофилов имеет хтонический подтекст.¹⁷ Именно с такой точки зрения нужно смотреть на Соню из «Преступления и наказания». В этом мрачном книжном мире нищанского убийства и фрейдистской страсти Соня воплощает принцип спасения. Она глубоко религиозна, а в решающие моменты повествования она зачитывает отрывок из Библии о воскрешении Лазаря, который якобы вне добра и зла. Она пробуждает в герое совесть, велит идти на перекрёсток, целовать землю и кланяться людям, против которых он согрешил, и во всеуслышание объявить, что он убийца. Соня – проститутка. Соня – это вариант имени София. К концу своей жизни Достоевский пытался быть убеждённым консерватором и настоящим верующим (даже больше в дневниках, чем в романах). Здесь, однако, он более чем ортодоксален, он проник в глубину души, откуда устрашающе вещает сама жизнь.

Кажется, Гессе вошёл в контакт с тем же символом, описывая Гермину, женскую ипостась Германа, воплощение земной и мирской Мудрости. Гессе знал об этих связях. Томас Манн во втором томе «Иосифа в Египте» пишет, что Иосиф читал «Эпос о Гильгамеше», историю Энкиду и проститутки из Урука, которая приобщила его к цивилизованному образу жизни. «Иосифу это понравилось, ему показалось великолепным, как блудница приручила степного волка». Он отправил экземпляр книги своему другу Гессе, который ответил, что оценил каламбур и с радостным ужасом наблюдал, как символ возвращается в бесконечность эонов и мифа («mit frohem Schrecken auch dieses Symbol in die Unendlichkeit der Äonen und des Mythos zurück gerückt sah»).¹⁸ Судя по терминологии, Гессе каким-то образом чувствовал, что Германа являет собой гностический символ.

II

Написанная в 1916-17 в Берне и выпущенная в 1919 г. книга «Демриан» задумывалась и публиковалась как гностический роман. В ней провозглашается открытие нового Бога, Абракасаса, источника добра и зла. Его символ – герб, на котором ястреб с трудом вылупляется из земного шара, который является на самом деле огромной скорлупкой. Эту картину трактуют как символ индивидуации: «Птица вылупляется из яйца. Яйцо – это мир. Птица летит к Богу. Бога зовут Абракасас». Последний упоминается в магических текстах и трактуется как символ, объединяющий божественное и дьявольское.

Гессе писал эту книгу как раз тогда, когда вышеупомянутый доктор Ланг впервые проводил над ним анализ в швейцарском Люцерне. В это же время Гессе читал книги Юнга и Фрейда.¹⁹ Очевидно и отношение Демриана к психоанализу. Потому странно, чтоистики литературы, посвятившие столь много исследований книгам Гессе, не увидели того факта, что он очень склоняется к взглядам Юнга. Вероятно, виной тому ореол тайны, окутывающий тот период

зарождения психоанализа. С течением времени были обнародованы три факта, имеющих отношение к данной теме:

1. В книге «Wandlungen und Symbole der Libido» (1912 г.), приведшей к конфликту с Фрейдом, Юнг знакомит читателя с более широким пониманием либидо как неопределённой жизненной силы, говоря при этом, что такая точка зрения не так уж нова. Существует множество мифологических и философских эссе, воображающих или формулирующих эту творческую жизненную силу, знакомую людям по опыту. В третьем издании (самом раннем, какое я смог найти – Лейпциг, 1938) Юнг упоминает шопенгауэровскую бессознательную волю, мировую душу Плотина, индийскую богиню любви Кама и древнехристианское видение Святого Духа как матери – всё коллективно и бессознательно ведёт к материнской Жизни. Особое внимание уделяется греческому понятию Эроса. Юнг говорит о понимании Эроса Платоном (в *Федре*), о космогонической функции Эроса в «Теогонии» Гесиода и главным образом об орфическом божестве Фанесе (имя означает «сияющий», а эпитет *protogonos* – «перворождённый»). Фанеса Юнг называет «отцом Эроса» (и насколько мне известно, Фанес идентичен Эросу). Среди орфиков Фанес, андрогинный бог любви, также идентифицировался с Приапом, богом плодородия с огромным фаллосом, или с Дионисом-Лисием из Фив. Юнг ссылается на 2 том, глава III «Лексикона Мифологии» под редакцией Вильгельма Рошера, а именно, на статью «Фанес» в рубрике 2248–2271 авторства Отто Группе, авторитета того времени.²⁰ Что не упоминает Юнг, но что содержится в этой научной работе, это факт, что Фанес у орфиков является богом-демиургом, разбивающим оболочку мирового яйца на две половины: небо и землю. Иногда его называют *Erikepaïos*/*Erikapaïos* (значение и происхождение эпитета неизвестно) и отождествляют с Паном, пышным богом с козлиными копытами, чьё имя можно перевести как «всё». В четвёртом издании книги «Символы Трансформации» 1952 г. встречается иллюстрация: «Фанес в яйце, орфическое культовое изображение, музей Модены, воспроизведено из журнала *Revue Archéologique*, 1902».²¹ Речь идёт о статье Франца Кумонта, однако он оспаривает то, что изображение является

орфическим. Кумонт считает, что изображённая фигура – это чудовищное Бесконечное Время мистерий Митры.²²

2. По слухам, Юнг писал «Семь наставлений мёртвым» в конце 1915 г.–начале 1916 г. Юнг описал в этом сочинении свой опыт и взгляды времён молчания после размолвки с Фрейдом. Юнг неохотно разрешил опубликовать этот эзотерический труд после своей смерти в немецком издании «Воспоминания, Сновидения, Размышления» (Цюрих, 1962г.). Перевод на английский Х. Дж. Байнеса был опубликован в Лондоне в 1967 г.²³ В *Избранное* Юнга «Семь наставлений мёртвым» не входят. Некоторые полагали, что если станет известно, что Юнг забавлялся гностической традицией, это повредит его научной репутации. Очевидно, особенно в начале книги, что Юнг был вдохновлён гностиком Василидом и его спекуляциями насчёт Не-Сущего, трансцендентного Бога, от которого происходит всё.²⁴ «Прислушайтесь, я начинаю с ничто». Далее следует то, то не принадлежит Василиду: «Ничто равно полноте. Бесконечность полная ничем не лучше пустой. Ничто одновременно и пусто и полно». Нужно сравнить это высказывание с гностической идеей, приписываемой Василиду, истолкованной Вольфгангом Шульцем:²⁵

Если из бесконечно малого плода, равного ничто, произрастает мировое древо, значит весь мир как таковой происходит из не-сущего, и Не-Сущее – это бесконечная Полнота, из которой возникает мир.

Более того, известный Абракасас, о котором пишут Юнг и Гессе – это не тот демиург, которого описывает Василид. На самом деле, Абракасас редко упоминается в гностической литературе. Даже в кодексах Наг-Хаммади имя Абракасаса, как низшей ипостаси, встречается очень редко.²⁶ Абракасас не является типичным гностическим божеством, а уж тем более Богом. Однако, сохранилось несколько античных магических амулетов, ошибочно считающихся гностическими геммами, на которых есть имя и изображение Бога, которого сейчас называют Абракасасом.²⁷ На лицевой стороне – чудовищный Бог с головой петуха, обычно обращённой направо, туловище и руки

человеческие, тело часто защищено прилегающей кольчугой, в правой руке обычно он держит кнут с ремешками в воздухе, похожий на кнут управляющего колесницей. В левой руке находится круглый щит, а ноги змеевидны.

Вероятно, эта фигура, аналогов которой нет ни в Иране, ни в Египте, ни в Греции, была задумана в Александрии в первые века нашей эры. Её значение определено не точно. Обычно считается, что голова петуха указывает на солярный характер божества, потому что эта птица объявляет восход солнца. Параллель уводит к гораздо более старом Фанесу, «сияющему», появившемуся в результате разлома земли и неба, как описывается происхождение света в Бытии. Змеевидные ноги присущи титанам и многим другим доисторическим греческим мифологическим существам, а также чудовищной фигуре Кроноса-Хроноса в орфизме. Змея – животное земли. Возможно, змеевидные ноги Абраксаса имеют хтонический характер. В то же время титаны принадлежат к нижнему миру, поэтому эти ноги могут указывать на космический характер Абраксаса, который воплощает и охватывает не только небеса, но и ад. Абраксас связывает свет и тьму, сознание и бессознательное, в своей эллинистической форме он уже является объединяющим символом. Кольчуга – не что иное, как униформа римского офицера и божественного императора, надетая на многих других богов того же периода. Возможно, в данном случае наличие кольчуги подчёркивает воинственный характер Бога, которого, кажется, отождествляли с Богом Израиля, Господом воинств и священной войны. Щит – весьма несвойственный эллинистическому божеству атрибут – мог быть выбран, потому как, согласно Псалму 84, 12, Господь – это щит. В этом случае надпись «Iao», столь часто встречающаяся на этих амулетах, подтверждает отождествление Абраксаса с ветхозаветным Богом.

Юнг очень хорошо понимал двойственный, поистине загадочный характер этого божества, когда писал в «Семи наставлениях»:

Абраксас есть Бог, коего мудрено распознать. Он имеет наибольшую часть, ибо она незрима для человека. От Солнца зрит

человек *summum bonum*, то есть высшее благо, от Дьявола *infimum malum*, то есть беспредельное зло, от Абраксаса же непреодолимую ни в коей мере жизнь, каковая есть мать доброго и дурного. Жизнь кажется слабосильнее и меньше, чем *summum bonum*, посему даже в мыслях трудно представить, что Абраксас во власти превосходит Солнце, кое само есть сиятельный источник всякой жизненной силы. Абраксас есть Солнце и наравне заглатывающее вековечное жерло Пустоты, всё умалюющей и расчленяющей, жерло Дьявола. Власть Абраксаса двукратна. Но вы не зрите её, ибо в ваших глазах уравнивается противоположная направленность той власти.

В «Демиане» Германа Гессе Абраксас выполняет точно такую же функцию. Он – фигура, которая преодолевает двойственность и символизирует целостность души, конец шизофрении. Герман Гессе, вероятно, опирался на книгу «Семь наставлений мёртвым», о которой слышал через Ланга, когда писал «Демиана».

3. В-третьих, стоит обратить внимание на рисунок Юнга от 1916 г., названный им *systema totius mundi* (рис. 2), который он к концу жизни неохотно передал своему биографу Аниеле Яффе. В книге «Воспоминания, Сновидения, Размышления» он говорит об этом рисунке, называя его мандалой, значение которой он сначала не понимал. Лишь посвящённые знают, что этот рисунок был опубликован в швейцарской статье «Du» в сопровождении интерпретации самого психиатра.²⁸ Там говорится, что эта мандала создана кем-то из современников, и лишь спустя долгое время обнаружилось, что этим современником был сам Карл Густав Юнг.

В своей диссертации «О психологии так называемых оккультных явлений» (1902) Юнг описал мировую систему, задуманную и объяснённую его племянницей Хелли Прейсверк, и даже напечатал её рисунок (спирали с фиксированным центром), символизирующий предполагаемую эволюцию Вселенной. В тексте, который использовался для перевода этой работы на английский язык, он справедливо

называет эту мифологическую фантазию гностической системой. Его замечание очень характерно и снова и снова появляется в его более поздней работе: пациентка не могла знать гностических понятий, но всё же выражала их, потому что они бессознательно живут в ней. Он пишет:

На этом исчерпывается мое знание источников, из которых пациентка привлекала материал для своего творчества. Откуда пришла главная идея – пациентка не могла ответить на этот вопрос. Конечно, я просмотрел оккультную литературу в этом направлении, поскольку последняя оказывалась в поле моего зрения, и даже открыл множество параллелей нашей гностической системе в различных столетиях, но они рассеяны по разным произведениям, которые в большинстве своём пациентке совершенно недоступны. Если к тому же учесть её молодость и особенности её окружения, то возможность подобного исследования с её стороны можно уверенно исключить. Краткий анализ системы на основе данных пациенткой разъяснений показывает, сколько духовных сил потребовала эта конструкция. Насколько высоко можно оценить это интеллектуальное достижение – это дело вкуса. Но, учитывая юный возраст и духовный мир пациентки, его, во всяком случае, следует признать исключительным.²⁹

Возможно, что Юнг назвал это мифологическое мировоззрение гностическим потому, что оно имеет определённое сходство с так называемой Диаграммой офитов, переданной Оригеном в его книге «Против Цельса» (VI, 21–38), где описываются круги в кругах и круги над кругами. Разница в том, что древние круги, описывающие вселенную, духовный мир Отца и Сына, не имеют никакого отношения к видимому миру рая и земли, подземному миру и мировой душе, а отделены синим и желтым кругом, тогда как вселенная племянницы Хелли была единой. Это характерно и для *systema totius mundi*, которую Юнг создал в 1916 г. Мы видим всеохватывающий круг с надписью *pleroma*, темнеющий с левой стороны и названный «пустым». В

то время как для гностиков «плерома», «полнота» или духовный мир были полностью противоположны «кеноме», «пустоте» или видимому миру, для Юнга «пустота» и «полнота» являются двумя различными аспектами единой реальности, Не-Сущего Василида. Эта часть рисунка хорошо иллюстрирует начало «Семи наставлений», особенно следующий отрывок: «Это ничто полноты мы называем плеромой». Толкуя собственный рисунок от 1916 г. в 1955 г., Юнг говорит, что он демонстрирует пары противоположностей микрокосмоса в макрокосмическом мире и его противоположности. Позже Юнг ссылаясь на концепцию *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского и возвращение (*palindromia*) Гераклита, как на свидетельство этой точки зрения. Хотя изначально Юнг и обязан формулировкой, как мы могли видеть, Вольфгангу Шульцу, он испытал истину внутри себя в тяжёлые годы кризиса с 1912 по 1919. И мы помним, что именно воссоединение противоположностей являлось проблемой для Германа Гессе, когда он писал «Демиан».

Как устроена эта вселенная? На её дне – тёмный Абракас, источник всего. Юнг пишет: «Он представляет *dominus mundi*, Господа этого физического мира, и природа создателя противоречива. От него происходит древо жизни с надписью «*vita*», «жизнь». Выше (на рисунке) видна соответствующая фигура древа света в форме семирожкового светильника и с надписями «*ignis*» (огонь) и «*eros*» (любовь). Интересно, что Абракас представлен здесь как существо со змеиными ногами и сияющей головой льва, а не петуха. Это соответствует отрывку из III наставления, где описывается парадоксальный и противоречивый характер Абракаса:

Абракас творит истину и ложь, добро и зло, свет и тьму в том же слове и в том же деянии. Оттого Абракас грозен. Он великолепен подобно льву во мгновение, когда тот повергает ниц свою жертву. Он прекрасен, как день весны.

Неизвестна причина такой перемены. На некоторых амулетах змееногий Абракас изображается с головой льва.³⁰ Возможно, Юнг ассоциировал его с львиноголовым монстром Бесконечного Времени

из мистерий Митры, которые уже были известны Юнгу в то время. Львиноголовый монстр украшает фронтиспис «Dokumente der Gnosis» Шульца. Однако Юнг с его огромным знанием эллинизма не мог не знать, что Абраксаса обычно изображают с головой петуха. Юнг продолжает толкование своей мандалы: «Слева из внутреннего круга, характеризующего тело или кровь, возникает змея, обвивающая фаллос – принцип рождения. Она (змея) – ясная и тусклая, направлена к тёмному миру земли, луны и пустоты, поэтому (на рисунке) олицетворяет Сатану».

Вот это «поклонение дьяволу», за которое Юнг подвергся столь жесткой критике, и которое так сильно привлекло Гессе. Значит, объединение пола, земли и материи было тогда, в 1916 году, как и сейчас, величайшей проблемой как христианства, так и гуманизма. Нельзя пренебрегать и другой стороной. Юнг прочитал в «Матери-Земле» Альбрехта Дитериха, что по верованиям еврейских христиан Святой Дух был матерью. Поэтому он мог истолковать чашу и голубя в своей мандале следующими словами:

Сияющее царство полноты лежит справа, где из ясного круга, называемого *frigus sive amor dei* (холод или любовь к Богу), возникает голубь Святого Духа и Мудрость (София) лётся из двойной чаши. Это женская сфера, сфера небес.

Это оговорка по Фрейду, т.к. этот христианский элемент не входил в четвёрку, которой придерживался Юнг в то время. В четвёртом наставлении, которое трудно понять без знания мандалы, Юнг писал:

Главных богов числом четыре, ибо четыре является числом измерений мира. Один есть начало, Бог-Солнце. Другой есть Эрос, ибо он связывает двоих и распространяется в сиянии. Третий – древо жизни, ибо полнит пространство телами. Четвёртый – Дьявол, ибо он отмыкает всё замкнутое, разлагает всё, обладающее формой, и всё телесное, он разрушитель, в коем всё обращается в ничто.

Это воззрение далеко от более позднего предложения Юнга о том, что Божья Матерь должна быть добавлена к троице Отца, Сына и Святого Духа. В 1916 г. четвёрка включала Абракасаса, Эроса, древо жизни и дьявола. Это разделение Жизни на четыре аспекта в космосе и в человеке приводит к тому, что на вершине мандалы находится человек, а может, ребёнок с простёртыми руками внутри крылатого овала, который может быть яйцом. Предположение, что это яйцо, происходит от имён этого человека/ребёнка – Эрикапайос слева и Фанес (оба греческими буквами). В своей интерпретации Юнг говорит: «Наверху в мандале фигура юноши в крылатом яйце, называемая Эрикапайос или Фанес, таким образом напоминающая об орфических богах». Здесь, как и в «Символах трансформации», Юнг различает Эроса и Фанеса и говорит, что свет огня и Эроса «направлен на духовный мир божественного ребёнка». Таким образом, цель жизни – это перерождение, рождение ребёнка как символа Самости, преодолевающего конфликт противоположностей. Мандала предвосхищает то, что Юнг впоследствии расширит и назовёт процессом индивидуации. Стоит заметить, что ребёнок – это не Христос, как можно предположить, а орфический Фанес. И на мандале, и в «Семи наставлениях» Христос – позднее для Юнга носитель обожествления – полностью отсутствует.

Стоит заметить, что между мандалой и Наставлениями есть интересная разница. В то время как Абракасас на рисунке является началом жизни, а Фанес – концом, в тексте Фанес (или Пан или Приап) и змееногий Абракасас сплавлены вместе:

Да он (Абракасас) сам – великий Пан, что значит Всё, и он же малость. Он и Приап. Он есть монстр преисподней, полип тысячерукий, воскрылённый, змий извивистый, неистовство само. Он же Гермафродит низшего начала.

Этот отрывок крайне важен для понимания «Демидана» Гессе. В книге мы видим Абракасаса как птицу – ведь у Абракасаса голова петуха, – появляющуюся из мирового яйца, как и Фанес. В античности Абракасас никогда не изображался появляющимся из мирового яйца.

III

После всех вступлений стоит отследить происхождение символа яйца до древности и указать, откуда Гессе почерпнул эту идею. Вспомним синкретическое изображение в Модене (рис. 3), впервые опубликованное синьором Каведони в 1863 году и переизданное Францем Кумоном в 1902 году.³¹ Ниже следует его описание:

В овальной рамке, содержащей двенадцать знаков зодиака, стоит голый юноша, держа в левой руке скипетр, а в правой – молнию. Его ноги имеют копыта, как у греческого бога Пана. Его тело окружено кольцами змеи, чья голова видна над его головой. За его плечами с двумя крыльями видны рога полумесяца. На груди у него *львиная* маска, а с боков выпирают головы барана и оленя. Ноги стоят на перевернутом конусе, который, без сомнения, является половинкой *яйца*, из которого льются языки пламени. Над кудрявой головой с *пятью сияющими лучами* находится вторая половина яйца, также в огне.

Франц Кумон, всегда стремящийся найти памятники митраизма, увидел в юноше чудовищную фигуру Времени из митраизма – с головой льва, крыльями, в кольцах змеи – которого зачастую сравнивают с иранским богом Зерван Акарана, Бесконечным Временем, называемым обычно Хроносом (или Кроносом) или Эоном. Кумон отрицает, что два конуса каким-то образом относятся к орфическому мировому яйцу, и склонен считать их двумя полусферами небес. Ноги юноши он называет не козлиными, а бычьими.

Роберт Эйслер в 1910 г. оспорил эту точку зрения и увидел в юноше из Модены орфического бога Фанеса (или Эроса), «сияющего», рождённого из мирового яйца, который создал небеса и землю, разбив скорлупу яйца на две половины, как в Бытие небеса и земля были созданы из раскола хаоса для того, чтобы появился свет.³² В ретроспективе много чего можно сказать о Роберте Эйслере, и Гершом Шолем в своей биографии Вальтера Бенджамина делает нес-

олько резких замечаний по поводу веры его записям.³³ Однако, в этом случае, без сомнений, Эйслер был прав, а Кумон – нет: есть половинки яйца, козлиные ноги, сияющие лучи, и, прежде всего, это прекрасный юноша, а вовсе не чудовище.

С другой стороны, было найдено множество памятников, подобных этому, принадлежащих митраизму. Например, найденная в Испании, Мериде в 1902-1903 гг. мраморная статуя замершего голого юноши с кудрявой головой, обвитого змеей,³⁴ которого идентифицирую с новым Эоном, в непрерывном цикле рождающимся каждый год заново, или же с молодым Митрой.³⁵

Было показано, что и чудовищная фигура Времени в Митраизме, и молодой Эон имеют египетские черты и могли появиться в Египте эллинистического синкретического периода:³⁶ Макробий описывает египетский образ Эона с головой льва (настоящее), головой дикого волка (прошлое) и головой ласковой собаки (будущее).³⁷ Что касается Зервана, его изображений в Иране найдено не было.

Вопрос в том, насколько старый и примитивный орфический образ Бесконечного Времени, от которого произошел Фанес (из воды и земли родилась змея с головами льва и быка и лицом бога между ними)... насколько этот образ повлиял на образ митраического чудовища и образ Абраксаса, которые появились в Александрии.³⁸ Можем сейчас обсудить этот вопрос, в связи с чем на ум приходят два замечания:

а) Очевидно, что в определённое время в Александрии появилась фигура Фанеса, которая была отождествлена с Эоном Плутоном, который обеспечивал вечность города Александрия. Каждый год в Кореионе, святилище богини Кору (дочери Деметры) в канун Нового года, 6 января (на Богоявление), праздновалось рождение Эона. «В этот день и в этот час Дева родила Эона», – говорили верующие.³⁹ Не все согласятся, что этот культ сочетает в себе Элевсинские мистерии (согласно которым Кора родила Плутона) и мистерии Исиды, родившей Гора. Несомненно то, что Эон – это

Новый Год, время как вечно возвращающийся, умирающий и воскресающий цикл. С учётом этого, ничего удивительного, что современные психологи и авторы толкуют этот образ как символ физического перерождения и индивидуации. С другой стороны, нужно отметить, что эта точка зрения была вдохновлена Фанесом, то есть Эросом, а не христианской символикой рождения Бога в сердце человека, которую прославляли Экхарт и Ангелус Силезиус.

б) Если Эон произошёл от Фанеса, он является и демиургом. На золотой пластине, обнаруженной в Чичилиано (регион Лаций), в овальном контуре изображен обнажённый мужчина в скованной египетской позе. Его обвивает большая змея, которая кладет голову на середину его груди между четырьмя маками, и крюковидный ключ, который мужчина держит обеими руками. Ноги имеют вид когтистых звериных лап, над головой видна надпись $IA\Omega$, под ногами – ADVNAEI. Другие хорошо известные магические формулы на пластине дают понять, что изображённый мужчина – это Эон, магический бог времени.⁴⁰ Однако еврейское имя и его эвфемизм дают понять, что Эон был отождествлён с библейским Богом. И не удивительно, если вспомнить, что Фанес-Эрос был творителем мира.

Влияние этого образа на Юнга и Гессе было внушительным. Юнг, скорее всего, читал книгу Эйслера и был убеждён, что юноша из Модены был Фанесом. Он знал произведения Кумона ранних лет и был знаком с эллинистическим богом Эоном, в честь которого он назвал одну из своих книг. И всё же на своём рисунке Юнг назвал юношу в яйце Фанесом. Юнг любил живописные изображения, у него была эйдетическая память. Изображения Фанеса и Абраксаса, в которых он узнал собственную концепцию либидо, вдохновили его на отображение на своей мандале процесса индивидуации, происходящего из недифференцированной энергии, разделённой на четыре аспекта. В результате этого процесса рождается андрогинный ребёнок, символ Самости и целостности.

Вероятно, Гессе услышал от Ланга про Абраксаса, однако не знал об изображении Абраксаса в виде льва. Ланг, должно быть,

говорил об Абраксасе с головой петуха, который, благодаря поэтичности, превратился в ястреба. И Ланг мог рассказать о рождении Фанеса из яйца, как символу индивидуации, перепутав таким образом фигуры Фанеса и Абраксаса. Юнг, любивший обсуждать свои книги в процессе их написания, мог рассказывать Лангу об этих символах. Именно работа Гессе сделала этот древний символ, известный немногим тогда и даже сейчас, достоянием человечества и верным выражением самого сильного стремления его поколения: целостности, нового человека, исцеления разделения.

После «Дамиана» гнозис, похоже, больше не интересовал Гессе. Он обратился к Китаю и Индии, чьи религии были знакомы ему с детства, т.к. члены его семьи были в тех странах на миссии. Но из этих религий он не мог почерпнуть больше, чем из гностицизма: о гармонии Жизни в космосе и в человеке. Позднее, готовя «Игру в бисер», Гессе изучал Этингера, Бёме и других пиетистов в попытке восстановить контакт с религией, из которой он вышел и против которой восстал. Но ему, видимо, никогда не приходило в голову, что его новый Бог Абраксас, всеобъемлющий, всемогущий, космический Бог, Господь небес и преисподней, был не кем иным, как Богом любви и гнева своего отца.

Примечание

Надписи, найденные возле Хеврона и Негева о YHWH и его Ашере, а также Элефантинские папирусы, найденные на Ниле напротив Асуана об Анат-Яху указывают на то, что, ещё до пророков, Господь женился на язычнице, богине любви из ближнего Востока, которую называют Ашера либо Иштар (отсюда Эстер).⁴¹ Мудрость, Хокма, столь видная в Книге Притчей Соломоновых, а также в греческой, александрийской и эллинистической Мудрости Соломона, вероятно, была её преемницей. Во времена пророка Иеремии (~587 г. до н.э.) евреи, жившие в Египте, пожертвовали Царице Небесной никого иного, как Ашеру. Конечно, Иеремия был против, но эти египетские евреи не последовали его совету. Возможно, что еврейские гностики Александрии, которые называли Софию *grounikos*

(распутной), были потомками этих упрямых евреев, упомянутых Иеремией.

Будучи далеко не еретиками, они, возможно, сохранили эту присущую религии Израиля черту. Вероятно, можно сказать, что с такой точки зрения культ Марии, так называемой Царицы Небес, можно рассматривать как результат векового процесса в рамках библейской веры.

Иллюстрации

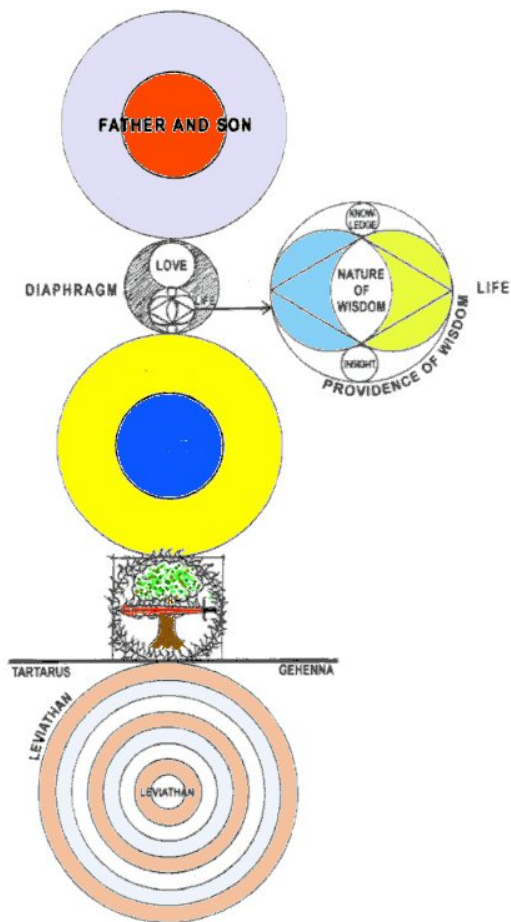


Рисунок 1.

Диаграмма офитов, основанная на реконструкции из работы: А. Н. В. Logan, *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*, 2006, p 42

(источник: <http://www.gnosis.org/library/ophite.htm>)



Рисунок 2.

Systema Mundi Totius, К.Г. Юнг, 1916 г.



Рисунок 3.

Рельеф с изображением Эона/Фанеса в зодиакальном круге,
Модена, Италия

Перевод с английского выполнен Лихачёвой П.И. по изданию: G. Quispell, Hermann Hesse and Gnosis // Quispel, Gilles. Gnostica, Judaica, Catholica: collected essays of Gilles Quispel / edited by Johannes van Oort; with additional prefaces by April DeConick, Jean-Pierre Mahe, Leiden, Boston: Brill, 2008.

Примечания

* Ранее опубликовано в «Gnosis. Festschrift für Hans Jonas», Гёттинген, 1978, 492–507.

1. Hesse, “Jung und die Gnosis”, in: Gnostic Studies II, С 1975, 241–258.
2. Siegfried Unseld, Hermann Hesse, eine Werkgeschichte, Frankfurt a.M. 1973, 58.
3. Unseld, o.c., 55.
4. Volker Michels, Materialien zu Hermann Hesses “Der Steppenwolf”, Frankfurt a.M. 3 1975, 107.
5. Eugen Webb, “Hermine and the problem of Harry’s failure in Hesse’s Steppenwolf”, Modern Fiction Studies 17, 1 (1971) 115–124.
6. Bronté, S. 13, 18; Martin Krause and Pahor Labib, “Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI”, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe 2, Glückstadt (1971) 122.
7. Th. Hopfner, “Das Diagramm der Ophiten”, in: Charisteria, Alois Rzach dargebracht, Reichenberg 1930, 86–98.
8. Origen, C. Cels. VI, 34: “Другие еще нагромождают одно на другое речения пророков, круги на круги, эманации земной церкви и обрезания, силу, истекающую из некоей девы. Пруники, живую душу, небо, которое закалывают, чтобы оно жило, землю, пронзаемую мечом, многих, отдаваемых на заклятие, чтобы они жили, прекращение смерти в мире, когда отомрет грех мира, узкий путь вниз, самоотворяющиеся врата”; translation of H. Chadwick, in: Origen, Contra Celsum, Cambridge 1953, 350.
9. Ириней, Против Ересей, 30, 8 (Harvey I, 235).
10. Panarion 25, 3–4 (Holl I, 269–271).
11. M.P. Nilsson, “Sophia-Prunikos”, Eranos 45 (1947) 169–172.
12. Apocryphon Johannis, Codex III, 23, 21 (Krause 79): “Die Mutter wollte nun die Kraft erlangen, die sie dem Archôn gegeben hatte in einer triebhaften Lust (hen ouprounikos eso enbalhēt)”; Codex Berolinensis 37, 10–11 (Till 115):

- “indem sie emanirte wegen des in ihr befindlichen prounikon”; 51, 1–4 (143):
 “und die Mutter wollte wieder erlangen die Kraft, die sie dem Archôn des prounikos gegeben hatte”.
13. “Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism”, in: J.-E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden 1975, 82–122.
 14. A. Henrichs, “Die Phoinikika des Lollianos”, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 14, Bonn 1972, 20.
 15. H. Usener, “Die Legenden der Pelagia”, in: *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig, Berlin 1907, 191–215.
 16. Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum* I, 7 (Bardy 72); II, 15 (Bardy 138); Irenaeus, *Adv. Haer.* II, 30,9 (Harvey I, 368); IV, 20,1 (Harvey II, 213), et saepe.
 17. N. Zernov, *The Russian religious Renaissance of the twentieth century*, London 1963, 283–308: «Богородица что есть, как мнишь?» – «Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого». – «Так, говорит, богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. (289). см. главу о Софии.
 18. Hermann Hesse, Thomas Mann, *Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1972, 45.
 19. Unseld, o.c., 55.
 20. W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 2, Leipzig 1902–1909.
 21. C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952, 227.
 22. F. Cumont, “Notice sur deux bas-reliefs Mithriaques”, *Revue Archéologique*, 3e série 40 (1902) 1–13.
 23. H.G. Baynes, *VII Sermones ad Mortuos* by C.G. Jung, London 1967.
 24. *Gnostic Studies* II, 245.
 25. W. Schulz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, 148: “Damit war der Grundgedanke des Basilides gegeben. Entsteht aus der verschwindend kleinen Größe, aus der Frucht, die dem Nichts gleich ist, der Weltenbaum, dann entsteht überhaupt die ganze Welt aus dem Nichts, dann ist das Nichts die unendliche Fülle, aus der die Welt wird.”
 26. Невозможно прийти к абсолютной уверенности, не ознакомившись с кодексами Наг-Хаммади, а пока: *Ap.Ad.* 75, 22; *Ev.Eg.* III, 52, 26; III, 53, 9; III, 65, 1.
 27. Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, *Ann Arbor* 1950, 123 sqq.; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques Gréco-Egyptiennes*, Paris 1964, 23 sqq.; M.P. Nilsson, “The Anguipede of the Magical Amulets”, *Harvard Theological Review* 44 (1951) 61–64.
 28. C.G. Jung, “Mandalas”, *Du*, April 1955, 16–21.
 29. C.G. Jung, *Collected Works* I, 88
 30. Bonner, o.c., 128; Delatte, Derchain, o.c., 38.
 31. Cumont, “Notice”, 2.

32. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, II, 400 sqq.; cf. M.P. Nilsson, *The syncretistic relief at Modena*, *Symbolae Osloenses* 24 (1945) 1–7.
33. Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. 1975, 164: «Я повёл его к Роберту Эйслеру, удивительному персонажу в учёном мире, с которым я уже сводил его однажды в Мюнхене, где часто с ним общался. Эйслер был одним из наиболее изобретательных и – если судить по запасу цитат, которые он приводил в своих книгах, не сверяясь с источником – одним из наиболее образованных историков религии. На все великие нерешённые проблемы он имел наготове гениально-неправильные ответы, обладал необузданным честолюбием и неутомимой предприимчивостью, но и неустойчивым характером».
34. M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae I*, The Hague 1956, 273, no. 777; fi g. 211.
35. M.J. Vermaseren, “A magical Time god”, in: *Mithraic Studies*, ed. by John R. Hinnells, Manchester 1975, 446–456, 450.
36. R. Pettazzoni, *Essays in the History of Religions, Studies in the History of Religion 1*, Leiden 1954, 164–192.
37. Macrobius, *Saturnalia I*, 20, 13–15 (Willis I, 114–115): “omnem tamen venerationem soli se sub illius nomine testatur impendere, vel dum calathum capiti eius infi gunt vel dum simulacro signum tricipitis animantis adiungunt; quod exprimit medio eodemque maximo capite leonis effigiem, dextra parte caput canis exoritur mansueta specie blandientis, pars vero laeva cervicis rapacis lupi capite fi nitur, easque formas animalium draco conectit volumine suo, capite redeunte ad dei dexteram qua compescitur monstrum. ergo leonis capite monstratur praesens tempus, quia condicio eius inter praeteritum futurumque actu praesenti valida fervensque est. sed et praeteritum tempus lupi capite signatur, quod memoria rerum transactarum rapitur et aufertur. item canis blandientis effigies futuri temporis designat eventum, de quo nobis spes, licet incerta, blanditur. tempora autem cui nisi proprio famularentur auctori?”
38. Damascius, *De Princ.* 123 bis (O. Kern, *Orphicorum Veterum Fragmenta* 54, 130).
39. Epiphanius, *Panarion LI*, 22, 3–11 (Holl II, 284).
40. Vermaseren, in: *Mithraic Studies*, 446.
41. B. Portes, *Archives from Elefantinus. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968.